

Rousseau y la nostalgia: la política como estética y liberación

Martínez González, Víctor Hugo

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Martínez González, V. H. (2005). Rousseau y la nostalgia: la política como estética y liberación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 47(195), 15-30. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2005.195.42497>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

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

Rousseau y la nostalgia: La política como estética y liberación

Víctor Hugo Martínez*

Resumen

En este artículo, el autor analiza qué es la política para Rousseau basado en la hipótesis de que la política roussoniana tiene un espíritu nostálgico y liberador. Enemigo de la modernidad que avasalla la tradición comunitaria, Rousseau propone una política estética para perfeccionar al individuo. Nostálgico, su concepto de la política es atractivo, pero problemático por su idealización.

Abstract

In his article, the author analyses what is politics for Rousseau based on the hypothesis that the Rousseauian politics has a nostalgic and liberating spirit. Enemy of the modernity that subjugate the community tradition, Rousseau proposes an aesthetic politics to make perfect the human being. His nostalgic concept of politics is attractive, but problematic because of its idealization.

Palabras clave: Juan Jacobo Rousseau, política, nostalgia, modernidad, democracia

* Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva s/n, Edificio E, Ciudad Universitaria, México, 04510.

Hay tanto siempre que
no llega nunca
Quiero creer que estoy volviendo.

Mario Benedetti

Introducción

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), autor que creyó poseer dones únicos para procurar la felicidad humana, fue, según Robespierre, "el hombre al que se debe la saludable mejoría de nuestra moral, costumbres, leyes, sentimientos y hábitos"¹. Sujeto de halagos, Rousseau cosechó también furiosos ataques: "era falaz, vanidoso como Satán, desagradecido, cruel, hipócrita y lleno de malevolencia"². Ambiguo en su vida personal y en las opiniones de sus contemporáneos, Rousseau generó una obra tan hermosa como paradójica: enemigo íntimo del curso de la modernidad a costa de la tradición, resultaría, sin embargo, más moderno que nadie.

Las contradicciones roussonianas suelen producir en el plano político interpretaciones antagónicas. De demócrata radical hasta totalitario, el arco iris de sus lecturas tiene muchos colores, pero tal vez un mismo tono: la nostalgia por una concepción estética y liberadora de la política que la modernidad avasalla. Su *Contrato Social* (modelo prescriptivo de la convivencia justa), su *Emilio* (reclamo a los artificios de la civilización y el progreso), sus *Confesiones* (presentación de sí mismo y de su rechazo a la Ilustración por no sanar los males de la sociedad) y su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (alegato contra el egoísmo y la propiedad privada) comparten este sello tan singular.

Defensor de la naturaleza, la percepción poética, el sentido comunitario y de un pacto social en el que "ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro"³; placentero y a la vez difícil de leer por su recurrencia al *imperativo metafórico*, Rousseau le imprimió un sello tan especial a lo

¹ Joan Macdonald, *Rousseau and the French Revolution*, Londres, George Allen & Unwin Ltd. 1965.

² Denis Diderot en Paul Johnson, "Jean-Jacques Rousseau", en Paul Johnson, *Intelectuales*, Vergara, Buenos Aires, 2000.

³ Juan Jacobo Rousseau, *El Contrato Social*, Barcelona, Altaza, 1993, p. 51

político que ante las preguntas canónicas de la filosofía política, ¿qué es y qué puede esperarse de la política?, el francés respondió siempre en clave nostálgica⁴: inconforme con su crudeza moderna, propuso engalanarla con una concepción mezcla de belleza y redención.

Tal enfoque es abordado en este trabajo a través de dos líneas directrices. La primera recupera las nociones que sobre lo político propusieron algunos filósofos antecesores a Rousseau. En la segunda, se plantea la reflexión crítica que sobre el quehacer político se hiciera el ginebrino.

En lontananza

La política no fue siempre una actividad autónoma y específica. No ocurría así en los tiempos de Platón (c 428-c. 347 a.C.). Para éste, la política debía ser considerada un arte: la búsqueda incorruptible del bien y la justicia. Actividad omnipresente, la política aludía en Platón a la belleza y a lo más puro de los hombres. Artesanal y casi de otro mundo, la política platónica era virtud y honradez, perfección que despreciaba la retórica y preferenciaba el principio de sufrir una injusticia antes que cometerla. El peso de Platón hizo que los sofistas fuesen criticados por avizorar tempranamente una fisura entre política y ética.

La moralidad platónica no aceptaba, efectivamente, ninguna separación entre lo político y lo ético. La política era para el ateniense un arte académico y existencial que consideraba engañosos a aquellos discursos retóricos que tan sólo buscaban burlar los castigos justamente merecidos, por eso era abstracta (Platón dejó plena constancia de ello en sus *Diálogos* con Polo, Gorgias y Calicles); la política era además incapaz del divorcio de la ética, se subsumía en ella, por eso era artística.

Más ajeno a los objetos ideales y más próximo a las causas de este mundo, Aristóteles (384-322 a.C.) no distrajo la mirada con respecto a la separación de la ética y la política. Su obra *La Política*, considerada como el

⁴ La política, asienta Norberto Bobbio ("Política", en N. Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, México Siglo Veintiuno Editores, 1987, pp. 1240-52), ha tenido dos edades: una "clásica", referida a las funciones, las divisiones del Estado y las varias formas de gobierno y otra "moderna", a la que pertenecen a la política acciones para mantener, defender o ampliar el poder estatal. Clásica, la concepción política de Rousseau posee tintes nostálgicos que resaltaremos.

primer tratado sobre la naturaleza, funciones y formas de gobierno, no se distrajo más en subrayar la indivisibilidad del campo ético-político. Con Aristóteles y su estudio de las constituciones de los pueblos se asomó, aunque poco desarrollada, una visión distinta de la especificidad de la política para la cual "ya no es la vida perfecta el ideal de ésta sino la estabilidad y la seguridad"⁵.

Menos artística y omnipresente, la política-ética no era para Aristóteles el único puente a la justicia. Lo político tenía otro espacio y otra dimensión, permeable a los usos y costumbres de las sociedades. Por ello no se podía unir a la ética de un modo definitivo. Si bien entre política y ética había contacto, las separaban sin embargo serias diferencias: un hombre bueno no equivalía forzosamente a un buen ciudadano. En el universo helénico, Aristóteles innovó pues aun sin existir una disyunción absoluta entre ética y política, el Estagirita llegó ya a advertirla.

Con el salto de siglos y ciclos, pero en la misma dirección de lo trazado, es con Nicolás Maquiavelo (1469-1527) que la política se desmarcó definitivamente de la ética. Las virtudes morales, después de *El Príncipe*, dejaron de ser sinónimo de aptitudes políticas. La política maquiavélica fue pragmática: conquista y mantenimiento del poder. La astucia del zorro y la fuerza del león la caracterizaron. No había espacio para estetas. La política, en manos de hombres egoístas, se convirtió en venero del poder y razón de Estado. Silenciados los dioses intrigantes, la política dejó de ser justa, ética o deseable. Era lo que era y a ello habría ahora que atenerse sin remedar a la naturaleza o aguardar mandamientos extraterrenales.

El pensamiento político, autónomo ya en Maquiavelo, cobró un nuevo paradigma en la obra de Thomas Hobbes (1588-1679 d.C.) —explicable a partir de las guerras fratricidas que desgarraban en su tiempo a Inglaterra— para quien la política era producto de hombres racionales "capaces de calcular que ningún precio es demasiado cuando se trata de asegurar la vida frente a los riesgos de una muerte violenta y prematura"⁶. Sin cabida para la virtud platónica ni para la excelencia aristotélica, la política fue entendida como una negociación afortunada que acabase con la guerra.

⁵ José Rubio Carracedo, *Paradigmas de la Política. Del Estado Justo al Estado Legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 18.

⁶ Luis Salazar, "Raíces político-institucionales del autoritarismo", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La Tenacidad de la Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 32

Monarcómano, Hobbes defendió el orden y la estabilidad de un gobierno (el absoluto) por entonces en crisis. En un momento de definiciones, Hobbes apostó por la creación de un entidad que concentrara todo el poder político, el *Leviatán*. Este artificio estatal fue posible gracias a la política, actividad a la que el hombre se había sumado convocado por el miedo al conflicto y la esperanza de llegar a acuerdos de paz. Fundada en el temor, la política se convirtió en génesis del Estado y encarnación de un poder absoluto al que los hombres se entregaban para pactar su propia seguridad. Del acuerdo horizontal entre ellos (novedoso en Hobbes), el *Leviatán* ganó su sustento legítimo una vez que la modernidad (des)autorizó a la tradición y a la religión para reclamar obediencia.

La política, vuelta instrumental por Maquiavelo y convertida después en recurso contra la muerte por Hobbes, tuvo en John Locke (1632-1704) otra de sus evoluciones significativas. La guerra que horrorizó al pensador de Malmesbury parece haber suscitado en Locke un efecto seductor que, ilusionado por las andanadas subversivas contra el antiguo régimen, lo llevaría a justificar la violencia de la "Revolución Gloriosa" (1688-1689). Los dos tratados sobre el gobierno civil de Locke dieron cuenta tanto de un tránsito del horror al encantamiento revolucionario, como de una concepción de la política fundamentalmente "privatizada".

Para Locke la política era un *mal necesario* que sólo podía justificarse si protegía los fines individuales. Nada hay en esta concepción de las otrora armonía y belleza helénicas. La política, antes magna, fue en la teoría lockeana limitada y precaria: un mero instrumento para hacer invulnerables los derechos privados (la vida y la propiedad, sobre todo) frente al espacio público-estatal.

En el pensamiento del padre del liberalismo político moderno privó una concepción individualista y antipolítica de la política: "necesaria para proteger los derechos individuales, la política por ello mismo ha de limitarse jurídica y funcionalmente, con el fin de ampliar al máximo el ámbito de la libertad privada".⁷ El reino de lo privado, defendido por Locke, restringió la política: ésta era un mal necesario y, además, tendencialmente prescindible. Conceptualizada así, la política sólo podía ser entendida como mero vigilante

⁷ *Ibidem*, p. 271.

de los derechos privados, sostenida, ya no en la existencia de un poder absoluto, sino en la acotación de éste a beneficio de los particulares.

La política roussoniana

La política en Rousseau, enemigo declarado de las teorías contractualistas de corte liberal de su época, cobró un valor distinto⁸. Para ilustrar este giro, recordemos que Rousseau, al reemplazar el binomio "estado de naturaleza-sociedad civil" por la tríada "estado de naturaleza/sociedad civil/República", puso de cabeza al *iusnaturalismo* de su época.⁹ Para Rousseau, los motivos de esta inversión eran tres: 1) en el estado de naturaleza el hombre es un ser inocente, sin los vicios que los filósofos le atribuyeron¹⁰; 2) la sociedad civil, convertida en solución por los demás iusnaturalistas, es en realidad la fuente de los problemas que desatan la desigualdad y la opresión; y 3) siendo la sociedad civil el sitio de la desigualdad y la opresión, la República (un nuevo contrato social) será el de la igualdad y la libertad. El giro, como puede verse, es casi de 360 grados: para los iusnaturalistas, el estado de naturaleza tiene un valor negativo y el estado civil un valor positivo; para Rousseau, las cosas son inversas.

Esta contraposición de valores, inspirada por el juicio roussoniano de la civilización como un proceso degenerativo en el que la humanidad encontró su corrupción y no su perfeccionamiento, conduce a una alternativa estizante y liberadora. Reconociendo, con un dejo de nostalgia, que el estado de naturaleza (incorrupto) ya no existe, y que probablemente no existirá jamás, éste es considerado por Rousseau como un referente indispensable *para tener nociones ajustadas y para juzgar adecuadamente nuestro presente*¹¹. Postulando, por otra parte¹², que la tarea esencial del Estado es la educación

⁸ Esta diferencia alude en el fondo a la antítesis entre liberalismo (Locke) y democracia (Rousseau). Véase Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

⁹ José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

¹⁰ Cfr. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en el que Rousseau afirma que los filósofos han transportado al estado de naturaleza ideas de la sociedad civil, imputando al hombre salvaje comportamientos del hombre moderno.

¹¹ J.J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 111.

¹² J. J. Rousseau, *Emilio o de la Educación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984.

de los hombres, Rousseau (a diferencia de todos los otros iusnaturalistas) asignará a éste la misión de transformar al individuo liberándolo de las perversiones. La República, si bien no proclamaba un regreso al estado de naturaleza, proponía, en cambio, un tipo de civilización opuesto al que corrompe al hombre en lugar de perfeccionarlo.

El *Contrato Social* cristaliza esta obsesión estetizante. Romántico, el escritor ginebrino quizá haya sido "un enfermo del siglo", esto es, un nostálgico incapaz de reconciliarse con la modernidad implacable. Pensar la política en condiciones en las que el espíritu comunitario comenzó a hacer agua, fue la posición desde la que Rousseau le otorgó a la política un rango a contracorriente. Una breve reseña de *El Contrato Social* bastará para dar entrada a su concepto de la política.

*Averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres como son, y a las leyes como pueden ser*¹³, fue el objetivo del contrato roussoniano mismo que, desde sus primeras páginas, dibujó la visión escéptica de Juan Jacobo sobre la política moderna; por permitir la esclavitud de los hombres y los pueblos, esta política debía ser revolucionada.

La política moderna, entendida por Rousseau como soporte de un Estado opresor, no gozaba de legitimidad por cuanto su fuerza no era sinónimo de deber sino de vil coacción: *Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad*.¹⁴ Apuntando al fundamento del poder político, Rousseau lo encontraba inseparable del principio humano máspreciado, la libertad. El déficit de justicia y libertad, contra el que Rousseau alzó su pluma, se convirtió en el motor de su protesta.

Un contrato social, en donde uniéndose cada uno a todos no se obedecía más que a sí mismos, es, como se sabe, la solución aconsejada por Rousseau. *Como dándose cada cual a todos no se da a nadie... se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene*.¹⁵ Ésta era la fórmula prescrita, en virtud de la cual el poder político se colocaba bajo la dirección de la *voluntad general*, cuyo fin no era otra cosa que la consecución del bien común. Dador de sus propias leyes, el pueblo era soberano y adquiriría la facul-

¹³ J.J. Rousseau, *El Contrato Social... op. cit.*, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵ *Idem*.

tad, en tanto poder legislativo, de crear un gobierno a su servicio, es decir, *un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad*.¹⁶

En el modelo roussoniano, el contrato social que instituía la República no estaba orientado a profundizar las desigualdades y el dominio sino a resolver la injusticia mediante el ejercicio de la libertad y la igualdad. En él, merced a la alienación total a favor de la colectividad, el compromiso comunitario sustituía al egoísmo y la justicia, como norma de conducta, a la fuerza. El pacto, distinto al de los iusnaturalistas precedentes, no se daba entre individuos que convenían en ceder sus derechos a un tercero que estaba por encima de las partes. El dispositivo era diferente: 1) el contrato debía suceder entre individuos que, en cuanto miembros del cuerpo soberano, eran ciudadanos y sólo observaban leyes creadas por ellos para expresar la voluntad general; y 2) el individuo roussoniano, a diferencia por ejemplo del hobbesiano que no hacía más que obedecer al poder centralizado, debía también participar en la vida política pues la República exigía que cada individuo se transformara en parte activa del todo, cuestión que suponía un cambio en la naturaleza de cada uno.

Con esta fortuna, en una fórmula liberadora donde la constitución del soberano era legítima en tanto la enajenación del pueblo fuese operada en beneficio de todos, el contrato roussoniano, más estético que el de sus predecesores, no se agotaba en la institución del Estado sino que implicaba, además, el cambio positivo del individuo.

Miremos ahora, a partir de lo escrito, la concepción roussoniana de la política. ¿Qué es la política y qué, a decir de este autor, puede esperarse de ella?

La política para Rousseau, a quien ya antes calificamos como un pensador inconforme con la modernidad, se distancia radicalmente de concepciones previas. Ni el miedo (Hobbes) ni la propiedad (Locke) son sus bases. Proponiendo una idea distinta de la naturaleza humana a las citadas en *El Leviatán* y *El Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Rousseau vuelve, por su afán estetizante, a pensar la política en un carril semejante al de la moral. Por ello la política no puede ser utilitaria ni un acto privado de particulares recelosos de sus privilegios.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

Por la política, a los ciudadanos se les "forzará a ser libres" (imperativo paradójico), por constituir ello el paso del estado de naturaleza al (auténtico) estado civil, comprometido, precisamente, con reflejar las pautas de la libertad natural de los hombres. Los individuos, forzados a la libertad, darán a sus acciones la moralidad ausente, pues así, *aunque se prive de muchas ventajas que tiene la naturaleza, se gana en otras tan grandes y los sentimientos se ennoblecen*.¹⁷

La política roussoniana, catalogada de nostálgica, añora ciertamente el pasado pues ve en él un territorio del que los hombres deben aprender para que el derecho de la comunidad subordine al de los particulares. *Hay que enseñar al otro lo que se quiere*, escribe Rousseau para dejarnos ver la política pedagógica en la que está pensando y que, por lo demás, fue del todo exhibida en su *Emilio*. Estetizar, luego, es la consigna del ginebrino. Política y moralidad parecen volver a cruzarse en ella.

Así las cosas, el autor del *Discurso sobre las ciencias y las artes* intenta la moralización del Estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público. Es ahí donde plantea el contrato social como un "constructo normativo", en el que la voluntad general juega el rol de una garantía procedimental para el "consenso deliberativo"¹⁸.

La política, puede decirse entonces, es retomada por Rousseau como una actividad total, otra vez omnipresente y magnánima. No por otra cosa pueden leerse en sus *Confesiones* frases como: *había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier modo que se obrase, ningún pueblo sería otra cosa que lo que le hiciera ser la naturaleza de su gobierno; así, la gran cuestión sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: ¿cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor?*¹⁹

Con la intención de aclarar el significado de la teoría y la práctica modernas, Rousseau saca a la luz consecuencias no previstas de la modernidad. Denunciando de este modo la esclavitud corriente, "el paseante solitario"

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ Constructo normativo y consenso deliberativo son expresiones coincidentes en el análisis roussoniano de Carracedo, *op. cit.*, y Jürgen Habermas, "Democracia deliberativa. Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Fernando Vallespín y Rafael del Águila, *La Democracia en sus Textos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 267-80.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Las Confesiones*, Madrid, Austral, 1983, p. 346. El subrayado es nuestro.

pugna por una concepción liberadora de la política, catalizadora de la felicidad y bondad humanas. La corrupción política es, para él, sinónimo de corrupción moral. Moral y política se convocan mutuamente en su esquema. La enseñanza política y la educación moral son la medicina del suizo contra el individualismo: sólo ética y políticamente instruidos, los hombres serán capaces de despreciar sus fines particulares y preocuparse por el bien de todos.

Para el compositor de la ópera *El adivino de la aldea*, los individuos, una vez que la política vuelva a ser omnipresente, deberán ser ciudadanos en el sentido clásico. Ello reclama, a un mismo tiempo, un concepto de la política ligado a una moral autoimpuesta muy severa y el entendimiento de la actividad política como un asunto que exige virtudes y no intereses. La virtud, cosa de la que todos (con buenas o malas cuentas) estamos un poco al tanto, supone vivir conforme a principios y, en consecuencia, la represión consciente de las pasiones que atenten contra aquellos. Política virtuosa, normativa, ideal y liberadora es la que se deriva del pensamiento del novelista de *La nueva Heloisa*.

Esta concepción entraña desde luego una catarsis: la del ciudadano pleno, capaz de subordinar absolutamente todo a sus deberes políticos y cívicos. Ahí el tamaño y dimensión del concepto político de Rousseau. Ahí, consecuentemente, su rivalidad con la versión liberal caracterizada por las siguientes diferencias:

- 1) Donde la política liberal reivindica los derechos subjetivos de los ciudadanos privados, la política de Rousseau refiere la práctica de la autolegislación por parte de ciudadanos convencidos del bien común.
- 2) Donde la política liberal reúne los intereses privados contra un aparato de gobierno, especializado en la protección de esos intereses a decir de Locke, *la política de Rousseau es la forma reflexiva de la vida ética sustancial*²⁰ que favorece la solidaridad entre individuos.
- 3) Donde, finalmente, la política liberal hace que los ciudadanos detengan derechos negativos que los protegen de la intervención estatal, la política del autor de *El diccionario de la música* prescribe ciudadanos con libertades positivas que garantizan, no los fueros particulares, sino la posibilidad de participar en una *praxis* común.

²⁰ J. Habermas, *op. cit.*, p. 273.

Dicha *praxis* adquiere en el pensamiento del filósofo franco-suizo una importancia estratégica. La política es vista por él como una comunidad creadora del espacio público, en el que, siendo insustituible la presencia en común de los gobernados, se decide sobre cuestiones de interés general. Este espacio público, reflejo de la competencia de la política, es contrario a la esfera privada en la que Locke la encapsula al atribuirle sólo la custodia de los intereses particulares. Cerrada la política lockeana, la política roussoniana es su antítesis: abierta y pública por no ser objeto de apropiación particular sino de ejercicio y disfrute colectivos.

Pero no todo es política ni es deseable que lo sea

La visión roussoniana, espejo de una axiología deseable pero no vacunada contra la crítica, dio origen a una concepción de la política y la democracia tan nostálgica como difícil de realizar por exigir un ciudadano virtuoso, excelso y desinteresado. La nostalgia, como alguna vez declarara Serrat, es una "yerba que a no todos gusta". Los indiferentes a ella, contra lo que Rousseau deseara, han sido y son los más.

La superación del individualismo a favor de un orden social armonioso y feliz, no depende de la nobleza ciudadana, sino de algo menos romántico pero también complicado de obtener: la existencia libre y racional de sujetos capaces de interactuar en sociedad, que no necesariamente en comunidad.

La vivencia política y democrática (habría que reconocer) tiene lamentablemente más realismo que idealismo²¹. Son Maquiavelo, Hobbes y Locke, por su racionalización de la modernidad, los que proyectaron con más tino las posibilidades y móviles de la política. La pregunta ¿qué es y qué se puede esperar de la política?, tiene en ellos respuestas eficaces. Rousseau, Moro o Platón, renuentes a aceptar la contundente indeterminación de lo político, acusaron mala puntería. Ello no obsta para negar valor a sus diagnósticos. Lo tuvieron y lo tienen. En el caso roussoniano, en específico, su concepción de la política descubre las carencias y los excesos del contractualismo liberal.

²¹ La contraposición entre estas dos cosmologías puede verse en José Antonio Crespo, "Democracia Real. Del idealismo cívico al civilismo racional", en *Metapolítica*, n° 18, abril-junio del 2001, pp. 38-49.

Los procedimientos de la democracia directa no en balde son hoy objeto de demanda y legislación. Reforzadores de la democracia, éstos pueden velar por la legitimidad de la representación democrática, más no sustituirla: la democracia representativa, forma y valor moderno de la política, continúa siendo el mejor método para procesar el conflicto, y el lugar desde donde, asumiendo la naturaleza humana, la concepción política de Rousseau exhibe fallas y hasta ingenuidad. Contra lo que él pensara, no todo es política ni es deseable que lo sea.

La política del que sostenía que "El hombre ha nacido libre pero está dondequiera encadenado", erró al apostar que los individuos, más por una convicción auténtica en los principios democráticos que por la acción coercitiva de las leyes, tendrían un comportamiento solidario con lo colectivo. No hay en las democracias, dicho esto con pesar, muchos ciudadanos gozosos de sacrificar sus intereses sin recibir nada a cambio. Han sido y son los menos.

El realismo político, tan menospreciado por Rousseau, no deja muchos cabos sueltos. La vida política es fortaleza de las instituciones políticas y de la normatividad jurídica; no es producto de la virtud sino del buen diseño. No hay en este realismo suficiente aliento para el anhelo roussonianos de transformar moralmente a los actores políticos. Cuando ello se intentó, pretendiendo dotar a la política de pedagogía y heroicidad, los resultados fueron desastrosos. La búsqueda del "hombre nuevo", y no de lo simplemente posible, degeneró irónicamente en opresión y desigualdad.

La política moderna no tiene su fuente en la idea romántica del hombre de Rousseau. Maquiavelo, Hobbes y Locke han sido recurrentemente la inspiración del entramado democrático. La construcción y estabilidad de éste guarda contacto con una concepción egoísta e interesada del hombre. El miedo y la desconfianza hobbesianas, y no la generosidad roussonianas, parecen ser los andamios de las democracias "saludables", fundadas en pactos utilitarios entre *actores que desconfían de los demás porque conocen su propia inclinación a promover intereses por encima de los demás*²². Para estos actores, su conveniencia, y no la convicción en alguna moral universal e inquebrantable, determina la racionalidad de sus actos.

²² *Ibidem*, p. 41.

El diseño democrático contemporáneo no refleja luego la concepción política del *buen salvaje* solidario, sino justamente la dirección opuesta: la de los hombres, que por no haber acreditado confiabilidad, deben ser vigilados mediante frenos y contrapesos. Nada de esto pensó Rousseau. Pero nada de ello impide tampoco que recuperemos desapasionadamente el valor de su esfuerzo estetizante y liberador.

Palabras finales

La política es complejidad y contingencia. Su indeterminación consta en el ciclo evolutivo expuesto en el primer apartado de estas cuartillas. Del platónico "es mejor padecer una injusticia que cometerla" a su práctica como un ámbito conflictivo en el que se juega el orden social, la política se ha movido y reubicado a sí misma. Su diferenciación de la moral fue fundamental en este proceso: lo que es lícito en política no necesariamente lo es en moral. Con Maquiavelo la política se constituyó en un campo de reflexión autónomo y en un saber especializado. De la técnica maquiavélica al miedo hobbesiano, considerando el sentido de la propiedad en Locke, la política se divorció de la belleza y perfección humanas.

Sólo un romántico como Juan Jacobo Rousseau pudo descreer del rumbo y los vuelcos de la política. Nostálgico, aproximó su pensamiento a la tesis platónica de que la justicia se ofrece a la percepción moral. El músico-filósofo de la *Redacción sobre la música moderna* se empeñó en buscar los "principios verdaderos" de la sociedad buena. Como republicano, no es de extrañar, tendió a la estetización de la política. Tan ingenua como vehementemente, Rousseau esperó de ella una sociedad semejante al paraíso terrenal. La modernidad intransigente fue el molino de viento contra el cual él combatió.

En la modernidad implacable, a pesar de la quimera roussoniana, la política perdió su carácter heroico, culminando su desacralización con los desastrosos experimentos que intentaron volver a llenarla de contenidos liberadores. Sin héroes, la política debe sin embargo evadir el cinismo, pues sigue siendo el espacio para luchar por sociedades más justas, más racionales y, si cabe la palabra, (des)dramatizadas: la política no es la dialéctica del bien contra el mal, del amigo contra el enemigo (Schmitt), ni tampoco el lugar de donde esperar lo esplendoroso (Arendt). La política es ambivalencia y

apasionante contradicción. Estetizarla, como defenestrarla, dificulta comprenderla. Idealizarla o mercantilizarla trae decepciones y/o condenas. Inexorablemente moderna y desacralizada, la política no es más un código de valores absolutos. Agnóstica, por cuanto en la democracia nadie lleva razón de antemano, la política actual es ambivalente: conflicto y consenso, oposición y encuentro, concreta y simbólica. Moralizarla, como hiciera Rousseau, es dudosamente un camino franco para asumir y ejercer su sentido y dignidad. Habiendo cumplido un siglo más sin que los dioses abandonen el silencio, es tiempo ya de asumir y reivindicar su sentido y dignidad.

Por su capacidad para cuestionar la justeza (o no) de las relaciones entre la racionalidad, el poder y la política, la obra de Juan Jacobo apunta al núcleo normativo de la filosofía política. Desde ahí, la política, indeterminada y (multi)unívoca, puede ser entendida como *el ámbito inevitablemente conflictivo que regula la inacabable reconstrucción del (des)orden social.*²³ Desde ahí también, la política expresa (por encima de cualquier pragmatismo) una forma de acción colectiva que se distingue del ejercicio destinado sólo a conquistar y retener el poder²⁴. Defenderla hace preciso no abandonarla a los "políticos profesionales". En las democracias, donde las condiciones para la vida en común no están definidas por una tradición o autoridad inmaculadas, es indispensable insistir en que lo político trasciende la competencia partidaria, la acción gubernamental y la ingeniería de las instituciones. Las democracias, contra lo que Rousseau pensara, parecen precisar menos de ciudadanos virtuosos que de sujetos libres y racionales que, aunque poco dispuestos a superar su individualismo, convengan en relacionarse tolerantemente entre sí.

El exceso estético, el tono nostálgico y el imperativo de la moral empararon la teoría política de Rousseau. El cinismo del quehacer político acabó con el modelo del ginebrino que debió, quizás, comprender que en el pacto social, como en otras orillas de la existencia, *hay tanto siempre que no llega nunca.*

Recibido en marzo del 2004

Aceptado el 25 de abril del 2005

²³ Luis Salazar, *Sobre las Ruinas. Política, democracia y socialismo*, México Cal y Arena, 1993, p. 271.

²⁴ Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Carracedo, José Rubio, *Paradigmas de la Política. Del Estado Justo al Estado Legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Fernández Santillán, José, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Johnson, Paul, *Intelectuales*, Buenos Aires, Vergara, 2000.
- Macdonald, Joan, *Rousseau and the French Revolution*, Londres, George Allen & Unwin, 1965.
- Rabotnikof, Nora, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La Tenacidad de la Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Rousseau, Juan Jacobo, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1995.
- , *El Contrato Social*, Barcelona, Altaza, 1993.
- , *Emilio o De la Educación*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1984.
- , *Las Confesiones*, Madrid, Austral, 1983.
- Salazar, Luis, *Sobre las Ruinas. Política, democracia y socialismo*, México, Cal y Arena, 1993.
- Sanguinetti, Horacio J., *Rousseau. Su pensamiento político*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.
- Strauss, Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Vallespín, Fernando y Rafael del Águila, *La Democracia en sus Textos*, Madrid, Alianza, 1998.

Hemerografía

Bobbio, Norberto, "Política", en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987.

Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Carracedo, José Rubio "Rousseau y la democracia republicana", en *Metapolítica*, n° 14, abril-junio del 2000, México, CEPACOM.

Crespo, José Antonio, "Democracia real. Del idealismo cívico al civilismo racional", en *Metapolítica*, n° 18, abril-junio del 2001, México, CEPACOM.

Habermas, Jürgen, "Democracia Deliberativa. Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Vallespín, Fernando y Rafael del Águila, *La Democracia en sus Textos*, Madrid Alianza, 1998.

Johnson, Paul, "Jean-Jacques Rousseau", en Paul Johnson, *Intelectuales*, Buenos Aires, Vergara, 2000.

Salazar, Luis, "Raíces político-institucionales del autoritarismo", en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.), *La Tenacidad de la Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.