



EL PENSAMIENTO DE ROUSSEAU. SUS IMPLICANCIAS EN EL MARXISMO Y EN LAS IDEAS DEMOCRÁTICO-IGUALITARIAS

Hernán Fair*

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

La indiscutida contemporaneidad de la obra de Jean Jacques Rousseau bien le valen el mote de clásico de las ciencias sociales. Pero no sólo debe considerárselo un clásico por su vigencia en el mundo de hoy, sino también por las múltiples implicancias teóricas y políticas que se derivan de su obra, que incluyen elementos de las más variadas corrientes de pensamiento y que han influido en tendencias ideológicas muy diversas, a veces, incluso, contrapuestas entre sí. Es por eso que no resulta sencillo catalogar el pensamiento de este complejo y provocador autor nacido en Ginebra en 1712. Por el contrario, existen importantes desacuerdos entre la inmensa cantidad de autores que lo han analizado en estos últimos tres siglos. En primer lugar, están aquellos que lo definen como un pensador republicano, ya que su objetivo era grabar las leyes en el corazón de los hombres (Bejar, 2000). Otros, por su parte, prefieren definirlo como anti-liberal, debido a su crítica a la idea del interés particular que guía a los individuos (Manent, 1990). En segundo término, algunos autores lo definen como democrático, debido a su rechazo al principio de representación y su defensa de la idea de que los que están a cargo de los gobiernos deben tomar sus decisiones teniendo presente el bienestar de todos (O'Donnell, 1998). Otro enfoque muy distinto, en cambio, ubica a este pensador como referencia fundante del liberalismo (Ciriza, 2000). Menos extremistas, algunos señalan que Rousseau se nutrió de varias fuentes, ya sea el liberalismo iluminista y el republicanismo (Dotti, 1991; Touraine, 1995), el republicanismo y la democracia (Bloom, 1993) o el liberalismo y el marxismo (Della Volpe, 1963; Sanguinetti, 1968). En cuanto a las implicancias teórico-políticas que se derivan de su obra, muchos coinciden en afirmar que exceden su pensamien-

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Sede Argentina) y Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires con sede en el Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS-UNSAM). Correo electrónico: herfair@hotmail.com.

to original, encontrándose en la misma tanto los gérmenes de una concepción dictatorial (Sanguinetti, 1968; Manent, 1990), como de una teoría democrático popular (Dotti, 1991).

Sin dejar de reconocer la fuerte presencia en su obra del republicanismo¹ (principalmente su defensa de la igualdad ante la ley, la virtud cívica y la participación en los asuntos públicos), el liberalismo² (contractualismo, defensa de la propiedad privada) y el conservadurismo³ (organicismo, defensa de la tradición y de la vida sencilla), en el siguiente trabajo nos proponemos investigar las implicancias teórico-prácticas que se derivan del pensamiento progresista-igualitarista de Rousseau. Para ello, nos basaremos en un tipo de análisis exploratorio basado íntegramente en una metodología de análisis del discurso. En ese contexto, nos centraremos en las influencias que la teoría de Rousseau ha ejercido sobre la doctrina inaugurada por Marx y Engels, incluyendo, además, la relación de este autor con la corriente marxista-leninista. En segundo término, analizaremos los elementos democrático-igualitaristas presentes a lo largo de su obra, haciendo hincapié en los aspectos que consideramos que gozan actualmente de mayor vigencia para comprender la realidad social del mundo en que vivimos. Específicamente, analizaremos su defensa de la igualdad social y su crítica a la economía de mercado y al individualismo y consumismo que de él se derivan. Según sostenemos, existe en la obra de Rousseau un antecedente clave de la teoría marxista, en particular a partir de su crítica a las desigualdades económicas, políticas y sociales del capitalismo. A su vez, en la teoría del ginebrino se encuentra una feroz crítica a lo que luego se conocería como el liberalismo económico, que representa una relevante contribución al estudio crítico de las sociedades contemporáneas y permite situarlo como un pensador progresista y humanitario.

2. Rousseau y la obra de Marx y Engels

Las influencias de Rousseau sobre la teoría marxista inaugurada por Karl Marx y Frederick Engels⁴ a mediados del siglo XIX, principalmente en lo que refiere al *Discurso sobre el origen y fundamentación de la desigualdad entre los hombres* (a partir de ahora *Discurso sobre la desigualdad*), resultan notorias (Della Volpe, 1963: 35). En primer lugar, ambos parten de un estado de naturaleza donde los hombres son buenos y luego es la vida en sociedad lo que termina por corromperlos⁵.

¹ Entre las muchas citas existentes, véanse las del *Contrato Social* (ROUSSEAU, 1995: 52-53, 56, 57, 68-73, 84, 85, 87, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 120, 123-125, 127-129, 134, 135, 137, 147-158, 167), *Discurso sobre la desigualdad* (ROUSSEAU, 1996: 182, 184, 188, 191, 272, 275) y *Cartas desde la Montaña* (citado en SANGUINETTI, 1968: 75-76)

² Al respecto, véanse algunas citas en *Emilio* (ROUSSEAU, 1969: 64, 83) y el *Contrato Social* (ROUSSEAU, 1995: 47-56, 64, 65).

³ Véanse, entre otras citas, las del *Discurso sobre la desigualdad* (ROUSSEAU, 1996: 187, 314), *Emilio* (ROUSSEAU, 1969: 11, 12, 35, 64, 66, 80) y el *Contrato Social* (ROUSSEAU, 1995: 51, 59, 107, 118, 119, 143, 146).

⁴ Si bien existen algunas divergencias entre ambos autores, hemos decidido unificar criterios para abordar la teoría de ambos autores como una unidad. Del mismo modo, estudiaremos trabajos de épocas muy diferentes, sin centrarnos en la larga discusión entre el Marx "joven" y el Marx "maduro". Sobre el particular, véase Arias y Delfino (2008).

⁵ Según se cuenta, Rousseau habría comenzado a preocuparse por las injusticias sociales a partir de una especie de iluminación ocurrida en la ciudad de Vicennes. Ella le habría hecho ver "Todas las contradicciones del sistema social (...) todos los abusos de nuestras instituciones (...) que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres" (Cartas a Malesherbes, 12 de enero de 1762. Citado en el Prólogo al *Discurso sobre la desigualdad*, 1996). Otros autores, por su parte, señalan también que las experiencias personales que sufrió durante su vida le habrían hecho odiar las injusticias sociales (cfr. DOTTI, 1991: 10-11) y que cuando le negaron reparaciones por haber sido despedido como secretario de la Embajada de Francia debido a que carecía de rango, aumentó su rechazo a las desigualdades sociales (cfr. SANGUINETTI, 1968: 10).

“Los hombres son malvados; una triste y continua experiencia nos dispensa de probarlo; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno⁶ (...) ¿qué es, pues, lo que puede haberlo depravado hasta ese punto sino los cambios sobrevenidos en su constitución, los progresos que ha hecho y los conocimientos que ha adquirido?” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 309, nota 9).

“Cuanto más se piensa en ello, más se llega a la conclusión de que ese estado era (...) el mejor para el hombre, y que sólo debió salir de él por algún funesto azar que, en bien de la utilidad común, no hubiera debido ocurrir jamás (...) todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo y, en realidad, hacia la decrepitud de la especie” (Ibíd. p. 257).

A pesar de estas semejanzas con el pensamiento marxista, ambos parten, sin embargo, de principios diferentes. Mientras que para Rousseau el hombre en estado natural es individualista y apolítico, ya que sólo piensa en sí mismo y no se relaciona con los demás más que lo necesario (Dotti, 1991: 36; Bloom, 1993: 533), para el marxismo el hombre es por naturaleza social o político, tal como lo señala la tradición inaugurada por Aristóteles. En este sentido, la lógica de ambas tradiciones es similar, pero el resultado diferente.

Según Rousseau, es la piedad, en contraposición al amor propio, el sentimiento que hace que los individuos puedan convivir pacíficamente con sus semejantes:

“La única virtud natural del hombre es la piedad (...) un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor de sí mismo, concurre a la conservación mutua de toda la especie” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 235 y 239).

“Siempre son rectos los movimientos primeros de la naturaleza: no hay perversidad original en el corazón humano; no se halla en él un solo vicio que no se pueda decir cómo y por dónde se introdujo. La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo o el amor propio tomado en sentido lato. Este amor propio (...) es útil y bueno, y como no tiene relación necesaria con otro en este respecto, es naturalmente indiferente, sólo por la aplicación que de él se hace y las relaciones que se le dan, se torna bueno o malo” (*Emilio*, 1969: 76).

“Algunos se han apresurado a concluir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de organización para dulcificarlo, cuando nada hay tan dulce como él en su estado primitivo, cuando, colocado por naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos y de las luces funestas del hombre civilizado, y limitado igualmente por el instinto y por la razón a protegerse del mal que lo amenaza, es moderado por la piedad natural a no hacer mal a nadie, sin nunca ser incitado a ello por nada, ni siquiera después de haberlo recibido de él” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 256).

De este modo, Rousseau da cuenta de un orden basado en la igualdad entre los hombres, en donde cada uno vive aislado y se nutre de lo que necesita. El “Estado de naturaleza”, entonces, no es belicoso, como cree Hobbes (2004), pero tampoco armonioso, como pretende la teoría de Locke (2001). No obstante, por razones que se propone desentrañar, la vida en común termina por hacer a los hombres desiguales socialmente.

Según Rousseau, el problema habría surgido cuando el hombre requirió la ayuda del otro, ya sea para adquirir alimentación u otras necesidades básicas⁷:

“(M)ientras sólo se aplicaron a obras que podía hacer uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices tanto como podían serlo por su naturaleza, y continuaron gozando entre ellos de las dulzuras de un trato independiente: pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo traer provisiones para dos, la igualdad desapareció” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 258).

⁶ En otro pasaje (p. 233), sin embargo, Rousseau afirma que no teniendo entre sí los hombres “ninguna clase de relación moral no de deberes conocidos, no podían ser buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes”.

⁷ De este modo, Rousseau (y luego seguiría su ejemplo, entre otros, Marx) incorpora por primera vez a la historia en una teoría política (BLOOM, 1993: 533).

El culpable de esta situación, y aquí se encuentra el punto capital del pensamiento marxista en todas sus vertientes, es la instauración de la propiedad privada⁸:

“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. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes!: “Guardaos de escuchar a este impostor!, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”⁹ (Ibíd., p. 248)

“¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sin que esto constituya una usurpación punible, puesto que quita al resto de los hombres la habitación y los alimentos que la Naturaleza les da en común” (*Contrato Social*, 1995: 54).

“(L)a desigualdad (...) se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 287).

“(Cuando) se introdujo la **propiedad**, el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y (...) pronto se vio la **esclavitud** y la **miseria** germinar y crecer con las mieses” (Ibíd., p. 258).

Veamos ahora cómo se expresará Marx:

“¿Cuál es el contenido de la constitución política, del fin político, cuál es el fin de este fin?, ¿Cuál es la sustancia? El mayorazgo, el superlativo de la propiedad privada, la propiedad privada soberana (...). La independencia, la autonomía en el Estado político, cuya construcción hemos venido siguiendo aquí, es la propiedad privada que, al llegar a su más alto grado de desarrollo, se manifiesta como propiedad inalienable de la tierra” (“Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel”, pp. 411 y 418. Citado en Tarcus, 2004: 61).

Desde el instante en que se constituyó la propiedad privada, prosigue Rousseau, y dado que la dominación se basaba en la fuerza, comenzó a regir un estado pre-social de guerra:

“Así es como, haciendo los más poderosos o los más miserables de su fuerza o de sus necesidades una especie de derecho a los bienes ajenos, equivalente según ellos al de propiedad, a la igualdad rota siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfundadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante se alzaba un conflicto perpetuo que no terminaba sino mediante combates y asesinatos. La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 262).

Los más poderosos cayeron en la cuenta, entonces, que era conveniente crear un mecanismo que les asegurara la legitimidad de lo que habían usurpado:

“Los ricos debieron sentir pronto cuan desventajosa les era una guerra perpetua cuyo costo pagaban ellos solos y en la que el riesgo de la vida era común y el de los bienes particular. Por otra parte, fuera el que fuese el color que pudieran dar a sus **usurpaciones**, de sobra sabían que **sólo estaban fundadas en un derecho precario y abusivo y que, adquiridas sólo por la fuerza, la fuerza podía quitárselas sin que pudieran tener motivo de queja**” (Ibíd., p. 264).

⁸ No obstante, es importante aclarar que Rousseau escribía en una época esencialmente pre-capitalista, que no había conocido todavía la revolución industrial. De este modo, el ginebrino se centra sobre la propiedad de bienes de uso adquirida con el trabajo personal, sin hacer hincapié en la propiedad de los medios de producción (véase el Prólogo a la edición del *Contrato Social*, 1995: 23).

⁹ Las negritas que aparecen en los fragmentos citados a partir de aquí son nuestras.

“(A)l no tener los pobres nada que perder sino su libertad, hubiera sido gran locura en ellos privarse voluntariamente del único bien que les quedaba para no ganar nada a cambio (y), siendo por el contrario los ricos, más sensibles en todas las partes de sus bienes, era mucho más fácil hacerles daño (...) por consiguiente, tenían que adoptar más precauciones para protegerse (por lo que) es lógico pensar que una cosa ha sido inventada por aquellos a quienes s útil antes que por aquellos a quienes perjudica” (Ibid. p. 268).

La respuesta a esta situación de guerra de todos contra todos será, según Rousseau, la unión de los ricos para crear la institución estatal como instancia legitimadora:

“(Los poderosos) podían muy bien decir: Soy yo quien ha construido este muro; yo he ganado este terreno con mi trabajo. ¿Quién os ha dado las lindes, se le podía responder, y en virtud de qué pretendéis ser pagado a nuestras expensas de un trabajo que nosotros no os hemos impuesto? ¿Ignoráis que una multitud de hermanos vuestros perece, o sufre la falta de lo que a vosotros os sobra, y que necesitáis un consentimiento expreso y unánime del género humano para apropiaros, por lo que se refiere a la subsistencia común, de todo lo que exceda de la vuestra? (...) **Carente de razones para defenderse; aplastado fácilmente a un particular, pero aplastado él mismo por tropas de bandidos, sólo contra todos y sin poder unirse, debido a las envidias mutuas, con sus iguales contra enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana; fue emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural**” (Ibid. pp. 264-265).

Veamos ahora cómo se expresa Engels en su obra *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*:

“(C)uando (se) llega a un grado de desarrollo determinado es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden”. Y ese poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más es el Estado (...). Como el Estado (...) nació en medio del conflicto de esas clases es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante” (...) (pp. 336-340. Citado en Tarcus, 2004: 100).

El Estado moderno es definido alternativamente, entonces, como:

“(U)na organización creada por la sociedad burguesa para defender las condiciones externas generales del modo de producción capitalista de producción (...). Una máquina esencialmente capitalista, es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo ideal” (“Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *Obras escogidas*, pp. 152-153, Tarcus, 2004: 99).

“(E)l reflejo en forma sintética de las necesidades económicas de clase que gobiernan las formas de producción” (“Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, Ibid, p. 104).

“(U)na junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (*Manifiesto del partido comunista*, 2001: 32).

“(U)n producto necesario de la base social de la que se ha originado” (“Contribución al problema de la vivienda”, en *Obras Escogidas*, pp. 635-638. Citado en Tarcus, 2004: 90-91).

En *La guerra civil en Francia*, una de las últimas obras de Marx, la definición se endurece aún más:

“(U)na máquina para la opresión de una clase por otra” (Prólogo de Engels a *La guerra civil en Francia*, Ibid., p. 107).

“(U)na fuerza pública organizada para la esclavización social y el despotismo de clase” (p. 354. Citado en Miliband, 1965: 63).

Pero para lograr la legitimidad requerida era necesario obtener la obediencia de los desposeídos. Rousseau remarca, entonces, que los ricos aseguran el consenso mediante la imposición del derecho como instancia de igualdad formal, mientras continúa existiendo la desigualdad real (Dotti, 1991: 37). Apelan, para ello, tal como sería luego analizado por Marx, a la idea de representación del interés común:

“(C)ada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, (...) a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (*La ideología Alemana*, 1962: 52).

“(P)recisamente en virtud de esta contradicción entre el interés común y el interés particular, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base de los vínculos existentes (...) Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide o su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general”. (...). Por otra parte, la lucha política de estos intereses particulares que constantemente y de modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés general ilusorio bajo la forma del Estado” (*La Ideología Alemana*: 34-37).

“Solamente así, colocándose por encima de los elementos especiales, se constituye el Estado como generalidad” (*La cuestión judía*, s/f: 62).

De este modo, afirma Marx, es como se oculta que en realidad se están defendiendo los intereses particulares de la clase propietaria de los medios de producción. En la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, por ejemplo, hace referencia a que el “estado representativo moderno” es una “mentira sancionada”, pues la clase no puede representar al todo o “pueblo”, a los “intereses generales”, sino que representa intereses particulares. De ahí su crítica al derecho como instancia meramente formal:

“El Estado constitucional es el Estado en que el interés estatal, en cuanto real de interés del pueblo, existe sólo formalmente” (citado en Rubel, 2004: 9).

Veamos ahora qué había dicho anteriormente Rousseau:

“(T)ras haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que armaba a todos uno contra otros, que les volvía tan onerosas sus posesiones como sus necesidades, y en la que nadie hallaba seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, (el rico) fácilmente **inventó razones especiosas para traerlos a su objetivo: Unámonos, les dijo, para proteger de la opresión a los débiles, contener a los ambiciosos, y a asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece. Instituyamos reglamentos de justicia y de paz con los que todos estén obligados a conformarse, que no hagan acepción de persona, y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne según leyes sabias, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en concordia eterna**” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 265).

Y ahora regresemos nuevamente a Marx:

“Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado por las relaciones de esta clase., como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal, (hacen) valer su voluntad en forma de ley, colocándola al mismo tiempo, por encima del capricho personal de cada uno de ellos” (*La Ideología Alemana*, 1962: 336-338).

“(P)recisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria (...)” (Ibíd. Citado en Rubel, 2004: 20).

La crítica de Rousseau a la constitución de las leyes y la propiedad privada se expresa, también, en otro pasaje del *Discurso sobre la desigualdad*:

“¿Qué mejor que las leyes para someter a todos los particulares a los mismos deberes mutuos, y defender a los débiles frente a la violencia de los ambiciosos? Pero, ¿quién no ve que estos, sacando ventaja de las preocupaciones mismas que se toman contra ellos, **aprovechan todo el valor de leyes** cuya autoridad desafían, y de las que **se sirven al aplastar al pueblo débil para quitarle el derecho de defenderse?** ¿Qué más útil que magistrados equitativos y atentos que velen por la seguridad de los ciudadanos (particulares), y les garanticen de la opresión? Pero ¿cómo impedir que estos magistrados no se tornen opresores ellos mismos y no abusen del poder que les confía, más de lo que abusarían aquellos a quienes impiden ellos usurparlo?” (Rousseau, 1996: 279).

Estas leyes, creadas por los ricos para su propio interés personal, hicieron de la fuerza un derecho legítimo para, de este modo, lograr la servidumbre del pueblo. Según Engels:

“(T)odas las formas sociales han necesitado la violencia para sostenerse (...). esa violencia, en su forma organizada, se llama Estado” (“Apéndice de Anti-Duhring”, pp. 337-338. Citado en Tarcus, 2004: 98).

Esta idea también había sido anticipada de una forma elocuente por Rousseau:

“El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber” (*Contrato Social*, 1995: 40).

“Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 266).

Para Marx el contrato que firman el proletariado y el capital finge ser un contrato libre entre hombres libres e iguales. Sin embargo, tanto la igualdad como la libertad son sólo formales. La primera, porque los capitalistas poseen los medios de producción, expropiada a los trabajadores. La segunda, debido a que el obrero no puede elegir libremente, sino que se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al capitalista para poder sobrevivir:

“(N)uestro obrero sale del proceso de producción en condiciones distintas a como entró. En el mercado se enfrentaba, como poseedor de su mercancía fuerza de trabajo, con otros poseedores de mercancías, uno entre tantos. El contrato por medio del cual vendía su fuerza de trabajo al capitalista demostraba (...) que disponía libremente de su persona. Cerrado el trato, se descubre que el obrero no es “ningún agente libre”, que el momento en que se le deja en libertad para vender su fuerza de trabajo es precisamente el momento en que se ve obligado a venderla y que su vampiro no cesa en su empeño “mientras quede un músculo, un tendón, una gota que chupar” (“El Capital”, pp. 223 y 240-241. Citado en Tarcus, 2004: 81).

Rousseau, nuevamente, ya había hecho alusión a esta cuestión mucho antes, señalando que el contrato entre poderosos y débiles es desigual e injusto, favoreciendo en su totalidad a los ricos:

“Resumamos en cuatro palabras el pacto social entre las dos clases: “Ud. tiene necesidad de mí porque soy rico y Ud. es pobre; estipulemos pues un acuerdo entre nosotros: yo permitiré que Ud. tenga el honor de servirme a condición de que Ud. me dé lo poco que le queda por la fatiga que me tomaré en darle órdenes” (“Principios de Economía política”. Citado en Dotti, 1991: 110).

“(El pacto) protege celosamente las inmensas propiedades del rico y apenas le deja al pobre gozar de la caña que se ha construido con sus manos. Las ventajas de la sociedad, ¿acaso no son todas para los pode-

rosos y los ricos?, ¿No son sólo estos quienes ocupan los cargos lucrativos?, ¿No se les reservan todas las gracias y exenciones? (...) Qué diferente es el cuadro del pobre! Cuanto más le debe la humanidad, más le niega la sociedad: todas las puertas se le cierran, aunque tenga el derecho de hacerlas abrir” (Ibíd., pp. 109-110).

Con estas aseveraciones se pone en evidencia la vigencia en la obra de Rousseau de una idea que resultaría crucial en el pensamiento marxista: la idea del conflicto antagónico, y por lo tanto, de la política, como inherente a la constitución y el mantenimiento de la sociedad (Castillo y Thwaites Rey, 1999). Luego de la división que realiza este autor entre la clase de los ricos y la clase de los pobres, que recuerda a la efectuada por Marx entre propietarios y no propietarios de los medios de producción, el pensador ginebrino recurre con insistencia a un vocablo de fuertes e ineludibles reminiscencias marxistas (dependencia, opresión, esclavitud, dominación, clases, enajenación, sujeción, poderosos, violencia, servidumbre, cadenas, sometimiento, fuerza) para desarrollar una crítica implacable a las instituciones liberal-democráticas, culpables de la dependencia y la desigualdad de los más desprotegidos frente a los sectores con más recursos. Según Rousseau, los ordenamientos políticos, astutamente proyectados por los ricos y poderosos, son impuestos a los pobres y débiles para mantenerlos sometidos y dependientes:

“Una de las grandes máximas de la sociedad es **inmolar siempre al más débil al más poderoso**. En estas estúpidas instituciones civiles el verdadero bien público y la verdadera justicia sin siempre sacrificadas a no sé qué orden aparente, en realidad destructivo de todo orden, y que **no hace más que agregar la sanción de la autoridad pública a la opresión del débil y la inquietud del fuerte**” (Ibíd., p. 117).

“(U)no de los vicios de las sociedades establecidas es que la dificultad de adquirir aumenta siempre en proporción a las necesidades, **y que todo lo superfluo que tienen los ricos, es lo que los pone en la condición de despojar a los pobres de lo necesario**” (“Fragmentos sobre las ciencias, las artes y el comercio”. Citado en Dotti, 1991: 58).

“Un miserable que por tener pan sustrae un escudo a un hombre sin sentimientos que reboza de oro, es un pillo que se lleva al patíbulo, mientras que honrosos ciudadanos **se abrevan con la sangre del artesano y del trabajador**” (Ibíd., p. 59).

“La tierra produce el alimentos para todos, pero es **la clase de los ricos** (...) la que **roba el pan de mis hijos**” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 118).

Marx y Engels lo resumen así:

“La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado” (*Manifiesto del partido comunista*, 2001: 44).

“(El capital) no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para explotarlo a su vez” (Ibíd., p. 49).

Pero los poderosos, dice Rousseau, no sólo oprimen al pueblo y lo hacen dependiente, sino que también lo esclavizan:

“(...) Todos nuestros actos no son otra cosa que **sujeción**, incomodidades y **violencia**. El hombre civilizado **nace, vive y muere en esclavitud**; al nacer lo cosen en una envoltura; cuando muere, le clavan dentro de un ataúd, y mientras tiene figura humana, **lo encadenan nuestras instituciones**” (*Emilio*, 1969: 13).

Este tipo de discurso, por supuesto, también encuentra semejanzas con el pensamiento de Marx, para quien:

“El poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina de despotismo de clase” (“La guerra civil en Francia”, pp. 539-542. Citado en Tarcus, 2004: 87).

“(E)l fin confesado (del Estado) es eternizar la dominación del capital y la esclavitud del trabajo” (“Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, pp. 160-161. Ibíd., p. 75).

“(E)ste desgarramiento, esta vileza, esta esclavitud de la sociedad civil, constituye el fundamento natural en que se basa el Estado moderno, lo mismo que la sociedad civil de la esclavitud constituía el fundamento sobre el que descansaba el Estado antiguo. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables” (Glosas críticas al artículo “El Rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano, Vorkwarts, 63, 7 de agosto de 1844. *Ibíd.* p. 67).

Según Marx, la dominación que ejerce capital se basa en el pago del salario básico para la subsistencia y reproducción del trabajador:

“(L)o que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensables para vivir y para perpetuar su linaje” (*Manifiesto del partido comunista*, 2001: 37).

Veamos ahora las similitudes con lo qué había afirmado Rousseau casi dos siglos antes:

“(C)uando las heredades se fueron incrementando en número y en extensión (...) los supernumerarios (...) vueltos pobres sin haber perdido nada (...) fueron **obligados a recibir o a arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos**, y de ahí comenzaron a nacer la **dominación** y la **servidumbre**, o la **violencia** y las rapiñas. Por su parte, **apenas conocieron los ricos el placer de dominar, despreciaron pronto todos los demás, y sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a otros nuevos, no pensaron más que en sojuzgar y someter a sus vecinos**” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 263).

“(E)n esta desigualdad monstruosa y forzada acontece necesariamente que la sensualidad de los ricos se deleita devorando la savia del pueblo y le vende a duras penas un pan seco y negro a cambio del sudor y al precio de la servidumbre” (Fragmentos sobre el lujo, el comercio y las artes. Citado en Dotti, 1991: 58-59).

Antes de regresar a las primeras obras de Rousseau, resulta interesante detenernos, en relación a este tema, en una frase perteneciente al *Contrato Social*, cuyo vocabulario, a pesar de haber sido escrito en otro contexto y otra época, es idéntico al que sería utilizado por Marx en sus textos. En él, Rousseau no sólo afirma que el hombre socializado se vuelve esclavo, lo que implica, por otro lado, una nueva definición del término que incluye también como esclavos a los sujetos libres, sino que añade, además, un concepto que sería varias veces abordado por Marx: la obligación del obrero de enajenarse para poder subsistir. Veamos qué dice la frase:

“Si un particular puede **enajenar su libertad y convertirse en esclavo** de un señor, ¿por qué no podrá un pueblo entero enajenar la suya y hacerse súbdito de una vez? Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación; mas detengámonos en la de enajenar. Enajenar es dar o vender. Ahora bien; **un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia**” (*Contrato Social*, 1995: 41-42).

Retomemos ahora en lo que estábamos. Dado que el pacto entre los ricos y los oprimidos es desigual e injusto, afirma Rousseau, el mismo carece de legitimidad:

“(S)ería difícil mostrar la validez de un contrato que sólo obligaría a una de las partes, en el que se pusiera todo de un lado y nada del otro, y que sólo se convirtiera en perjuicio de aquél que se compromete” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 272).

El pacto, entonces, se vuelve inicuo (Dotti, 1991: 37), pudiendo el pueblo renunciar a su dependencia¹⁰:

“(A)l no formarse los lazos de la servidumbre más que de la dependencia mutua de los hombres y de las necesidades recíprocas que los unen, es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en

¹⁰A pesar de su implicancia, la legitimación de la rebelión también se encuentra en autores insospechados de ser revolucionarios, como LOCKE (2000) y SIEYES (1973: 79-80).

situación de no poder prescindir de otro; situación que, por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo, y hace vana la ley del más fuerte” (Ibíd. pp. 246-247).

“(S)i el magistrado que tiene todo el poder en la mano y que se apropia de todas las ventajas del contrato tiene, con todo, derecho de renunciar a la autoridad, con mayor motivo el pueblo, que paga todos los errores de los jefes, debería tener el derecho de renunciar a la dependencia (...) Tan pronto como fueran (las leyes) destruidas, los magistrados cesarían de ser legítimos, el pueblo no estaría ya obligado a obedecerles, y como no habría sido el magistrado, sino la ley lo que habría constituido la esencia del Estado, cada cual volvería por derecho a su libertad natural” (Ibíd., pp. 276-277).

Rousseau llega incluso a legitimar el uso de la violencia como forma de rebelión ante la injusticia y la desigualdad de este orden despótico y esclavizado (Della Volpe, 1963: 35; Manent, 1990: 81):

“(E)l déspota sólo es amo durante el tiempo en que es el más fuerte, y tan pronto como se lo puede expulsar, no ha lugar a reclamar contra la violencia. La revuelta que termina por estrangular o destronar a un sultán es un acto tan jurídico como aquellos por los que él disponía la víspera de las vidas y los bienes de sus súbditos. Sólo la fuerza lo mantenía, sólo la fuerza lo derroca. Así, todo ocurre según el orden natural, y cualquier que pueda ser el resultado de estas cortas y florecientes revoluciones, nadie puede quejarse de la injusticia del otro, sino sólo de su propia imprudencia, o de su desgracia” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 284-285).

“(E)s fácil demostrar que **un esclavo que mata a su amo no peca contra la ley natural ni contra el derecho de gentes**” (Fragmentos sobre el lujo, el comercio y las artes. Citado en Dotti, 1991: 59).

Por otro lado, da un nuevo paso en este sentido, al ser el primer pensador, tras el intento legitimador de la monarquía absoluta por parte de Hobbes (2004), en advertir que el orden social se basa en una pura convención. De este modo, la invocación a Dios como fundamento de la dominación resulta ilegítima:

“No pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de la nación a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública. Esta razón sublime (...) (logra) arrastrar por la autoridad divina a aquellos a quienes no podría estremecer la prudencia humana” (J. J. Rousseau, *Contrato Social*, 1995: 74).

“(C)uánto horror tienen por las horribles máximas de los hombres sagrados (...) que para **sostener los presuntos derechos de Dios, es decir, sus intereses**, eran tanto menos avaros de la sangre humana cuanto que se jactaban de que la suya sería siempre respetada” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 190).

“El Estado no se forma ni por la fuerza ni por la voluntad de Dios. Es, en cambio, una **convención que se basa en el consentimiento**” (“Cartas desde la montaña”. Citado en Sanguinetti, 1968: 73-74).

“Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, **las convenciones como base de toda autoridad legítima** entre los hombres” (*Contrato Social*, 1995: 41).

El pensador ginebrino pretende mostrar, de este modo, que lo que se hace pasar por natural, en realidad es una construcción social¹¹. Este tipo de pensamiento, que remarca la voluntad personal y autónoma del hom-

¹¹ Esta tesis de la realidad como una construcción se manifiesta también en la idea de que no existen pensamientos a priori. ROUSSEAU, en el *Emilio* (1969: 38), dice al respecto: “Nacemos con capacidad para aprender, pero sin saber no conocer nada. El alma, encadenada en imperfectos y no bien formados órganos, ni siquiera tiene conciencia de su propia existencia”. Y también: “Antes de la edad de la razón, no es posible tener idea ninguna de los seres morales ni de las relaciones sociales” (p. 71). Esta crítica a todo fundamento lo asemeja al pensamiento de Marx, quien dirá, en contra del idealismo alemán, que “No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia; por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia (MARX, 1975).

bre libre y lo que hay de contingente y transitorio, frente a la sacralización como “natural” y eterna del estado de cosas presente (Dotti, 1991: 27 y ss.; Bloom, 1993: 534), es apropiado por el pensamiento marxista (Della Volpe, 1963; Sanguinetti, 1968: 26-27). Veamos qué dice Marx en *Miseria de la Filosofía*:

”Son aquellos hombres que, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. (Es así como) estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones (sociales, históricas) a las que sirven de expresión, más bien son productos históricos y transitorios. (Pero) para los burgueses las instituciones de la burguesía son naturales. Diciendo esto “los economistas pretenden que se trata de relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desarrolla las fuerzas productivas conforme a leyes naturales, independientes del influjo del tiempo. Son leyes eternas, son aquellas leyes que deben gobernar siempre la sociedad. Ha habido historia pero ahora no hay más. Ninguno de ellos comprende que la forma burguesa de producción es una forma histórica y transitoria como lo era la forma feudal” (citado en Della Volpe, 1963: 119-120).

“¿Qué más natural, entonces, que sobre las relaciones naturales en las cuales ese enorme mundo nuevo se ha desarrollado tan rápida, asombrosa y prósperamente, sean miradas (...) como las relaciones normales y eternas de la producción y el tráfico sociales? (...)” (“Grundrisse”, vol. 3, pp. 92-94. Citado en Tarcus, 2004: 79).

Y en otros textos, insiste:

“(Los capitalistas) os han hecho erigir en leyes eternas de la naturaleza y de la razón las relaciones sociales dimanadas de vuestro modo de producción y de propiedad” (*Manifiesto del partido comunista*, 2001: 52).

“(Los capitalistas) se representan la producción (...) como sujeta a leyes eternas independientes de la historia, ocasión en la cual las relaciones burguesas (de producción) son totalmente interpoladas como inmutables leyes naturales de la sociedad” (“Crítica de la economía política”. Citado en Tarcus, 2004: 126).

Veamos ahora qué había dicho Rousseau:

“Se comienza por buscar aquellas reglas que, en orden a la utilidad común, sería idóneo que los hombres conviniere entre sí, y luego **se da el nombre de ley natural a la colección de esas reglas sin más pruebas que el bien que resultaría de su práctica universal. He ahí, con toda seguridad, una manera muy cómoda de componer definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas por convenciones casi arbitrarias**” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 198).

La consecuencia que se deriva de ésto es que el pacto necesariamente es revocable:

“Por la naturaleza del contrato se vería que **no puede ser irrevocable**: porque si no hay poder superior que pueda ser garantía de la fidelidad de los contratantes, ni forzarles a cumplir sus compromisos recíprocos, las partes resultarían los únicos jueces en su propia causa y cada una de ellas tendría siempre derecho a renunciar al contrato tan pronto como creyera que el otro infringía las condiciones o cesaran éstas de convenirles” (Ibid., p. 276).

Observemos ahora la siguiente frase de Rousseau incluida en el *Discurso*:

“(L)as instituciones humanas parecen fundadas al primer golpe de vista **sobre montones de arena movediza** (...), sólo después de haberlas examinado de cerca, sólo después de haber apartado el polvo y la arena que rodean al **edificio**, se percibe **la base inquebrantable sobre la que se alza** (...)” (Ibid., p. 200).

Esta frase podría ser tranquilamente atribuida a Marx, e incluso la metáfora arquitectónica de la base sobre la que se alza el edificio de la sociedad, incorporada por este en el prefacio de la *Contribución a la Crítica de la*

Economía Política, es idéntica a la idea de que la base material determina lo jurídico y lo político¹². Si nos detenemos aquí, entonces, todo parece indicar que Rousseau era un “revolucionario marxista” en potencia. Sin embargo, lejos estaba este pensador de avalar ese tipo de pensamiento. Veamos, sino, cómo finaliza la frase, perteneciente al Prefacio del *Discurso*:

“(…) y se aprende a respetar sus fundamentos” (Ibíd.).

En una cita del mismo texto señala, además, que:

“En cuanto a los hombres semejantes a mí, cuyas pasiones han destruido para siempre la sencillez originaria, que no pueden ya alimentarse de hierba y de bellotas, ni prescindir de leyes ni de jefes (...) tratarán, mediante el ejercicio de las virtudes que se obligan a practicar aprendiendo a conocerlas, de merecer la recompensa eterna que por ello deben esperar; respetarán los sagrados lazos de las sociedades de que son miembros; amarán a sus semejantes y los servirán en todo cuanto puedan; obedecerán escrupulosamente las leyes y a los hombres que son sus autores y ministros, honrarán sobre todo a los príncipes sabios y buenos que sepan prevenir, curar o paliar ese tropel de abusos y de males siempre dispuestos a acuciarnos (...) pero no por eso despreciarán menos una constitución que sólo puede mantenerse con la ayuda de tantas personas respetables que son más a menudo deseadas que conseguidas, y de la cual, pese a todos sus cuidados, nacen siempre más calamidades reales que ventajas aparentes” (p. 316, nota 9).

Marx y Engels, como se sabe, lejos de justificar la permanencia del sistema, reivindicaban la violencia de la clase proletaria sobre la clase capitalista para derribar el orden social vigente en su conjunto:

“La violencia es la comadrona de toda sociedad” (“El Capital”, pp. 638-639. Citado en Tarcus, 2004: 82).

“Los comunistas (...) proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente” (*Manifiesto del partido comunista*: 2001: 77).

Rousseau, en cambio, rechaza tajantemente esa posibilidad:

“(De la propiedad) salieron las guerras nacionales, las batallas, los asesinatos, las represalias que hacen estremecerse a la naturaleza y chocan a la razón, y todos esos prejuicios horribles que sitúan en el rango de las virtudes al honor de derramar la sangre humana” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 267).

En efecto, la propiedad, a pesar de ser injusta y estar basada en una pura convención arbitraria, es inviolable, y jamás en el *Discurso*, y menos aun en obras posteriores, se expresará en favor de que sea eliminada:

“(A)l no ser el derecho de propiedad sino de convención y de institución humana, todo hombre puede disponer a su capricho de lo que posee; más no ocurre lo mismo con los dones esenciales de la naturaleza como la vida y la libertad, cuyo goce le está permitido a todos y cada uno y de los cuales es más dudoso que alguien tenga derecho a despojarse. 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 a la naturaleza y a la razón renunciar a ellas al precio que fuere”.

En el *Emilio*, por ejemplo, señalará que:

“(Le diré a) Emilio (...) “esto te pertenece” y, explicándole entonces este término de pertenencia, le hago conocer que ha gastado en este plantío su tiempo, su trabajo, su esfuerzo, finalmente su persona, que en esta tierra hay una cosa que es parte de él mismo, y que puede reclamar contra cualquiera, como pudiera sacar

¹² En ese famoso pasaje, MARX (1975) afirma que “en la producción social de su existencia, los hombres establecen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, que corresponden a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político y a la que corresponden formas determinadas de conciencia social”.

sus brazos de la mano de otro hombre que se le tuviera asido contra su voluntad, ¿quién me ha robado mi caudal?, ¿Quién me ha cogido mis habas?. El sentimiento primero de injusticia vierte en él su amargura acerca” (Rousseau, 1969: 84).

Y en *Principios de Economía política* será más tajante aún:

“(E)l derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos del ciudadano (...). La propiedad es el verdadero fundamento de la sociedad civil y la verdadera garantía de las obligaciones de los ciudadanos”. (...) “Su primera condición es que cada uno sea mantenido en el pacífico disfrute de lo que le pertenece (Citado en Dotti, 1991: 108-109).

Esta defensa del sistema contrasta fuertemente con la teoría marxista revolucionaria, para la cual la propiedad, siendo el fundamento del orden burgués, y por lo tanto, de la explotación del obrero, debe ser destruida por la fuerza y socializada:

“Para nosotros no se trata de reformar la propiedad privada, sino de abolirla; no se trata de paliar los antagonismos de clase, sino de abolir las clases, no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una nueva” (“Mensaje del Comité Central de la liga de Comunistas”. Citado en Miliband, 1965: 60-61).

“Los proletarios no tienen nada que salvaguardar, tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente” (*Manifiesto del partido comunista*, 2001: 43).

Como pudimos apreciar en el transcurso de estas páginas, existe una no desdeñable influencia de Rousseau sobre la obra de Marx y de Engels¹³. No obstante, queda muy claro, por lo que vimos recién, que el pensador ginebrino no era un revolucionario, ni mucho menos¹⁴. Si bien su obra quedará siempre tensada por la dureza de su discurso inicial¹⁵ (Ciriza, 2000: 83), en los textos posteriores al *Discurso sobre la desigualdad*, principalmente en el *Contrato Social*, su obra cumbre, el pensador ginebrino instituirá un orden en el que, con la excusa de la soberanía popular y la “auto-representación” de la voluntad general, se legitimará la propiedad privada y el derecho burgués¹⁶. Siguiendo el pensamiento marxista, podemos decir, entonces, que el Rous-

¹³ Incluso el propio MARX, en un pasaje hacia el final de su obra *La Cuestión Judía* (s/f: 30), cita un párrafo del *Contrato Social* de Rousseau en el que este autor rechaza la existencia de representantes políticos, para criticar a las instituciones liberales. En cuanto a Engels, su posición sobre Rousseau es contradictoria. Por un lado, afirma en *Anti Dühring*, que el *Contrato Social* se realizó como república democrática burguesa al colocar en primer plano la igualdad civil, mientras los proletarios siempre han luchado por la igualdad social y económica. Según Engels: “Lo que en realidad hay en la reivindicación proletaria de la igualdad es la reivindicación de la abolición, de la supresión de las clases”. Por otro lado, sin embargo, dice Engels que en el *Discurso sobre la Desigualdad* se observa un proceso de ideas idénticas como dos gotas de agua a las que se desarrollan en *El Capital* de Marx, e incluso, con toda una serie de los mismos giros dialécticos que Marx emplea, esto es, procesos antagónicos por su naturaleza y preñados de contradicciones (véase DELLA VOLPE, 1963: 74-75).

¹⁴ Según DELLA VOLPE (1963), en la frase “Todo consiste en moralizar al hombre natural para que pueda vivir como es debido en el regazo social” (Nueva Eloísa, V, 8, en p. 527), se expresaría la hipótesis de la “sociedad de libres e iguales, sin clases, o comunista en sentido estricto, que vuelve a formular para resolverlo” (Ibíd. p. 81). No obstante, nos parece una interpretación muy forzada. Más adecuado sería pensar que, en realidad, Rousseau sobreestimaba la importancia de la educación para lograr moralizar a los hombres y así evitar que sigan persiguiendo sus intereses particulares. Esto se expresa en varias citas: “No basta decir a los ciudadanos “Sed buenos!”, hay que enseñarles a serlo” y el ejemplo es “la primera lección al respecto (...) Formar ciudadanos no es asunto de un día: para tenerlos cuando serán hombres hay que instruirlos mientras son niños” (Fragmentos de Economía Política. Citado en DOTTI, 1991: 106-107). O estas otras de *Emilio*: “A las plantas las endereza el cultivo, y a los hombres la educación” (ROUSSEAU, 1969: 6), y “Todo cuanto nos falta al nacer, y cuanto necesitamos siendo adultos, se nos da por la educación” (Ibíd.).

¹⁵ En el *Contrato Social*, por ejemplo, ROUSSEAU (1995) dirá que “Bajo los malos gobiernos, esta igualdad (ante la ley) es exclusivamente aparente e ilusoria; sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado” (p. 56, nota 6).

¹⁶ De este modo, se genera una contradicción. “Por un lado, las leyes deben tender a corregir las desigualdades que se fundamentan en la fuerza. Por el otro, deben consagrar esa desigualdad puesto que las leyes aportan a la propiedad ese supletorio de fuer-

seu del *Contrato*, al excluir las diferencias de clase, efectúa una defensa de la “igualdad formal” o jurídica (igualdad ante la ley) por sobre la “igualdad real” o sustancial¹⁷, transformando al hombre en ciudadano egoísta y abstracto¹⁸, tal como Marx lo dirá después¹⁹ (Della Volpe, 1963: 18-19; Ciriza, 2000: 84).

Al margen de esto, queda finalmente por analizar un último lazo en común entre ambos autores. Si al comienzo del trabajo dijimos que Marx partía de la afirmación aristotélica del “Zoon politikón” y el Rousseau del *Discurso* lo hacía de un individualismo posesivo, pero ambos llegaban a iguales resultados, esto es, una socialización que hacía a los hombres dependientes y esclavos debido al establecimiento de la propiedad privada²⁰, ahora ambos llegan nuevamente a conclusiones similares. La diferencia, sin embargo, radica en que la conclusión que habían llegado en el primer momento era que la política era inherente a la constitución y mantenimiento del orden, mientras que ahora ambos coinciden, por distintos medios, en la exclusión de la política. Para explicar esta tesis pasemos a ver qué nos dice Rousseau. Según este autor, el *Contrato Social* hace prevalecer un cuerpo moral que se guía por una voluntad general armónica que actúa por sobre los intereses particulares:

“Como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía”. (...). (El pacto, entonces) se reduce a los siguientes términos: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo”. Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común y su voluntad” (*Contrato Social*, 1995: 47-49).

Si bien Rousseau acepta que existen intereses diferentes, ya que sin ello “la política dejaría de ser un arte” (Rousseau, 1995: 61, nota 2), y exige que todas las voluntades particulares sean tenidas en cuenta, aceptando que no siempre puede darse la unanimidad (Rousseau, 1995: 58, nota 1), las excluye, a su vez, del orden social. En su lugar, el único poder legítimo es el que se deriva de la indivisible voluntad general, expresión del bien común (Dotti, 1991: 39):

“Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, esta no tiene en cuenta sino el interés común, la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades parti-

zas de la cual la propiedad necesita naturalmente y tanto más la necesita la propiedad más extensa, la más desigual” (MANENT, 1990, op. cit., p. 177).

¹⁷ “Respecto a la igualdad no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto concierne al poder, que éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud de la categoría y de las leyes (...)” (*Contrato Social*, 1995: 83).

¹⁸ Refiriéndose al artículo 8 de la Constitución de 1793, que decía que “La igualdad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades”, MARX dirá: “Por medio del concepto de seguridad la sociedad civil no se eleva por encima de su egoísmo. La seguridad es más bien el seguro de su egoísmo. Así pues (...) la sociedad aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como restricción de su independencia original. El único vínculo que les mantiene juntos es la exigencia natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta” (*La Cuestión judía*, sff: 25).

¹⁹ Lo interesante de esto es que Rousseau tomó el camino inverso al de Marx, quien comenzó siendo un periodista burgués que escribía en la *Gaceta Renana* y decía que el Estado era el guardián del interés general de la sociedad y el derecho y la encarnación de la libertad (cfr. MILIBAND, 1965: 44), para ir extremando su discurso a medida que se alejaba del idealismo hegeliano. Rousseau, en cambio, comenzó con un discurso extremista (aunque no tanto para dar el salto que dará luego Marx), y lo fue moderando con el paso del tiempo.

²⁰ En el *Contrato*, contradiciéndose con lo expresado en el *Discurso*, ROUSSEAU (1995) afirmará que ignora cómo ocurrió este paso de la libertad natural a la esclavitud, aunque dice saber cómo legitimarlo (véanse pp. 37-38).

culares. Pero quitad de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y queda como suma de las diferencias la voluntad general” (*Contrato Social*, 1995: 60-61).

“(L)o que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une; porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que él impone a los demás: armonía admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad, que se ve desvanecerse en la discusión de todo negocio particular por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte” (Ibíd. p. 64).

“(S)ólo sobre este interés común debe ser gobernada la sociedad” (Ibíd. p. 57).

La política, entendida como la aceptación del disenso y, por lo tanto, de los intereses antagónicos, queda, de este modo, velada:

“Cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oposición: ya no reina la unanimidad en las voces; la voluntad general ya no es la voluntad de todos; se elevan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin discusión” (Ibíd. p. 134).

“Mientras más armonía revista en las asambleas, es decir, mientras más se acerca a la unanimidad en las opiniones, más domina la voluntad general; pero los debates largos, las discusiones, el tumulto, anuncian el ascendente de los intereses particulares y la decadencia del Estado” (Ibíd. p. 135).

“(C)uánta más celebridad exige el asunto debatido, más estrechas deben ser las diferencias de las opiniones, en las deliberaciones que es preciso terminar inmediatamente, la mayoría de un solo voto debe bastar” (Ibíd., p. 138).

Y en caso de que surjan disidencias, deben ser acalladas²¹:

“(Q)uienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo” (Ibíd., p. 51).

En la sociedad comunista de Marx y Engels, por su parte, los antagonismos de clase también desaparecen. No obstante, la diferencia radica en que en el orden pensado por Rousseau estos son “velados” por una voluntad general que iguala a los individuos apelando al carácter impersonal de la ley²² (Ciriza, 2000: 86; Gruner, 2000: 144 y 148), mientras que en el caso de Marx y Engels, los antagonismos desaparecen completamente al disolverse las clases sociales (Marx y Engels, 2001). De todas maneras, la consecuencia a la que arriban ambos es la misma, esto es, una sociedad en donde el poder inherente a toda relación social se esfuma. De este modo, las dos teorías coinciden en su pretensión de cumplir el viejo sueño de las “utopías consensualistas”, que también envolvió a teóricos como Platón, Hobbes, Locke y los ideólogos neoliberales con su sueño del “Fin de la historia”, de eliminar los conflictos constitutivos (Ranciere, 1996), y con ella, a la propia política²³, en pos de una pacificación definitiva entre los hombres²⁴ (Ciriza, 2000: 78 y 98-99). Veamos sino lo que dicen Marx y Engels:

²¹ Debe reconocerse, de todos modos, cierta ambigüedad en la noción de “voluntad general” del autor, ya que mientras en algunas ocasiones la define como la “suma de las voluntades individuales”, en otras lo define más bien como un “cuerpo” orgánico que debe hacerse presente en su conjunto (véase Rousseau, 1995).

²² “El encanto de Rousseau se deriva de su carácter de solución teórica que permite imaginar un orden social capaz de articular en forma simultánea el consenso y las tensiones inherentes a la defensa de los intereses particulares, sin que el individualismo se torne amenaza extrema y desemboque en la salvaje guerra de todos contra todos. El contrato ofrece una imagen de pacificación de las relaciones de los individuos entre sí que emana de la posibilidad de lateralización del conflicto, colocado en el origen de la constitución del pacto social, pero atenuado en la medida en que la necesaria sujeción a la ley, si no lo evita, al menos regula el abuso” (CIRIZA, 2001, op. cit. p. 78).

²³ De este modo, nos separamos de Dotti, quien considera que la primacía de la política es el hilo conductor de la teoría rousseauniana (véase DOTTI, 1991: 26).

“Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase (...) el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante, suprime con fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y por tanto, su propia dominación de clase. En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición de libre desenvolvimiento de todos” (*Manifiesto del Partido Comunista*, 2001: 58).

“La dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominiándolos (...)” (*La ideología Alemana*, 1962: 39).

3. Rousseau y el marxismo-leninismo

Las similitudes entre el marxismo y Rousseau parecerían terminar aquí. Della Volpe (1963: 18-19 y ss.), sin embargo, rescata también en el pensador ginebrino una “herencia positiva”, cuyas implicancias se harán sentir luego en el llamado marxismo “científico”. Según este autor, las ideas meritocráticas, y por lo tanto anti-igualitarias, que Rousseau defiende a lo largo de su obra, son las mismas que serían incorporadas por Marx cuando este afirma que en la etapa del socialismo, previa al comunismo, los productos son repartidos según el trabajo. Estas ideas serían aplicadas, a su vez, en la ex Unión Soviética (Della Volpe, 1963: 46-48), lo que nos remite también a la influencia que ejerció Rousseau sobre los socialismos “realmente existentes” y, específicamente, en el marxismo-leninismo, de donde proviene esta interpretación del marxismo.

Comencemos por analizar la primera tesis. Para ello, es importante tomar en cuenta que Rousseau no creía, en realidad, que los hombres en estado de naturaleza fueran completamente iguales. Afirmaba, en cambio, que existían dos tipos de desigualdades: una política y otra civil:

“Concibo en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física, porque se halla establecida por la naturaleza, y que consiste en la diferencia de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu, o del alma, otra, que se puede llamar desigualdad moral, o política, porque depende de una especie de convención, y se halla establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Consiste esta en los diferentes privilegios de que algunos gozan en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos que ellos, o incluso el de hacerse obedecer” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 205-206).

En este sentido, el estado de naturaleza no es de igualdad absoluta entre los hombres, sino que hay una desigualdad natural corriente. La consecuencia que se deriva de esto es una defensa explícita de la meritocracia en detrimento de la igualdad total entre los hombres (Della Volpe, 1963; Sanguinetti, 1968: 30; Dotti, 1991: 40).

²⁴ Esto es lo que CIRIZA (2001: 79) denomina las “escisiones del contrato”, es decir, los intentos de suturar los conflictos reales (las desigualdades basadas en la propiedad, la diferencia sexual y la raza) a partir de una igualdad abstracta que despolitiza y recorta las fuentes del conflicto social. Lo que omite, sin embargo, este autor es que la sutura de los conflictos sociales no sólo es propia de la teoría rousseauiana, sino que también se expresa en la propia sociedad comunista, basada en el “libre desenvolvimiento de los hombres”. En esta línea, véanse Heller (1986); Laclau y Mouffe (1987); Arias y Delfino (2008).

“La (igual distribución) de las riquezas no puede admitirse ni siquiera hipotéticamente, pues no está en la naturaleza de las cosas” (“Fragmentos sobre el lujo, el comercio y las artes”. Citado en Dotti, 1991: 58).

“La justicia distributiva se opondría incluso a esta igualdad rigurosa del Estado de naturaleza aun cuando fuera practicable en la sociedad civil, y como todos los miembros del Estado le deben servicios proporcionados a sus talentos y a sus fuerzas, los ciudadanos a su vez deben ser distinguidos y favorecidos en proporción a sus servicios” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 334, nota 19).

“El mérito y el talento son cualidades naturales puestas en acción” (Ibíd., p. 262).

“La desigualdad moral es contraria al derecho natural, siempre que no concurra en igual proporción con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, puesto que va manifiestamente contra la ley de la naturaleza, de cualquier forma que se la defina, el que un niño mande a un anciano (y) el que un imbécil guíe a un hombre sabio (...)” (Ibíd., p. 287).

No obstante, si bien reconoce la existencia de desigualdades naturales²⁵, Rousseau niega que tengan tanta influencia como se cree. En realidad, es la vida en sociedad, con la consiguiente explotación e injusticia, derivada de la división del trabajo, la que incrementa las desigualdades (Dotti, 1991: 34). Es por eso que en el *Discurso sobre la desigualdad*, señala que:

“Habiendo antiguos errores y prejuicios invertebrados que destruir, he creído que debía cavar hasta la raíz y mostrar en el cuadro de verdadero estado de naturaleza, cuan lejos está la desigualdad, incluso la natural, de tener en ese estado tanta realidad e influencia como pretenden nuestros escritores. En efecto, es fácil ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres, pasan por naturales muchas que son únicamente obras del hábito y de los diversos géneros de vida que los hombres adoptan en la sociedad (...). Si se compara la diversidad prodigiosa de educaciones y de géneros de vida que reúna en los diferentes órdenes del estado civil, con la sencillez y la uniformidad de la vida animal y salvaje, en la que todos se nutren de las mismas alimentos y viven de la misma manera y hacen exactamente las mismas cosas, se comprenderá cuan menos debe ser la diferencia de hombre a hombre en el estado de naturaleza que en el de la sociedad, y cuanta debe aumentar la desigualdad natural en la especie humana por la desigualdad de institución” (Rousseau, 1996: 245).

“El más fuerte hacía más labor; el más ingenioso hallaba medios para abreviar el trabajo, el campesino tenía más necesidad de hierro, o el forjador más necesidad de trigo y, trabajando lo mismo, el uno ganaba mucho mientras el otro apenas tenía para vivir. Así es como la desigualdad natural se despliega insensiblemente con la de combinación, y como las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias, se vuelven más sensibles, más permanentes en sus efectos y comienzan a influir en igual proporción sobre el destino de los particulares” (Ibíd., p. 261).

“Siendo por lo general la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal, las distinciones principales por las que miden en sociedad (...) entre esas cuatro clases de desigualdad (...) la riqueza es la última a la que se reducen a la postre, porque siendo la más inmediatamente útil al bienestar y la más fácil de comunicar, se sirven cómodamente de ellas para comprar todo lo demás” (Ibíd., p. 281).

Estas últimas citas, de base materialista, encuentran semejanzas con el pensamiento de Marx, para quien, como ya vimos, la economía (estructura) determina a la política (superestructura). Pero veamos ahora qué nos dice este autor sobre la igualdad que reinará en el socialismo. En primer lugar, es importante tener en cuenta que Marx nunca realizó una teoría amplia y sistemática del Estado (Miliband, 1965: 43; Castillo y Thwaites Rey, 1999: 29; Tarcus, 2004: 51; Arias y Delfino, 2008: 132). Sin embargo, en su *Crítica del Programa de Gotha*, uno de los pocos textos en los que toca el tema, el pensador alemán afirma que en el socialismo el obrero recibirá el “producto íntegro” o “completo del trabajo”. Una vez que los medios de producción pertenecen a toda la sociedad, cada miembro de la sociedad, al ejecutar una parte del “trabajo socialmente

²⁵ Esto se evidencia, además, en el hecho de que el modelo que defiende ardientemente en el *Discurso* es Ginebra (véase ROUSSEAU, 1996: 80-86), ciudad en la que existían diferentes clases de ciudadanos.

necesario”, obtiene de la sociedad un certificado que le acredita haber realizado tal o cual cantidad de trabajo. Por este certificado, recibe de los almacenes sociales de artículos de consumo la cantidad correspondiente de productos. Deducida la cantidad de trabajo que pasa al fondo social, cada obrero, por tanto, recibe de la sociedad lo que entrega a ésta (citado en Lenin, *El Estado y la revolución*, 1958: 458-459).

“Con igual trabajo y, por consiguiente, con igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, etc. para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual (...)” (“Crítica al Programa de Gotha”. Citado en Lenin, 1958: 459-460).

En esta “primera” fase, en la que, como bien expresa Della Volpe, Marx afirma que “Quien no trabaja, no come” y que “a igual cantidad de trabajo, igual cantidad de productos”, el derecho burgués continúa, ya que, como todo derecho, presupone la desigualdad:

“Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado” (Ibíd. p. 460).

No obstante, Marx incorpora una segunda fase, que denomina “fase superior de la sociedad comunista”, en donde el derecho burgués es suprimido y se logra una igualdad que deja de estar basada en la retribución de trabajo otorgada a la comunidad, es decir, en ideas meritocráticas, para situarse en una igualdad que se basa en las necesidades subjetivas:

“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: De cada cual según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades” (Ibíd. pp. 461-462).

De este modo, si bien es cierto que en el socialismo ruso “realmente existente” predominaron, como seña Della Volpe, las ideas meritocráticas defendidas por Rousseau y luego por Marx, no debe dejar de subrayarse que Marx no era del todo meritocrático, lo que se manifiesta en la transitoriedad que le asigna a la primera fase y en la defensa del igualitarismo total de riquezas que proclama en la segunda fase, o comunismo en sentido estricto, igualdad que a Rousseau, por otro lado, le parecería, por lo que vimos, execrable.

Dicho esto, analicemos ahora la segunda tesis que defiende Della Volpe. Según este autor, la idea de Rousseau de que la soberanía reside en el pueblo, con su consiguiente defensa del mandato popular, y su crítica al concepto de representación, así como su idea de un contrato social en el que cada uno no obedece sino a sí mismo y sigue siendo libre, fue aplicada también en el socialismo de la URSS, ya que el centralismo de los consejos de fábrica o soviets, al ser garantes de los bienes, la libertad y las propiedades del pueblo, funcionaría como instrumento de la voluntad popular y, por lo tanto, de la “igualdad universal”²⁶ (Della Volpe, 1963: 45-46 y ss.).

Para comenzar, veamos qué nos dice Rousseau. Este autor comienza distinguiendo entre soberanía popular y tiránica: un gobierno es popular cuando existe unidad entre “pueblo” y “jefes” y es “tiránico”, cuando “los

²⁶Otros autores, si bien coinciden en la influencia de este tipo de pensamiento sobre el comunismo, consideran, en cambio, que la organización partidaria soviética, al igual que la apropiación de su teoría que harían luego los jacobinos, están en la base de una concepción dictatorial de la voluntad general que puede atentar contra las libertades individuales (véanse SANGUINETTI, 1968: 30-31; MANENT, 1990: 179).

gobernadores y el pueblo tengan intereses distintos y, en consecuencia, voluntades diferentes” (“Economía política”. Citado en Sanguinetti, 1968: 48-9).

“La soberanía primera (la popular) es la de todo Estado en el que reina unidad de intereses y de voluntad entre el pueblo y los jefes; la otra (la tiránica), existirá necesariamente doquiera gobierno y pueblo tengan intereses diferentes y, en consecuencia, voluntades opuestas” (Ibíd. Citado en Dotti, 1991: 104).

A partir de allí, defiende el concepto de soberanía popular:

“El gobierno “legítimo o popular” es aquel “cuyo objeto es el bien del pueblo” (Ibíd.).

“La voz del pueblo es, efectivamente, la voz de Dios” (Ibíd., p. 103).

Esta soberanía, dice Rousseau, es inalienable²⁷:

“(N)o siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás” (*Contrato Social*, 1995: 57).

“(L)a autoridad suprema no puede ni modificarse ni enajenarse: limitarla es destruirla (...)” (Ibíd., p. 128).

No obstante, el pensador ginebrino era muy consciente que en sociedades con gran cantidad de población y gran densidad territorial es imposible que el “pueblo” delibere en su conjunto²⁸ (cfr. Manin, 1992), es por eso que en su obra cumbre, el *Contrato Social*, encuentra la solución en la firma de un pacto que protege la vida, la libertad y la propiedad de todos y en el que cada asociado ejerce el poder en un cuerpo que no obedece sino a sí mismo, por lo que sigue siendo libre como antes²⁹:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y siga siendo libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato Social” (Ibíd., pp. 47-48).

En otros textos también se manifiesta al respecto:

“Buscad los motivos que han llevado a los hombres, unidos por mutuas necesidades en la gran sociedad, a unirse más estrechamente en sociedades intermedias, y no hallaréis sino la de asegurar bienes, vida y libertad de cada miembro por la protección de todos” (“Economía política”. Citado en Sanguinetti, 1968: 49).

Según Della Volpe, los soviets, forma de gobierno entre el parlamentarismo burgués y la democracia directa, serían ese “cuerpo soberano-popular fuertemente unitario y tan dotado de autoridad como para impedir todo

²⁷ Como consecuencia de esto, dice Rousseau que “En el momento en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social se rompe, y todos los ciudadanos, al recobrar de derecho su libertad natural, se ven forzados, pero no obligados, a obedecer” (ROUSSEAU, 1995: 117, cfr. también pp. 130-131). En otra cita, sin embargo, afirma que “Es evidente que, si se tiene un mal gobierno, habrá que sufrirlo” (p. 107), lo que contradice lo anterior.

²⁸ “Cuántas cosas difíciles de reunir no supone este gobierno!. Primeramente, un Estado muy pequeño, en que el pueblo sea fácil de congregarse y en que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a los demás; en segundo lugar, una gran sencillez de costumbres, que evite multitud de cuestiones y de discusiones espinosas, además, mucha igualdad en las categorías y en la fortuna, sin la cual la igualdad no podría subsistir por largo tiempo en los derechos y en la autoridad (...)” (ROUSSEAU, 1995: 98; cfr. también p. 127). SIEYES (1973: 72), por su parte, también era consciente que los asociados son “demasiado numerosos” y están “dispersos en una superficie demasiado extensa para ejercitar fácilmente ellos mismos su voluntad común, (es por ello que) confían el ejercicio de esta porción de voluntad nacional, y por consiguiente, de poder, a algunos de entre ellos. No obstante, este pensador señala que la solución son los representantes, mientras que el Rousseau del *Contrato* rechaza esta opción.

²⁹ De este modo, el ginebrino realiza una síntesis de desigualdades que reconcilia a fin de cuentas las desigualdades inconciliables al comienzo, esto es, la igualdad natural de todos los hombres, con la desigualdad moral o política (cfr. DELLA VOLPE, 1963: 78; DOTTI, 1991).

movimiento centrífugo de individuos, grupos o clases parasitarias. De modo que cada uno de sus miembros, confiándose enteramente al cuerpo social protector de las posibilidades de todos, sin distinción, se encuentra libre, como antes y más que antes” (Della Volpe, 1963: 84).

Esta afirmación se relaciona con la defensa del mandato imperativo. Veamos qué dice Lenin:

“(Este sistema) sustituye el parlamentarismo venal y podrido de la sociedad burguesa por instituciones en las que la libertad de opinión y de discusión no degenera en engaño (...), pues aquí los parlamentarios tienen que trabajar ellos mismos (...), tienen que comprobar ellos mismos los resultados, tienen que responder directamente ante sus electores (...)” (*El Estado y la Revolución*, 1958: 417).

Esta idea del mandato imperativo ya había sido desarrollada por Rousseau:

“(L)os que pretenden que el acto por el cual el pueblo se somete a los jefes no es un contrato tienen mucha razón. Esto no es absolutamente nada más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder (...)” (*Contrato Social*, 1995: 88).

“En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad de cuerpo, propia al gobierno, muy subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana ha de ser siempre la dominante y la única regla única de todas las demás”³⁰ (Ibíd., p. 92).

“(L)os depositarios del poder ejecutivo no son los dueños del pueblo, sino sus servidores” (Ibíd., 130).

Veamos, sin embargo, como prosigue la frase anterior de Lenin:

“(...) Las instituciones representativas continúan (...) como división del trabajo legislativo y ejecutivo, como situación privilegiada para los diputados. Sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aún la democracia proletaria” (*El Estado y la revolución*, 1958: 417).

Rousseau también pregona la división entre trabajo legislativo y ejecutivo:

“Una vez establecido el poder legislativo se trata de establecer del mismo modo el poder ejecutivo; porque éste, que sólo opera por actos particulares, no siendo de la misma esencia que el otro, se halla, naturalmente, separado de él” (*Contrato Social*, 1995: 127).

Sin embargo, a lo largo del *Contrato Social*, y dada que la soberanía es inalienable, el ginebrino rechaza la existencia de instituciones representativas. Según señala, la soberanía es irrepresentable:

“La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada (...) Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada” (Ibíd., p. 125).

“(E)l soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo” (...) (Ibíd., p. 57).

“Es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a un superior, obligarse a obedecer a un señor es entregarse en plena libertad (...) El hecho de tener alguien la fuerza en sus manos, siendo siempre el sueño de la

³⁰ No obstante, dice ROUSSEAU (1995: 92), “Aunque el cuerpo artificial del gobierno sea obra de otro cuerpo artificial y no tenga más que algo como una vida subordinada, esto no impide que no pueda obrar con más o menos vigor o celeridad y gozar, por decirlo así, de una salud más o menos vigorosa (...) sin alejarse directamente del fin de su institución, puede apartarse en cierta medida de él, según el modo de estar constituidos”.

ejecución, equivale a dar el título de contrato al acto de un hombre que dijese al otro: “Doy a usted todos mis bienes a condición de que usted me entregue lo que le plazca” (Ibíd., p. 128).

“(V)osotros pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra (...) digo solamente las razones por las cuales los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes (...) En el instante en que un pueblo se da representantes ya no es libre, ya no existe” (Ibíd., pp. 126-127).

No obstante, veamos qué dice Rousseau inmediatamente después de esta última cita:

“Examinando todo bien, no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña” (Ibíd., p. 127).

Y en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* termina, finalmente, por aceptar cierta forma de representación³¹:

“El poder legislativo no puede actuar más que por diputación” (citado en el Prólogo al *Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 16).

4. Rousseau y la democracia

A pesar de las semejanzas que acabamos de observar, las ideas de Rousseau, principalmente en lo que refiere a su crítica a todo privilegio, su visión del orden social como una convención y la idea de soberanía popular y mandato imperativo deben situarse en su contexto histórico de crítica a los privilegios de nacimiento y de casta de la nobleza terrateniente de Francia³², así como de los sectores burgueses enriquecidos con los monopolios estatales y el proteccionismo mercantilista (Dotti, 1991: 32). Además, si bien encuentra semejanzas con el marxismo-leninismo³³, es más adecuada en una teoría democrática, pero no en el sentido de Della Volpe, ni tampoco en el sentido clásico del término, denostado por Rousseau en varias oportunidades³⁴, sino en relación a los componentes democrático-igualitarios (y en algunos casos, republicano-democráticos), dentro del orden capitalista. Esto es, en lo que corrientemente se denomina como el pensamiento progresista y/o humanista. Entre estos principios, se destaca la igualdad de los hombres ante la ley, los derechos imprescriptibles e inalienables, base de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y, principalmente, su crítica feroz a las desigualdades de la economía de mercado liberalismo, crítica vinculada a la defensa de los valores de la justicia social y la igualdad económica³⁵. A continuación, nos centraremos en el análisis de estos dos últimos elementos, que inscriben a Rousseau dentro de lo que se conoce como pensamiento socialdemócrata o de centroizquierda, por entender que mantienen intacta su vigencia en el mundo de hoy y resultan clave para emprender toda crítica progresista al orden vigente.

³¹No obstante, permaneciendo fiel a sus principios, recomienda en este texto la práctica del mandato imperativo (cfr. MANIN, 1992: 13).

³²Esta crítica se extenderá luego con SIEYES (1973).

³³Debe destacarse, no obstante, que en la práctica algunas ideas, como la de mandato imperativo, sólo existieron, y parcialmente, durante la primera fase del socialismo ruso. Con la llegada al poder de Stalin, en cambio, el partido-Estado se fue burocratizando e independizando cada vez más de sus bases hasta perder toda relación con la idea de mandato.

³⁴En el *Discurso* se refiere a la democracia directa del siguiente modo: “Habría huido sobre todo, por necesariamente mal gobernada, de una república en que el pueblo, creyendo poder prescindir de sus magistrados o no dejarles más que una autoridad precaria, se hubiera reservado imprudentemente la administración de los asuntos civiles y la ejecución de sus propias leyes, tal debió ser la grosera constitución de los primeros gobiernos al salir directamente del estado de naturaleza y tal fue también uno de los vicios que perdieron a la república de Atenas” (cfr. ROUSSEAU, 1996: 181).

³⁵En este marco se inscribe también su crítica a la esclavitud (cfr. ROUSSEAU, 1995 y 1996: 270-272) y su defensa de la libertad de expresión (ROUSSEAU, 1995: 135) y del medio ambiente sano (ROUSSEAU, 1996: 311).

Comenzando por la crítica a las desigualdades sociales, Rousseau señala:

“(U)na de las más importantes cuestiones de gobierno (es) prevenir la extrema desigualdad de las fortunas, quitando no los tesoros a sus propietarios sino los medios para acumularlos: no construyendo asilos para los pobres sino impidiendo a los ciudadanos de volverse tales” (“Principios de Economía política”. Citado en Dotti, 1991: 107).

“(L)o más necesario y tal vez más difícil en el gobierno es una severa integridad capaz de hacer justicia a todos y sobre todo de proteger al pobre contra la tiranía del rico. El más grande mal ya está hecho cuando hay pobres que deben ser defendidos y ricos que refrenar (...) Es pues una de las más importantes cuestiones del gobierno prevenir la extrema desigualdad de las fortunas (...) (Ibid., p. 109).

“(L)as pérdidas de los pobres son más difícilmente reparables que las de los ricos, y la dificultad en el poder adquisitivo crece en proporción a las necesidades. La nada, nada genera (...) el dinero es la cimiento del dinero y la primera moneda es, a veces, más difícil de ganar que el segundo millón” (Ibid., p. 110).

“Extraña y funesta situación en que las riquezas acumuladas facilitan siempre los medios para acumular otras mayores y en la que resulta imposible para el que nada posee adquirir algo; en la que el hombre de bien no tiene medios para escapar a la miseria; en la que los más bribones son los más honrados” (“Prefacio al Narciso”. Citado en Dotti, 1991: 62).

En el *Contrato Social* también hace referencia a la necesidad de evitar la extrema desigualdad:

“Que ningún ciudadano sea bastante opulento como para comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse, lo que supone, del lado de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y del lado de los pequeños, moderación de avaricia y de envidias” (Rousseau, 1995: 83).

“Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad a los extremos todo lo posible; no sufráis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común” (Ibid., p. 83, nota 13).

Para remediar esta situación, llega incluso a reclamar la necesidad de redistribuir la riqueza:

“Quien no tiene más que lo necesario, nada puede pagar; el impuesto de quien goza de lo superfluo puede llegar, en caso de necesidad, a cubrir todo lo que excede lo necesario (...) Es con semejantes impuestos, que alivian la pobreza y graban la riqueza, que hay que prevenir el incremento continuo de la desigualdad de fortunas, el sometimiento a los ricos de una multitud de trabajadores y de sirvientes inútiles (y) el multiplicarse de ociosos en las ciudades (...)” (“Principios de Economía Política”. Citado en Dotti, 1991: 109-110).

En cuanto a su crítica a la economía de mercado de matriz iluminista, antecedente del liberalismo económico, se engloba dentro de la que le confiere a lo que actualmente se conoce como la “sociedad de consumo”. Si bien es cierto que esta crítica en su época le da un cariz conservador contrarrevolucionario, y que en realidad expresa cierta nostalgia del orden tradicional y de la sencillez de costumbres de antaño³⁶, creemos que es sumamente útil y aplicable a la actualidad, donde predomina el consumismo desenfrenado y la apología del hedonismo y el individualismo que pregona el “pensamiento único” neoliberal a nivel planetario (García Delgado, 1994; Lipovetsky, 2000; Bauman, 2003).

Según Rousseau, el origen de esta situación, como toda su obra, es producto de la socialización histórica:

³⁶ Este “afán de satisfacer hasta las menores necesidades corporales y de proveer a las pequeñas comodidades de la vida” sería también una de las preocupaciones que aquejaron a Tocqueville. La diferencia, sin embargo, radica en que Rousseau sentía nostalgia por las antiguas repúblicas, mientras que Tocqueville lo hacía por las sociedades aristocráticas (véase TOCQUEVILLE, 1999: 112).

"(Los hombres) se acostumbran a considerar diferentes objetos y a hacer comparaciones; adquieren insensiblemente ideas de mérito y de belleza que producen sentimientos de preferencia (...)" (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 255).

Como consecuencia de esta socialización, los hombres comienzan a compararse y a competir entre sí y desean distinguirse sobre los demás. En ese contexto, buscan ser estimados y considerados por sus semejantes tanto como cada uno de ellos se estima a sí mismo (Manent, 1990: 163; Bloom, 1993: 530 y 535):

"Todos comenzaban a mirar a los demás y a querer ser mirados uno mismo, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba el mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, por el otro, la vergüenza y la envidia" (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 256).

"¿Cuál es el ánimo mezquino al que nunca inflamó esta idea y que en su orgullo no dijo alguna vez?: ¡A cuántos voy dejando atrás! ¡A cuántos puedo pasar aun!, ¿Por qué ha de adelantarse a mí un igual al mío?" (*Emilio*, 1969: 39).

Esta apreciación es particularmente relevante en la época actual, donde la distinción se expresa en el consumo³⁷. El mismo adquiere una dimensión valorativa cada vez mayor, lo que lleva a un círculo vicioso de consumo desenfrenado de mercancías innecesarias³⁸:

"El lujo, imposible de prevenir en hombres ávidos de sus comodidades y de la consideración de los demás, remata al punto el mal que las sociedades han comenzado, y so pretexto de hacer vivir a los pobres, que no había por qué crear, empobrece todo el resto" (Ibíd., pp. 313-314, nota 9).

"Se ha de distinguir escrupulosamente la verdadera necesidad, la necesidad natural, de la del antojo que empieza a nacer, o de lo que sólo procede de la superabundancia de vida" (*Emilio*, 1969: 67).

"Todos los animales tienen juntamente las facultades necesarias para conservarse, sólo el hombre los posee superfluos" (Ibíd., p. 60).

Rousseau se anticipa con una vigencia que sorprende al auge actual de los comerciales y el incentivo a "crear" deseos de mercancías que no requerimos para ser felices, a pesar de que el hombre del pasado nunca necesitó esos productos para llegar a serlo:

"(E)l objeto que al principio parecía al alcance de la mano, huye con una velocidad que no podemos seguir, y cuando queremos cogerlo se transforma y se presenta a mucha distancia de nosotros (...). Cuanto más corremos tras la felicidad, más se aparta de nosotros. Por el contrario, cuanto más inmediato a su condición natural se ha quedado el hombre, menor es su diferencia entre sus facultades y sus deseos y, por consiguiente, está menos distante de ser feliz" (Ibíd.).

"El mundo real tiene límites, el imaginario es infinito" (Ibíd. p. 61).

³⁷ En la sociedad de consumo los bienes son entendidos como "valores de signos". Esto significa que los consumidores, término que reemplaza al de ciudadanos, demandan una cada vez mayor cantidad de productos no porque los necesiten, sino como un signo de "distinción" que provoque envidia en los demás. Sobre este tema, véase BOURDIEU (1999). Hemos trabajado también este particular en Fair (2008a, 2008b).

³⁸ En palabras de Bauman, se genera un "código de consumo", incentivado por la superpotencia imperial, que lleva a considerar al mundo como un depósito de potenciales objetos de consumo; siguiendo sus preceptos, alienta la búsqueda de satisfacciones e induce a los individuos a creer que dar satisfacción a sus deseos es la regla que debe orientar sus elecciones y el criterio regente de una vida válida y exitosa. De este modo, y pese a que la sociedad de consumo suele hablar de una mayor libertad, no hay posibilidad de elegir, las conductas que promueve el código son conductas que los individuos se ven "obligados" a adoptar. Sin embargo, Bauman observa que esta visión de ausencia de alternativas, lejos de verse como tiránica, "subyace tras una sensación de seguridad y cotidianeidad que resulta, en general, gratificante". De esta manera, se constituye en la defensa más confiable de la este tipo de sociedad (BAUMAN, 2003: 84-88).

En la actualidad, observa tempranamente Rousseau, todo gira alrededor del comercio y el interés propio. Al igual que luego lo haría Marx, critica la base de lo que se conoce como el pensamiento liberal, esto es, la idea de que los “vicios privados son virtudes públicas” o, en otras palabras, que la búsqueda del interés individual, por medio de lo que Adam Smith denomina la “mano invisible” del mercado, lleva inexorablemente al interés común:

“Habrá excesos proscriptos, vicios deshonorados, pero otros serán condecorados con el nombre de virtudes. (...). Así es como nos hemos vuelto gente de bien” (“Fragmento sobre el lujo, las ciencias y las artes”. Citado en Dotti, 1991: 151).

Se trata de un mundo en el que la traición, el engaño, la falsedad y la desconsideración del semejante resultan condición indispensables para volverse hombres respetables y de bien:

“(Q)ué maravilloso es haber puesto a los hombres en la imposibilidad de vivir entre sí sin esquivarse, ocupar el lugar del otro, engañarse, traicionarse, destruirse mutuamente! Ahora debemos cuidar de no dejarnos ver tal cual somos: pues (...) no hay más medios para triunfar que engañar o perjudicar a toda la gente. Esta es la fuente funesta de las violencias, las traiciones, las pérdidas y todos los horrores que exige necesariamente un estado de cosas donde cada uno, fingiendo trabajar para la fortuna o reputación de los demás, busca solamente poner la propia por encima y a costa de ellos. ¿Qué hemos ganado con esto? Mucha charlatanería, muchos ricos y muchos sutiles elucubradores, es decir, enemigos de la virtud y del sentido común. Su contrapartida es que (...) la masa se arrastra en la miseria, todos son esclavos del vicio (...). Extraña y funesta situación en que las riquezas acumuladas facilitan siempre los medios para acumular otras mayores y en la que resulta imposible para el que nada posee adquirir algo: en la que el hombre de bien no tiene medios para escapar a la miseria; en la que los más bribones son los más honrados y en la que es absolutamente necesario renunciar a la virtud para volverse una persona “respetable” (“Prefacio al Narciso”. Citado en Dotti, 1991: 61-62).

La consecuencia es una sociedad individualista³⁹, donde la competitividad y el “sálvese quien pueda” resultan los valores predominantes⁴⁰ (Manent, 1990: 163-164):

“Cuánto ejercita y compara los talentos y las fuerzas este deseo universal de reputación, de honores y de preferencias que nos devora a todos, cuánto excita y multiplica las pasiones, y cuántos reveses, éxitos y catástrofes de toda especie causa haciendo a todos los hombres competidores, rivales, o mejor, enemigos (...). Es a ese afán por hacer hablar de uno, a ese furor por distinguirse que nos tiene casi siempre fuera de nosotros mismos, al que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios (...) Si se ve a un puñado de poderosos y de ricos en el pináculo de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la obscuridad y en la miseria, es porque los primeros sólo estiman las cosas de que gozan en la medida en que los otros están privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejara de ser miserable” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 282).

“(D)e libre e independiente que era antes el hombre, helo ahí sometido por una multitud de nuevas necesidades, por así decir, a toda la naturaleza, y sobre todo a sus semejantes de los que se hace esclavo en cierto sentido, incluso aunque se vuelva su amo (...). Es preciso, por tanto, que trate constantemente de interesarlos en su suerte y de hacerles encontrar, en realidad o en apariencia, beneficio propio trabajando por el suyo: lo cual le hace trapacero y artificiosos con unos, imperioso y duro con otros, y le pone en la necesidad de

³⁹ Alexis de Tocqueville fue uno de los primeros, sino el primero en acuñar el término individualismo, al que definía como “un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande” (véase TOCQUEVILLE, 1999: 89).

⁴⁰ “Estas sociedades no sólo contienen gran número de ciudadanos independientes; hay, además, una masa de hombres que, recién llegados a la independencia, se embriagan con su nuevo poder, confían presuntuosamente en sus propias fuerzas y, convencidos de que en adelante ya no tendrán que solicitar la ayuda de sus semejantes, muestran claramente que no se ocupan sino de sí mismos” (Ibíd., op. cit. p. 91).

abusar de todos aquellos que necesita cuando no puede hacerse temer y cuando no redundan en interés propio servirlos con utilidad. Finalmente, la ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás, inspiran a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, tanto más peligrosa cuanto que para hacer su jugada con mayor seguridad adopta a menudo la máscara de la benevolencia; en una palabra, competencia y rivalidad por un lado, por otro oposición de intereses y siempre el oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro” (*Discurso sobre la desigualdad*, 1996: 262-263).

“Que admiren cuanto quieran la sociedad humana, no será por ello menos cierto que necesariamente conduce a los hombres a odiarse entre sí en la medida en que sus intereses se cruzan, a prestarse mutuamente servicios aparentes y a hacerse en la práctica todos los males imaginables” (Ibid., p. 309, nota 9).

Todos se comportan igual, nadie quiere parecer diferente al “rebaño”. La sociedad, entonces, termina por uniformizarse culturalmente (Borón, 1999: 225):

“Sin cesar la conveniencia ordena, sin cesar se siguen los usos, nunca el genio propio. Nadie se atreve a parecer lo que no es y en esta coacción perpetua, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, puestos en los mismos circunstancias, harán todos las mismas cosas si motivos más poderosos no los apartan de ello (...). No más amistades sinceras, no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, el odio, la traición se ocultaban sin cesar bajo ese velo uniforme y pérfido de cortesanía (...) que debemos a las luces de nuestro siglo” (“Fragmentos sobre el lujo, las ciencias y las artes”. Citado en Dotti, 1991: 151).

La llamada “sociedad de consumo” establece el predominio de la “libertad moderna”, es decir, la búsqueda de individualidad y de no interferencia del Estado sobre los asuntos privados, por sobre la “libertad de los antiguos”, que fomentaba la autonomía para actuar (Bauman, 2003). Esta situación es señalada por Rousseau, quien conecta, al igual que lo haría también Marx⁴¹, la libertad moderna con la apatía política⁴², “expresión de abandono de una comunidad autorrealizadora que es a su vez metáfora de una unidad incomprensiblemente perdida”⁴³ (Bejar, 2000: 107):

“(Los modernos están) ocupados siempre de sus intereses privados, su trabajo, su tráfago, su ganancia, son gentes para los que la propia libertad no es más que un medio de adquirir sin obstáculo y de poseer con seguridad (Letras escritas de la montaña, parte II, carta IX, Obras completas, p. 100. Ibid., p. 106).

Los antiguos, en cambio, tenían valores diferentes a los actuales, lo que explica su añoranza de aquella época (Wollin, 1974; Bloom, 1993: 531; Bejar, 2000: 99):

⁴¹ “El atomismo en que la sociedad se hunde con su acto político se deriva, necesariamente, del hecho de que la comunidad, la esencia comunista dentro de la que el individuo existe, es la sociedad civil separada del Estado (...). Su existencia como ciudadano (es) situada fuera de su existencia común y, por lo tanto, (es) una existencia puramente individual” (...) (“Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, pp. 384-392. Citado en TARCUS, 2004: 60).

⁴² “Preocupados únicamente en hacer fortuna, no advierten el estrecho lazo que une la fortuna particular de cada uno de ellos con la prosperidad de todos. No es preciso arrancar a tales ciudadanos los derechos que poseen; ellos mismos los dejan escapar. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su actividad. Si se trata de elegir a sus representantes, de prestar ayuda a la autoridad, de tratar en común la cosa pública, les falta tiempo; no pueden malgastar ese tiempo precioso en trabajos inútiles, en ocupaciones aptas para gentes ociosas, pero impropias de hombres graves y ocupados con los intereses serios de la vida” (TOCQUEVILLE, op. cit., pp. 121-122).

⁴³ Esta autora señala, sin embargo, que en sus últimos años Rousseau abandona la virtud y defiende un “modelo íntimo” que encuentra la seguridad en la quietud (BEJAR, 2000: 108-111). Ciriza, por su parte, coincide con esta apreciación, y agrega que tal vez los avatares de su biografía permitan explicar en alguna manera las razones de su rechazo a la vida social. Entre ellas, su inestable situación en el mundo de las letras y los malentendidos constantes con los enciclopedistas, así como sus vínculos con las mujeres (CIRIZA, 2000: 81-82 y 96). SANGUINETTI (1968: 97), finalmente, menciona sobre este tema que Rousseau tenía un delirio persecutorio.

“Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud, los nuestros no hablan más que de comercio y de dinero (...). (Estos) evalúan a los hombres como a rebaños de ganado. Según ellos, un hombre no le vale al Estado más que el consumo que le hace” (“Fragmentos sobre el lujo, las ciencias y las artes”. Citado en Dotti, 1991: 163).

Si bien Rousseau termina exigiendo un retorno mítico a la sencillez del mundo Antiguo (Kersfeld, 2000), este tipo de pensamiento, como se puede apreciar en su feroz crítica a la economía de mercado y los valores de consumismo hedonista de la actualidad, resulta, al mismo tiempo, sumamente pertinente no sólo para dar cuenta de las características que definen a los nuevos tiempos actuales, sino también para iniciar una fuerte crítica a estos valores universalmente aceptados, una crítica humanista que permita pensar nuevas alternativas que promuevan la solidaridad social y el respeto a los semejantes.

5. Conclusiones

En el transcurso de este trabajo realizamos una recorrida sobre el pensamiento progresista presente en la obra de Jean Jacques Rousseau. Desde un enfoque de análisis discursivo, abordamos sus implicancias teórico-prácticas sobre la obra de Marx y Engels, el marxismo-leninismo y lo que denominamos las ideas democrático-igualitarias. En relación al primer punto, pudimos apreciar importantes relaciones entre ambos autores. En particular, señalamos las críticas a la propiedad privada y al derecho y la idea de que la sociedad está dividida en clases antagónicas y dependientes. Esto lo relacionamos, además, con la importancia que ambos le asignan al conflicto, y por lo tanto, a la política, como inherente a la constitución y mantenimiento del orden social. No obstante, indicamos, también, que tanto Rousseau, como Marx y Engels, terminan eliminando, si bien por distintos medios, a la propia política. Por último, la confrontación entre los dos autores nos permitió dar cuenta de una innegable similitud en el vocabulario de ambos, revelado en conceptos como propiedad, usurpación, dependencia, opresión, esclavitud, dominación, clases, enajenación, sujeción, poderosos, violencia, servidumbre, cadenas, sometimiento, fuerza. Esto nos permite concluir que, al menos en parte, Rousseau ejerció cierta influencia en la obra de estos autores. En lo que refiere específicamente a las influencias del ginebrino sobre el marxismo-leninismo “realmente existente” de la ex URSS, también pudimos apreciar cierta relación, principalmente en la defensa de las ideas meritocráticas, el modelo de gobierno opuesto tanto al parlamentarismo como a la democracia directa y la idea de mandato imperativo. Finalmente, en cuanto a las implicancias de la obra de Rousseau en las ideas democrático-igualitarias, el análisis de su crítica a la desigualdad económica y su feroz rechazo a la economía de mercado de matriz iluminista y a los valores consumistas e individualistas que ya comenzaban a hacerse manifiestos en aquella época, nos permitió observar la vigencia indudable de la que goza el pensamiento de Rousseau en la actualidad. Esto no hace más que confirmar porqué este autor continúa siendo, indiscutiblemente, un clásico de las ciencias sociales.

Bibliografía

- Arias, Cora C. y Delfino, Paula: “Humanismo y revolución. Reflexiones acerca del proyecto utópico marxista”, en R. Forster (comp.), *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Altamira, Bs. As., 2008, pp. 125-141.
- Barbier, Maurice: “La génesis del Estado moderno en Marx”, en H. Tarcus (comp.), *Marx y el Estado*, Selección de textos de Carlos Marx y Federico Engels para la cátedra “Teorías sociológicas del Estado”, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, mimeo, 2004.
- Bauman, Zygmunt: *En busca de la política*, FCE, Bs. As., 2003.

- Bejar, Helena: *El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Bloom, Alain: "Jean Jacques Rousseau", en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Borón, Atilio: "Pensamiento único" y resignación política: los límites de una falsa coartada", en A. Borón, J. Gambina y N. Minsburg (comps.), *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, CLACSO, Bs. As., 1999.
- Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1999.
- Ciriza, Alejandra: "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad", en A. Borón (comp.), *La filosofía política moderna*, CLACSO-EUDEBA, Bs. As., 2000, pp. 79-109.
- Della Volpe, Galvano: *Rousseau y Marx*, Platina, Bs. As., 1963.
- Dotti, Jorge: *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Centro editor de América latina, Bs. As., 1991.
- Castillo, José y Thwaites Rey, Mabel: "El Estado en el manifiesto comunista: las huellas de la concepción instrumentalista", en *Revista Doxa*, Año IX, N° 19, 1999.
- Chevallier, Jean Jacques: *Los grandes textos políticos: desde Maquiavelo a nuestros días*, Aguilar, Bs. As., 1974
- Fair, Hernán, "La globalización neoliberal. Transformaciones y efectos de un discurso hegemónico", en *Kairos*, Vol. 12, N°21, Universidad Nacional de San Luis (UNSL), 2008. Disponible en línea en <http://www.revistakairos.org/k21-archivos/Fair.pdf>
- Fair, Hernán, "El Discurso del Capitalismo y el nuevo contrato narcisista de la posmodernidad", en *Psikeba. Revista de psicoanálisis y estudios culturales*, Vol. 3, N°8, 2008 (en prensa).
- García Delgado, Daniel: *El cambio de relaciones Estado-sociedad en el proceso de modernización en Argentina*, Instituto de investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, mimeo., 1994.
- Gruner, Eduardo: "El Estado: pasión de multitudes", en A. Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO-EUDEBA, Bs. As., 2000, pp. 143-162.
- Heller, Agnes: "Las necesidades radicales", en *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1986.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Libertador. Bs. As., 2004
- Kerssfield, Daniel: "Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad", en A. Borón (comp.), *La filosofía política moderna*, CLACSO-EUDEBA, Bs. As., 2001, pp. 401-411.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Bs. As., FCE., 1987.
- Lenin, Vladimir: "El Estado y la Revolución", en *Obras completas*, tomo XXV (junio-septiembre de 1917), Cartago, Bs. As., 1958.
- Lipovetsky, Gilles: "Espacio público y espacio privado en la era posmoderna", en B. Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad: Caracas, 2000.
- Locke, John: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2000.
- Manent, Pierre: *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Bs. As., 1990.
- Manin, Bernard: "Metamorfosis de la representación", en *¿Qué queda de la representación política?*, M. Dos Santos y F. Calderón (comps.), Nueva Sociedad, Caracas, 1992.
- Marx, Karl: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1962.
- Marx, Karl: *Prefacio a la contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, 1975.
- Marx, Karl: *La cuestión judía*, Papeles de confrontación, s/f.
- Marx, Karl y Engels, Frederick: *Manifiesto del partido comunista*, CS ediciones, Bs. As., 2001.

- Miliband, Ralph: "Marx y el Estado", en H. Tarcus (comp.), *Debates sobre el Estado capitalista*, Imago Mundi, Bs. As., 1965.
- O'Donnell, Guillermo: "Rendición de cuentas horizontal y nuevas poliarquías", en Revista *Nueva Sociedad*, N° 152, Caracas, 1998.
- Ranciere, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1996.
- Rousseau, Jean Jacques: *Emilio o la educación*, Biblioteca básica universal, Centro editor de América Latina, Bs. As., 1969.
- Rousseau, Jean Jacques: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1996.
- Rousseau, Jean Jacques: *Contrato Social*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1995.
- Rubel, Maximilien: "El Estado visto por Karl Marx", en H. Tarcus (comp.), *Marx y el Estado*, Selección de textos de Carlos Marx y Federico Engels para la cátedra "Teorías sociológicas del Estado", Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, mimeo, s/f.
- Sanguinetti, Horacio: *Rousseau. Su pensamiento político*, Centro editor de América Latina, Bs. As., 1968.
- Sartori, Giovanni: *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid., 1962
- Sieyes, Emmanuel: *¿Qué es el Tercer Estado?*, Aguilar, Bs. As., 1973.
- Tarcus, Horacio: "Marx y el Estado", Selección de textos de Carlos Marx y Federico Engels para la cátedra "Teorías sociológicas del Estado", Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, mimeo, 2004.
- Tocqueville, Alexis de: *La democracia en América*, Tomo 2, Alianza, Madrid, 1999.
- Touraine, Alain: *¿Qué es la democracia?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Wollin, Sheldon: *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs. As., 1974