

DISRUPCIÓN DEL MECANISMO. LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE LA DEMOCRACIA ROUSSEAUNIANA

Luciano Nosetto
Universidad de Buenos Aires (Argentina)
lnosetto@gmail.com

Resumen

La tradición política moderna ha encontrado en la democracia la forma de salvar la distancia entre la libertad individual y el orden social. Al interior de esta tradición, el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau ha constituido una innovación profunda, interceptando y relanzando las tradiciones republicana y liberal en clave democrático-popular. Así y todo, varios autores han indicado las contradicciones insuperables que inhieren a la respuesta rousseauniana. En esta línea, este ensayo propone una recapitulación crítica del pensamiento político de Rousseau, a la luz de los trabajos de Hannah Arendt, Carl Schmitt y Leo Strauss.

Palabras clave: Democracia, Jean-Jacques Rousseau, Hannah Arendt, Carl Schmitt, Leo Strauss.

Por obra de una multitud de pesos, engranajes, fuelles y poleas, ejercemos una fuerza aquí, y esa fuerza se transmite, circula por torrentes maquínicos, alimenta mecanismos sutiles o masivos y devuelve, al final del proceso, otra fuerza, allí, donde yo no estoy. Este mecanismo prodigioso y cotidiano que es el mundo hace posible y habitual que mi fuerza aparezca donde yo no; que, de algún modo, yo esté presente allí, donde no estoy, ejerciendo mi fuerza allí, donde no la ejerzo.

Para nada habitual, y difícilmente posible, es dar con un mecanismo que transmita mi libertad más allá de mí mismo; un mecanismo por el cual mi libertad pueda delegarse y ejercerse allí donde no estoy. La libertad de mi voluntad se presenta elusiva ante los prodigios de la naturaleza y los favores de la técnica: no hay, que se sepa, mecanismo, procedimiento por el cual un hombre pueda ser libre en lugar de otro.

Este es un texto sobre la libertad y el orden social; sobre la inconmensurabilidad entre libertad y sociedad; sobre eso de inconmensurable que llamamos democracia. Este es, también, un texto sobre Jean-Jacques Rousseau.

I

El mundo de Rousseau es el mundo de los engranajes y los fuelles (1). Un mundo de mecanismos naturales, de estímulos y respuestas, de procesos encadenados, de acoples armónicos, de coordinaciones múltiples. El mundo de Rousseau es también un mundo pleno de obstáculos y coacciones externas que producen en el hombre necesidades y lo convocan a la innovación. Ante el obstáculo, el hombre desea, piensa y da lugar a la técnica, desencadenando nuevos procesos, liberando nuevas fuerzas, produciendo dispositivos que superan unos obstáculos para pronto encontrar otros nuevos, que a su vez convocan nuevos dispositivos, y así. En esta cadencia, el hombre se da alimento, refugio, nombre, ideas complejas, palabras, lazos sociales, propiedad, instituciones.

Pero el mecanismo se ha malogrado. Es que el hombre alimentó el engranaje natural del mundo con sus vicios, desencadenando las operaciones más nefastas. La superstición, la avaricia, la ambición, el orgullo; todos ellos alimentaron el progreso de las ciencias y las artes y contribuyeron, al mismo tiempo, a la decrepitud de la especie humana. El hombre se ha perdido en una deriva de perversión de la sociedad, corrupción de las costumbres y extravío de la virtud.

La inocencia del mundo expulsa de sí a un hombre que ha perdido su inocencia y lo condena a una vida inauténtica (2). Un desgarramiento general opera dislocando ser y apariencia, naturaleza y sociedad, hechos y palabras. Por todos lados, el vicio se arroga el lugar de la virtud. El hombre tenido por decente es un vicioso; el sabio, un ignorante; el rico, un usurpador; el soberano, un tirano. Llamamos a los hombres iguales por naturaleza cuando, por todos lados, se instituyen desigualdades (3). Llamamos libres a los hombres y, por todos lados, están encadenados (4). Llamamos propiedad privada al arrebató (5). Llamamos derecho a la fuerza del más fuerte (6).

El hombre se desgarrá: ve su naturaleza malograrse por todos lados. No vive en sí mismo sino fuera de sí, en la opinión de los demás, alienado en una sociedad que lo desnaturaliza y lo corrompe (7). Es necesario salvar este extravío, desandar la corrupción y recomponer el mecanismo natural. Frente a este mundo aparente y caído, hay un recurso a disposición del hombre para emprender el regreso. Este recurso es el último puente con la naturaleza, la última posibilidad de acceso a la cosa. Se trata de la experiencia de sí mismo, del sentimiento más primario en el hombre (8), que es el de su propia existencia. Cuando toda

representación está en crisis, cuando palabras y cosas se dislocan, el refugio se vislumbra en “la presencia consigo del sujeto en la *conciencia* o en el *sentimiento*” (9). Ante la deriva de las mediaciones, queda entonces el recurso immediado a sí mismo. Se trata, en Rousseau, de iniciar una investigación que dé con los principios grabados en el corazón del hombre, única filosofía verdadera (10), que permita recorrer el velo de las apariencias, reencontrar al hombre con su naturaleza y resituarlo en su prodigioso mecanismo.

El programa consiste, entonces, en dar con la naturaleza del hombre, separando en él lo que hay de originario y de artificial (11). Una vez que se haya sustraído del hombre todo lo adquirido a través de la cultura y a lo largo de la historia, podremos dar con la naturaleza humana, “un estado que ya no existe, que quizás no haya existido, que probablemente no existirá jamás, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente” (12).

En busca de este criterio natural, Rousseau advierte las dificultades de su empresa en el fracaso de sus antecesores, que depositaron en el hombre natural cualidades que sólo se desarrollan a través de largos procesos históricos. Advertido de estas dificultades, Rousseau descartará uno a uno los caracteres adquiridos, dando con un hombre de naturaleza desprovisto de historia, cultura e instituciones. El hombre, en estado de naturaleza, carece de todo aquello que sólo pudo conseguir con esfuerzo y dedicación; carece de instituciones, de propiedad, de nociones de lo justo y lo bueno. Carece también de razón, de lenguaje, de lazos sociales. El hombre de naturaleza aparece ante Rousseau como un animal más débil que algunos, más ingenioso que otros, relativamente bien provisto, en posesión de una vida sencilla, uniforme y solitaria. Dos principios están a la base de sus movimientos: por un lado, su conservación; por otro lado, una repulsión natural ante el sufrimiento de otros seres sensibles, en especial, de sus semejantes. Hasta aquí, el hombre de naturaleza no se distingue en nada de los otros animales, maquinarias ingeniosas y complejas, regadas a lo largo del gran mecanismo del mundo.

El hombre no es por esencia racional ni social ni logopoiético. Más que cualquiera de éstas, su característica específica, su rasgo eminente, su humanidad es su carácter de agente libre. “La naturaleza da una orden a cualquier animal, y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de asentir, o de resistir; y es sobre todo en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma” (13). El hombre, maquinaria ingeniosa, inserta en el engranaje del mundo, es también la disrupción, el bloqueo, la interferencia, la constante virtualidad del sabotaje en el torrente maquínico de la naturaleza. “La física explica en cierta manera el mecanismo de los sentidos y la formación de las ideas; pero en la facultad de querer, o mejor, de escoger, y en la conciencia de esta facultad, no encontramos más que actos puramente espirituales, de los que nada se explica mediante las leyes de la mecánica” (14). El hombre, su libertad, es la posibilidad de sortear el pesado encadenamiento del mecanismo natural, es la probabilidad de lo improbable, es la virtualidad de un nuevo comienzo en el corazón de la naturaleza, a pesar de ella. Rousseau se propone dar con la naturaleza del hombre y accede al punto en que la naturaleza se suspende. El hombre se le aparece como no naturalidad, como disrupción, como silencio del mecanismo y de sus encadenamientos. De alguna manera, en el hombre de naturaleza no encontramos naturaleza alguna.

Sin embargo, Rousseau reconoce que fundar la humanidad en la libertad de la voluntad implica exponerse a objeciones irresolubles y a disputas interminables. Ante esto, opta por asentar su teoría sobre un terreno más firme; y encuentra en la naturaleza del hombre otro rasgo esencialmente humano y, a su vez, mucho menos polémico. Se trata de la *perfectibilidad*, cualidad irreplicablemente humana. A diferencia de las bestias, el hombre cuenta con la facultad de perfeccionarse, y es esta *perfectibilidad* la que le permite el desarrollo de todas las facultades restantes. Esta facultad de facultades es la que explica que la naturaleza del hombre sea animalidad sin cualidades y, al mismo tiempo, virtualidad de toda cualidad concebible. El hombre natural no tiene instrumentos, ni lenguaje, ni razón, ni lazos sociales, ni instituciones; pero, por ello mismo, el hombre natural es la virtualidad del ser instrumental, logopoiético, racional, social, político. La *perfectibilidad* del hombre de naturaleza es otro nombre para la identificación del hombre natural como un subhumano (15), como no humano pero humanizable, como una apertura a toda humanidad concebible desde el momento en que ninguna humanidad es, en él, aun concebida. De alguna manera, en el hombre de naturaleza no encontramos humanidad alguna.

Ahora bien, si el hombre de naturaleza es subhumano, si su humanidad es adquirida a lo largo de un proceso de perfeccionamiento, esa adquisición debe ser explicada. Rousseau postula que la *perfectibilidad* no habría podido jamás desarrollarse por sí misma; para ello, tenía necesidad del “curso fortuito de varias causas extrañas” que podrían no haber nacido jamás (16). Este alejamiento del hombre respecto del estado natural, su periplo humanizante y civilizatorio, se debe a una serie de accidentes naturales. Estos accidentes naturales, estas causaciones mecánicas, despertaron en el hombre sus virtualidades racionales, lingüísticas, morales, sociales. Por obra de estos prodigios maquínicos, el hombre ve despertar en él sus facultades: se da refugio, familia, lazos sociales, lenguaje, instrumentos, agricultura, metalurgia, propiedad, garrotes, instituciones (17). Y se pierde en la inautenticidad de la vida social.

De esta manera, las enseñanzas del derecho natural moderno alcanzan un estadio crítico. Rousseau parte de las premisas del

moderno derecho natural y se ve obligado a abandonarlas: va a la naturaleza en busca de un parámetro, de un criterio “para juzgar bien nuestro estado presente” (18) y no encuentra más que a un animal perezoso, irracional, amoral, imbécil. Rousseau acude a la naturaleza para dar con lo propio del hombre y la naturaleza se llama a silencio, elide la indagación y sólo esboza un animal *perfectible*, es decir, subhumano. El proceso de humanización, de civilización del hombre, tampoco brinda un parámetro, ya que a él acuden causas fortuitas y accidentes naturales que podemos esbozar sin llegar a comprender plenamente (19). Ahora bien, si el origen y el proceso callan ante la indagación, el único estándar posible es el que puede dar el conocimiento del propósito, del fin, de la culminación del proceso histórico. El único estándar posible es el que surge del verdadero derecho público. Decíamos que Rousseau identifica en la libertad de la voluntad la cifra de la humanidad del hombre; pero rápidamente obtura esa vía de investigación por considerarla expuesta a objeciones irresolubles. La opción por la *perfectibilidad* le permite sortear estas objeciones. Pero rápidamente la *perfectibilidad* se presenta como la triste fuente de todas las desgracias del hombre (20). De modo que, procurando un criterio para juzgar nuestro estado presente, Rousseau indaga en la naturaleza y no encuentra en ella más que un origen subhumano y un proceso de decadencia; no encuentra en ella ningún criterio sobre el cual construir un orden social legítimo y seguro. Sin embargo, la naturaleza brinda un criterio, si no constructivo, claramente destructivo. Es que, ante el silencio de la naturaleza, Rousseau no encuentra justificación alguna para la desigualdad de ricos y pobres; de poderosos y débiles; de amos y esclavos. El recurso a la naturaleza es, en todo caso, la posibilidad constante de refutar toda pretendida naturalidad, toda pretendida legitimidad del orden social. La naturaleza, su silencio, su verdad elusiva, constituye no una fuente de legitimación del orden social sino una fuente de cuestionamiento de toda legitimidad.

Ahora bien, si el camino de indagación habilitado por la *perfectibilidad* no brinda más que un criterio destructivo, será necesario afrontar las objeciones irresolubles y rehabilitar el camino de indagación que parte de la libertad del hombre, de la libertad de su voluntad como rasgo eminentemente humano. Esta libertad de la voluntad será la materia misma del verdadero derecho público, el componente elemental de un contrato social que de origen a un cuerpo político legítimo y seguro.

II

Se trata entonces de dar con una “regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser”. El punto de partida de esta indagación no es otro que el de las convenciones, dado que un orden social legítimo y seguro no puede derivarse de los encadenamientos naturales del mecanismo del mundo, sino del libre encuentro de las voluntades humanas (21). Si la humanidad del hombre es su carácter de agente libre, si el punto de partida es la ecuación esencial entre libertad y humanidad, allí donde se resigna la libertad del hombre, se viola la ecuación básica de todo orden legítimo. La única posibilidad de fundar el orden social sobre algo distinto de la mera fuerza, la única posibilidad de un orden legítimo, se juega en la concepción de un cuerpo colectivo donde los hombres no resignen un ápice de su libertad. La dificultad, el desafío que se plantea Rousseau es el de “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.” Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social” (22).

La clave de este contrato es “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (23). Mediante la fusión de todos los individuos en el individuo colectivo de la comunidad, se constituye un yo común, un cuerpo colectivo con vida y voluntad propia. Siendo este cuerpo colectivo libre, los hombres que participan de él permanecen también libres. Este contrato no implica sujeción alguna; más bien, se trata de un contrato entre iguales en condiciones de absoluta reciprocidad. De esta manera, las tensiones que desgarraban al individuo en sociedad son salvadas (24). Condenado a una vida inauténtica, desgarrado entre el ser y la apariencia, entre la naturaleza y la sociedad, entre la vida en sí y la vida fuera de sí, el individuo parece enfrentarse a una solución dilemática: por un lado, puede emprender el camino de la vida interior, de la reclusión en sí mismo, del total abandono de lo social –esto hizo de Rousseau el descubridor moderno de la intimidad– (25); por otro lado, puede emprender el camino de la fusión total, de la alienación total en el cuerpo social. Por ambas vías, el desgarramiento es salvado; la primera vía es políticamente irrelevante; la segunda, es políticamente nefasta.

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (26). Este contrato es posible porque habita, grabada en el corazón del hombre, la posibilidad de reconocer en los demás el mismo derecho que cada uno clama para sí. De esta manera, el hombre puede sostener un deseo, un interés, una voluntad que sea susceptible de generalización. Esta voluntad general, presente desde siempre en cada hombre, emerge como soberana al celebrarse el contrato social. La unión de todas las voluntades contratantes produce un yo colectivo con un cuerpo y una voluntad generales. Pero, por extraño que parezca, la voluntad general es también una de las partes contratantes (27): el contrato se opera entre cada individuo (en tanto portador de una voluntad particular) y todos los individuos (en tanto portadores de una voluntad general). De modo que el contrato social que

da origen a este cuerpo colectivo es una especie de conversión del individuo, que se opera mediante un contrato del yo particular con el yo general. El contrato es un pliegue del individuo sobre sí, es un compromiso del individuo con lo que en él hay de general, es un contrato consigo mismo, que pone los deseos e intereses generales, presentes desde siempre en el corazón de cada uno, por sobre los particulares. De este modo, la voluntad general emerge como algo distinto de la mera suma de las voluntades particulares, como algo cualitativamente distinto respecto de la voluntad de todos.

Este contrato de cada uno con todos da lugar a un cuerpo soberano, no sujeto más que a su voluntad y, por ende, tanto o más libre que el hombre en el estado de naturaleza. Para construir este “monstruo de mil cabezas”, Rousseau se inspiró en el papel unificador que desempeña, a nivel nacional, la existencia de un enemigo exterior común. Cuando dos intereses opuestos entran en conflicto con un tercero que se opone a ambos, aquellos se unen. De esta manera, Rousseau partió de la experiencia común de la unificación nacional bajo circunstancias de hostilidad y dio un paso adelante: “su problema consistió en detectar un enemigo común fuera del campo de los asuntos exteriores y la solución la expresó diciéndonos que tal enemigo existía dentro de cada ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares. El enemigo común dentro de la nación es la suma total de los intereses particulares de todos los ciudadanos” (28).

Hay en esto un fuerte tributo a la tradición republicana: la posibilidad de un orden social legítimo y seguro se basa en el imperio de una virtud cívica inspirada en Esparta y Roma, y entendida en términos de patriotismo, amor a la ciudad, primacía del interés general sobre el particular, desinterés, arrojo al bienestar común. Asimismo, Rousseau parte del reconocimiento de la división, la desunión al interior de lo social y, a lo largo de su obra, se muestra “bajo la influencia de la imagen de la *balance*” (29). Pero claramente se aleja de la tradición republicana al concebir su solución política en los términos de una superación de la desunión a través de la remisión de la pluralidad de voluntades a lo uno de una voluntad general, soberana, absoluta, indivisible.

En este sentido, “revistió una importancia mayor el hecho de que la propia palabra 'consentimiento', con sus resonancias de elección deliberada y de opinión reflexiva, fuese reemplazada por la palabra 'voluntad', que excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto” (30). Esto es así porque la voluntad es siempre una, igual a ella misma, sin escisiones. Se expresa en dictámenes que implican siempre un querer-y-no-querer: el hombre puede querer muchas cosas, pero su voluntad se construye cuando un querer emerge por sobre los otros, los subyuga y se expresa como el contenido de un mandato (31). De esta manera, si Rousseau puede, en algún sentido, inscribirse en la tradición republicana, esta inscripción rápidamente vira cuando la pluralidad de los hombres es conducida hacia lo uno de la voluntad soberana; transfugándose, así, en clave profundamente antirrepublicana.

Se ha planteado que esto lleva a una contradicción irresoluble en la obra de Rousseau: “sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo” (32). Toda la actividad política se lleva a cabo dentro de un elaborado marco de compromisos mutuos, promesas y conexiones para el futuro, como son los tratados, las constituciones, las leyes y los contratos. “Pero la voluntad y el contrato son incompatibles. Un contrato debe ser capaz de obligarme contra mi voluntad; todas las promesas descansan en el reconocimiento de que yo podría no querer hacer mañana lo que desearía hacer hoy. Las obligaciones contractuales atan la voluntad, y no pueden ser derivadas de ésta ni descansar en ésta. Desde Rousseau, la definición francesa de nacionalismo [emerge] como el plebiscito *de tous les jours* –pero si un plebiscito de esas características es necesario todos los días, no hay contrato alguno ni instituciones”– (33).

De este modo, Rousseau da una solución problemática a uno de los enigmas más apretados y de las distancias más inconmensurables de la política. ¿Cómo compatibilizar libertad y sociedad? ¿Es posible conservar la libertad cuando se vive en el marco de leyes e instituciones? ¿Cómo conservar la libertad de mi voluntad, es decir, la soberanía sobre mí mismo, si debo obedecer a los dictados de un procedimiento de orden superior? ¿Son compatibles la soberanía (popular o del tipo que sea) y el imperio de la ley? Rousseau da con una resolución taxativa: celebrado el contrato social, prevalece en mí la voluntad general. Soy libre porque mi voluntad esclarecida es soberana. La expresión de la voluntad general es ley, de modo que, obedeciendo a la ley, no obedezco más que a mi propia voluntad. En cuanto cambia la voluntad general, cambia la ley, y no hay legislación, institución ni contrato que pueda oponérsele. De esta manera, la soberanía de la voluntad general es absoluta y toda ley o institución que se le oponga no es ni verdadera ley, ni verdadera institución. Así, “la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que es 'absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro'; una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas” (34).

III

En todo caso, el terreno sobre el que se edifica la obra política de Rousseau es el de una robusta noción de la libertad (35). Esto ha permitido ponderar la inscripción de Rousseau y su obra en la tradición liberal. La libertad individual es en Rousseau el punto

de partida y la meta de todo orden legítimo y seguro. Su individualismo, total e incondicional, habilita la institución liberal del contrato, resguarda el fuero interno (36), protege a la vida y la libertad respecto de la soberanía (37), rechaza todo tipo de pacto de sumisión (38) y es intransigente incluso de cara a una institución como el Parlamento inglés, que, por su mera existencia, hace del pueblo una comunidad de esclavos (38). De esta manera, Rousseau contribuyó con su obra a la formación del Estado liberal burgués en Francia (40).

Ahora bien, el resultado político de la solución rousseauiana depende del carácter sustancial o meramente formal que se dé a la libertad individual de la que se parte (41). “Por muy individualista que sea el punto de partida de Rousseau, lo que importa es lo que se ha hecho del todo formado por los individuos, si se ha absorbido todo contenido social y se ha convertido en ilimitado por principio o si se ha dejado al individuo una sustancia concreta” (42). Y lo cierto es que la teoría del contrato social de Rousseau pareciera quitarle todo contenido sustancial al individuo para transferirlo al todo del cuerpo social. Es que, en Rousseau, la voluntad general absorbe todo contenido y se convierte en ilimitada, constituyendo un yo común con vida y voluntad propia, que recibe todo lo que cada individuo posee. “El soberano no conoce a ningún individuo en cuanto tal. Ante él, todo está nivelado. Toda agrupación social dentro del Estado, todo partido y todo estamento carece, en cuanto tal, de justificación; al hombre hay que quitarle su existencia total, toda su vida y su fuerza, para devolvérsela por el Estado. Todo lo que exija la *unité sociale* está justificado, aun cuando afecte la convicción religiosa, toda otra dependencia que no sea la del Estado es algo que se le ha quitado al Estado” (43). De esta manera, la soberanía de la voluntad general adquiere un poder absoluto sobre los individuos, igual que el poder que cada hombre tiene respecto de sus miembros.

Ante esto, toda particularidad es cifra de la ignominia; todo lo particular es amenaza, enemigo de la voluntad general; de modo que las voluntades particulares deben ser anuladas. De aquí que la idea de derechos inalienables del individuo aparezca, en la solución política de Rousseau, como un sinsentido (44). De este modo, el inicial liberalismo de Rousseau pronto se revela como la “fachada” de un orden político sustentado en la homogeneidad sustancial del pueblo y en el rechazo, la aniquilación de lo heterogéneo (45).

Así, Rousseau hace de sí mismo un “traidor de la libertad”. Es cierto que Rousseau parte una la libertad absoluta, identificada con la esencia del hombre; pero, al mismo tiempo, como hemos visto, la soberanía es también absoluta en Rousseau. ¿Cómo conciliar, entonces, lo absoluto de la libertad con lo absoluto de la autoridad? La tradición contractualista anterior a Rousseau se enfrentaba con la tensión entre libertad y autoridad, formulando diferentes ecuaciones de equilibrio y compromiso. Si para Thomas Hobbes la amenaza es la disolución y la anarquía, el equilibrio entre libertad y autoridad favorecerá a esta última. Contrariamente, si John Locke identifica el peligro en el poder soberano, su solución equilibrará libertad y autoridad en favor de la primera. Rousseau trastoca esta lógica al concebir tanto a la libertad como a la autoridad en términos de absoluta intransigencia. No hay negociación ni equilibrio posible entre ambas. Así y todo, Rousseau da con una solución: si la libertad y la autoridad son ambas absolutas, es porque ambas son una y la misma: la soberanía absoluta de la voluntad general equivale a la libertad absoluta del individuo que participa del cuerpo político. Ahora bien, esto es posible porque el individuo, esclarecido, desea lo que es bueno para todos. Su voluntad es general y, por tanto, participa de lo absoluto de la soberanía al tiempo que es absolutamente libre.

La libertad implica aquí sumisión a la propia voluntad (46). Soy libre cuando no obedezco más que a mi voluntad. Ahora bien, la coincidencia de mi libertad absoluta con la soberanía absoluta se opera cuando el contenido de mi voluntad es general, cuando mi interés es el interés general. Si mi deseo entra en conflicto con el de otro, hay error y uno de los dos no sabe lo que “verdaderamente” desea. De esta manera, Rousseau identifica dos “yo” en cada individuo: por un lado, un “yo auténtico”, racional, conforme a la naturaleza, que orienta su interés al interés general, suprimiendo sus intereses particulares; por otro lado, un “yo inauténtico”, errado o malintencionado, que presenta su deseo particular como si fuese conforme a la voluntad general. Esta escisión del yo debe ser salvada y el yo auténtico ha de prevalecer. Para ello, es necesario que el individuo guiado por su “yo inauténtico” sea obligado a ser libre y entre en contacto con lo que “verdaderamente” desea. Así, “el mal que hizo Rousseau consistió en lanzar la mitología del verdadero yo, en nombre del cual se me permite coaccionar a la gente (...) De esta gran perversión, Rousseau es más responsable que ninguno de los pensadores que jamás haya vivido” (47). Lo es tanto que puede decirse que “Rousseau dio origen a la democracia totalitaria” (48).

Autor de la biblia de los jacobinos (49), inspirador de la democracia totalitaria (50), traidor de la libertad (51), punto de partida de la dictadura soberana (52), legitimador de la tiranía (53), padre de Robespierre, de Mussolini, de Hitler (54): todo esto pudo decirse de Jean-Jacques Rousseau y de su obra. Podría ponderarse lo excesivo de estas caracterizaciones pero, en algún punto, éstas son también claramente insuficientes. Para que estas caracterizaciones fueran suficientes, sería necesario admitir que su obra resolvió unívocamente todos los problemas planteados, que su sistema es en todo consistente, minucioso y masivo, compacto en el detalle y en el panorama. Pero lo cierto es que el sistema de Rousseau es ambiguo (55), por momentos contradictorio (56), habitado por indecisiones constantes y atravesado por un desgarramiento general (57). De modo que son posibles en Rousseau

otras lecturas, otras derivaciones, otras herencias. O, tal vez, mejor aún, dado que ninguna lectura definitiva es posible, toda lectura de Rousseau es una inflexión, un olvido selectivo, un énfasis exagerado, una apuesta. Ensayemos, entonces, otra lectura, otra inflexión, otra apuesta.

IV

Más arriba, presentamos el dilema al que se enfrenta el hombre en sociedad. Condenado a una vida inauténtica, decíamos, desgarrado entre el ser y la apariencia, entre la naturaleza y la sociedad, entre la vida en sí y la vida fuera de sí, el individuo parece enfrentarse a una solución dilemática: por un lado, puede emprender el camino de la vida interior, de la reclusión en sí mismo, del total abandono de lo social; por otro lado, puede emprender el camino de la fusión total, de la alienación total en el cuerpo social. Por ambas vías, decíamos, el desgarramiento es salvado; la primera vía, decíamos, es políticamente irrelevante; la segunda, es políticamente nefasta.

Ahora, tal vez, sea el momento de pensar que la vía del retorno a sí mismo, del abandono de la sociedad, del regreso a la vida uniforme, sencilla y solitaria del estado natural no sea del todo irrelevante (58). Tal vez podríamos pensar que, en la obra de Rousseau, la nostalgia respecto del estado de naturaleza no queda bloqueada por la solución contractual. De hecho, la crítica de Rousseau a la sociedad de su época es una crítica bifronte, una crítica que mide la deriva de la sociedad moderna en contraste con el estado de naturaleza, por un lado, y con la ciudad clásica, por otro. “Hay una obvia tensión entre el regreso a la ciudad y el regreso al estado de naturaleza. Esta tensión es la sustancia del pensamiento de Rousseau. Él presenta a sus lectores el confuso espectáculo de un hombre que perpetuamente va y viene entre dos posiciones diametralmente opuestas. En un primer momento, defiende ardientemente los derechos del individuo o los derechos del corazón contra toda constricción o autoridad; acto seguido, demanda con igual ardor el completo sometimiento del individuo a la sociedad o al Estado” (59).

Esta tensión entre libertad y autoridad aparece resuelta en Rousseau a partir de la soberanía de la voluntad general, que restituye la ciudad en su virtud y esplendor clásicos y permite a cada quien ser libre, participando de la divinidad de una voluntad que es ley. Ahora bien, una vez resuelto el enigma, ya no hay necesidad de añorar la soledad, la uniformidad y sencillez del estado de naturaleza. Y sin embargo, Rousseau nunca deja de recurrir, de añorar la verdadera juventud del mundo que es el estado de naturaleza. El hombre había perdido su inocencia natural pero, al final de los tiempos, su caída y perdición es redimida en el reino de la voluntad general. ¿Por qué persistir, entonces, en la apelación al hombre de naturaleza? ¿Qué residuo irrecuperable porta el estado de naturaleza? ¿Por qué Rousseau, habiendo encontrado la solución a la tensión entre libertad y orden social, se ve forzado a añorar con recurrencia ese estado asocial, sencillo y uniforme?

Nuestras sospechas toman forma: veíamos cómo la solución de la voluntad general concilia una libertad absoluta con una soberanía también absoluta; así Rousseau resuelve la paradoja entre libertad y sociedad, haciendo del individuo en sociedad un hombre tanto o más libre que el hombre de naturaleza. Pero ahora “esta interpretación se expone a una objeción decisiva. Rousseau creyó hasta el final que incluso el tipo de sociedad correcto es una forma de servidumbre. Por tanto, él no puede haber visto su solución al problema entre el individuo y la sociedad como algo más que una aproximación tolerable a una solución –una aproximación que queda abierta a dudas legítimas–. El abandono de la sociedad, la autoridad, la constricción y la responsabilidad o el retorno al estado de naturaleza se mantienen por tanto como posibilidades legítimas” (60). El estado de naturaleza aparece así como la máxima aspiración de la humanidad, como el origen a su vez irresistible e irrecuperable para el hombre.

Pero esto presenta un nuevo problema: en su indagación sobre la naturaleza del hombre, decíamos, Rousseau no encuentra más que un animal bien provisto en general pero carente de lenguaje, razón, moralidad, instituciones. Un animal libre y perfectible. El hombre natural es un animal capaz de lenguaje, de razón, de moral, de lazos sociales, en virtud de su perfectibilidad. Pero su estado natural es prelingüístico, preracional, premoral, presocial. Ahora bien, “este defecto fundamental del estado de naturaleza como objetivo de toda aspiración humana era en los ojos de Rousseau su perfecta justificación: la propia indefinición del estado de naturaleza como objetivo de la aspiración humana hacía de ese estado el vehículo ideal de libertad. Tener un reservorio contra la sociedad en el nombre del estado de naturaleza significa tener una reserva contra la sociedad sin estar compelido ni habilitado para indicar la forma de vida o la causa o el propósito en virtud del cual esa reserva es hecha. La noción de un retorno al estado de naturaleza al nivel de la humanidad era la base ideal para reclamar una libertad respecto de la sociedad que no es libertad para algo. Era la base ideal para una apelación desde la sociedad hacia algo indefinido e indefinible, a una santidad última del individuo en tanto individuo, irredimida e injustificada” (61). La apelación constante a un hombre de naturaleza que es animalidad sin cualidades y virtualidad de toda cualidad concebible habilita en Rousseau el recurso constante a una libertad indefinida e indefinible, a una libertad sin objeto ni propósito y, por tanto, sin condiciones ni medidas. “Toda libertad que es libertad para algo, toda libertad que es justificada en referencia a algo más elevado que el individuo o que el hombre en cuanto tal, necesariamente restringe la libertad o, lo que es lo mismo, establece una marcada distinción entre libertad y licencia. Condiciona a la libertad al

propósito por el cual es reclamada. Rousseau se distingue de muchos de sus seguidores por el hecho de ver claramente la desproporción entre esta libertad indefinida e indefinible y los requerimientos de la sociedad civil” (62).

Finalmente, la obra de Rousseau, más que presentar una solución en todo coherente y cerrada, presenta lo incoherente, lo abierto de toda solución posible. Y, en el mismo gesto, indica la precariedad y, finalmente, la inconsistencia de base de toda propuesta de construcción de un orden social que se cimiente en la libertad individual. Rousseau intercepta la tradición liberal y, habitando sus premisas, deriva, consistentemente, un orden social inconsistente. Rousseau nos enseña que el individualismo robusto e innegociable de la tradición liberal no puede, finalmente, dar lugar a ningún orden social legítimo y seguro. Esta libertad individual, más que ofrecer un parámetro de legitimidad, mina la legitimidad de todo parámetro posible.

V

Rousseau se nos aparece así no como el traidor de la libertad sino como el traidor del liberalismo. Su traición consiste en asumir las premisas liberales y derivar de ellas un orden social inconsistente o, peor aun, políticamente nefasto. Así, el apretado enigma, la distancia inconmensurable entre libertad y orden social es resuelta aquí en clave libertaria o totalitaria, sin ambages, sin escalas.

Rousseau se nos aparece también, hemos visto ya, como el traidor del republicanismo. Su obstinada restauración de las virtudes cívicas, único alimento posible para un orden que no sea opresión, lo hace deudor del republicanismo y su tradición. Y, sin embargo, estas virtudes pronto se expresan como remisión de lo múltiple a lo uno, homogeneización de las voluntades, compulsión a la libertad y persecución de la diferencia en nombre de la moral del “yo auténtico”.

De esta manera, el pensamiento, la obra de Rousseau intercepta la tradición liberal y la relanza en clave antiliberal; intercepta la tradición republicana y la relanza en clave antirrepublicana. En el corazón de la modernidad ilustrada, en la primavera del individuo contractual y de los prodigios de la *balance*, Rousseau, traidor de su época, profanador de tradiciones, da origen sin embargo a una nueva tradición que, para ser exactos, “no dijo nada nuevo, pero lo incendió todo” (63). En el corazón de la modernidad ilustrada, en el prólogo de la era de las revoluciones, Rousseau da origen a la tradición de la soberanía popular, a la tradición democrático popular moderna (64).

Rousseau no dijo nada nuevo: al plantear que la fuente de la soberanía, la legitimidad de todo poder legítimo descansa en el pueblo, Rousseau se inscribe en el corazón del derecho natural moderno. Thomas Hobbes, John Locke, todos los teóricos del moderno derecho natural postulan la fuente popular de la soberanía, inscribiéndose en una herencia que puede remontarse al conciliarismo padovano, por decir lo menos. Hasta aquí, nada nuevo. La novedad de Rousseau, su radicalidad, su rasgo eminente consiste en afirmar que la soberanía debe residir “siempre” en el pueblo, de manera permanente y continua; que el único orden legítimo es el de la soberanía popular.

La legitimidad del orden social vendrá dada, entonces, por su carácter democrático: “Habría querido nacer en un país en el que el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un solo y mismo interés, a fin de que todos los movimientos de la máquina no tendieran jamás sino al bien común; y como esto no podría hacerse a menos que *el pueblo y el soberano fueran una misma persona*, de ello se sigue que habría querido nacer bajo un gobierno democrático, sabiamente moderado” (65). De esta manera, democracia en Rousseau es identidad de pueblo y, el soberano es soberanía popular. La democracia es aquel orden social en el cual el pueblo constituye una persona colectiva, con una identidad propia, y esa persona, con esa identidad, conserva para sí, de manera permanente e ininterrumpida, la soberanía (66). Es propio, entonces, de la democracia la homogeneidad: la identidad del pueblo consigo, la igualdad de los iguales y la consecuente desigualdad respecto de los desiguales (67).

La democracia no establece las condiciones para la igualdad, sino que la presupone. La igualdad a la base de esta democracia no puede ser la igualdad formal de los hombres en tanto pertenecientes a la humanidad; no puede ser una igualdad abstracta desatenta a las desigualdades concretas, una igualdad sin distinciones y, por tanto, sin relevancia política (68). La igualdad que está a la base de toda democracia es una igualdad sustancial, una igualdad derivada de la común pertenencia a una misma sustancia, a una misma identidad –moral, religiosa, nacional, racial o del tipo que sea–. La sustancia de la igualdad que está a la base de la democracia rousseauiana es la voluntad general y la virtud asociada a su sostenimiento. El pueblo es soberano porque sus ciudadanos participan de la voluntad general. “El estado pues no se basa en el contrato sino en la homogeneidad e identidad del pueblo consigo mismo. Esta es la más fuerte y consecuente expresión del pensamiento democrático” (69).

El pueblo es entonces soberano de una soberanía inalienable, indivisible, infalible. El pueblo es libre porque es soberano, porque su voluntad es ley. Ahora bien, esta soberanía, este poder legislativo de la voluntad general no puede transferirse, enajenarse, dividirse sin que, por ello mismo, el pueblo deje de ser libre. El pueblo es libre mientras sigue la ley que se da a sí mismo; en cuanto delega ese poder legislativo, pierde su libertad y su soberanía.

Decíamos al principio que nos es dado ejercer una fuerza aquí, y que esa fuerza se transmita, circule por torrentes maquínicos y

mecanismos y devuelva, al final del proceso, otra fuerza, allí, donde yo no estoy. Este mecanismo hace posible que mi fuerza aparezca donde yo no; que, de algún modo, yo esté presente donde no lo estoy. Pero no es posible dar con un mecanismo que transmita mi libertad más allá de mí mismo; un mecanismo por el cual mi libertad pueda delegarse y ejercerse allí donde no estoy. La libertad de la voluntad se presenta elusiva ante los prodigios de la naturaleza y los favores de la técnica: no hay, que se sepa, mecanismo, procedimiento por la cual un hombre pueda ser libre en lugar de otro.

Esto es así porque “toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; otra física, a saber: el poder que lo ejecuta” (70). Los prodigios de la mecánica permiten que mi acción sea ejecutada donde no estoy, sin por ello comprometer la libertad de mi acto. La fuerza de mi acción puede ser ejecutada por mí o por otro, sin que por ello esa acción deje de ser mía. Ahora bien, la causa moral de mi acción presenta requisitos mucho más exigentes: mi acción es libre siempre y cuando la voluntad que determina el acto sea mi voluntad. Nadie puede delegar su voluntad sin, por ello, dejar de ser libre; nadie puede querer por otra persona sin, por ello, privarla de su voluntad. “El cuerpo político tiene los mismos móviles: se distingue también en él la fuerza y la voluntad. Ésta con el nombre de *poder legislativo*, la otra con el nombre de *poder ejecutivo*” (71). En el cuerpo político, la voluntad general, el poder legislativo está en manos del pueblo: sólo en ese caso el pueblo es dueño de sí, es legislador de su propia ley, es soberano y, por tanto, libre. “No siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley” (72). La voluntad popular no puede ser representada, sólo la expresión del pueblo presente es expresión de la voluntad general. El poder legislativo sólo es legítimo cuando es ejercido por el pueblo presente. Ahora bien, la aplicación de la ley no hace a la voluntad sino a la fuerza; por lo que el poder que ejecuta las leyes bien puede quedar en el pueblo o ser comisionado en un cuerpo intermedio. El poder legislativo, la voluntad, es intransferible, inalienable, irrepresentable; el poder ejecutivo, la fuerza, es en cambio susceptible de delegación, y el cuerpo emergente de esta delegación es el gobierno.

El gobierno es el ejercicio legítimo del poder ejecutivo, es un cuerpo intermedio establecido entre el soberano y los súbditos, es decir, entre el pueblo y él mismo, para su mutua correspondencia. El pueblo es libre porque se da su propia ley, porque es súbdito de su propia soberanía; en este pliegue del pueblo sobre sí, el gobierno emerge como un cuerpo intermedio que asegura la aplicación de esta ley, transmitiendo la fuerza al interior del mecanismo social. La voluntad permanece, inalterable, en el soberano. Ajeno en todo a la soberanía, ajeno a todo poder legislativo, el gobierno se limita a aplicar la fuerza de la ley, a cumplir la comisión de la voluntad general.

El gobierno puede ser ejercido por todos los ciudadanos, por varios o por uno de ellos, siendo monárquico, aristocrático o democrático según el caso. De esta manera, democracia significa dos cosas bien distintas. En primer lugar, democracia es forma de Estado: democracia es la forma soberana que corresponde al principio de igualdad, “identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política” (73). Toda democracia es legítima y todo orden social legítimo es democrático. En segundo lugar, democracia es forma de gobierno, es ejercicio popular del poder ejecutivo. Democracia significa que, “en el sistema de la distinción de poderes, uno o varios poderes se organizan según principios democráticos” (74). Así, para que un orden social sea legítimo, la soberanía necesariamente debe ser democrática, aunque el gobierno lo sea o no (75).

En virtud de este mecanismo que es el gobierno, la fuerza del pueblo se hace presente sin que el pueblo necesariamente esté reunido. De modo que, si la voluntad es inalienable, irrepresentable, intransferible, la fuerza, en cambio, es susceptible de representación. Concebir la representación del poder legislativo implica aniquilar los cimientos de toda legitimidad. Concebir, en cambio, la representación del poder ejecutivo implica un acto de prudencia institucional. En suma, la soberanía popular es irrepresentable; la fuerza del pueblo, en cambio, puede depositarse en un representante o, más precisamente, en un comisionado que constituye al gobierno.

Si Rousseau marca el origen de la tradición democrática es porque concibe que, más allá de la forma de gobierno, la legitimidad del orden social se funda en la soberanía popular, en el ejercicio democrático del poder legislativo. De esta manera, la democracia de Rousseau no implica acuerdo con un procedimiento de selección de liderazgos sino identidad del pueblo y el soberano. La democracia rousseauiana es una democracia sustancial desde el momento en que exige la igualdad de los ciudadanos en tanto pertenecientes a un yo colectivo con una vida y una voluntad común. Es la voluntad general y la virtud derivada de su sostenimiento lo que mantiene cohesionado al pueblo y lo hace libre. La sustancia de la democracia es la voluntad general; allí donde esta voluntad no prima, ningún procedimiento puede dar lugar a una democracia.

VI

Pero la democracia rousseauiana se tiene por sustancial también en otro sentido. Es que, muy rápidamente, la obra de Rousseau operó de inspiración teórica y herramienta práctica de los revolucionarios de Francia y varios otros países. En el

transcurso de la Revolución francesa, una vez caído el *Ancien Régime*, la liberación de la tiranía implicó la libertad sólo para unos pocos (76). La mayoría del pueblo siguió bajo el yugo de la necesidad y la miseria. Lo que entonces unió a gobernantes y gobernados fue una noción política de solidaridad, entendida como preocupación por el bienestar del pueblo. Esta solidaridad, que Robespierre llamó virtud y que pronto derivó en compasión, encontraba inspiración en la obra de Rousseau.

Es que Rousseau identificaba a la compasión como un principio natural del hombre, adormecido por la deriva civilizatoria. Si en el estado de naturaleza es inconcebible que “un puñado de gentes rebose en superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario” (77), una vez iniciada la deriva civilizatoria, la piedad natural se adormece progresivamente y las ciencias y las artes permiten al hombre desconocer el padecimiento de sus pares: “no tiene más que taparse los oídos y argumentar un poco” (78). Así, la crítica rousseauiana a la sociedad de su época condenaba masivamente la perversión de la desigualdad entre los hombres. Convergentemente, su teoría del contrato social identificaba que el bien mayor y el fin de toda legislación se reducía a dos objetivos principales: la libertad y la igualdad. Libertad, porque toda dependencia privada es algo que se le quita al Estado; igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella. “Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, esté por debajo de la violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse” (79).

De esta manera, los usos de la obra y el pensamiento de Rousseau nutrieron una tradición que entiende que la democracia no puede reducirse a un procedimiento de selección de liderazgos ni restringir su competencia al ámbito político institucional. En esta tradición, la democracia implica al mismo tiempo y de manera inescindible, igualdad política y social.

Postular la democracia en términos sustanciales no implica el necesario rechazo de las instituciones y los procedimientos sino, más bien, la denuncia de su insuficiencia al momento de asegurar la soberanía popular. Democracia sustancial es la conciencia de un desafío que va más allá de las ingenierías constitucionales, las reformas políticas y las tecnologías electorales y de gobierno. Democracia sustancial es el nombre de un problema ingente, que no se mide bien con recursos formales, procedimentales, mecánicos.

Soberanía del pueblo, identidad de gobernantes y gobernados, igualdad social: de esta manera, Rousseau parece dar respuesta al apretado enigma, a la distancia inconmensurable entre individuo y sociedad. Una respuesta tan exigente como lo es el desafío ante el que se erige. Y, sin embargo, una respuesta nunca definitiva, constantemente amenazada de ilegitimidad, siempre susceptible de ser contestada de cara a una demanda de libertad que es inaprehensible, indefinida e indefinible; una demanda que hace a la naturaleza del hombre. Finalmente, “la pregunta, entonces, no es cómo él resuelve el conflicto entre el individuo y la sociedad sino, más bien, cómo concibe este conflicto irresoluble” (80).

VII

Finalmente, pero desde el principio también, se trata de dar con la naturaleza del hombre para fundar, a partir de ella, un orden social legítimo y seguro. En medio de un mundo de mecanismos naturales, de estímulos y respuestas, de procesos encadenados, de acoples armónicos, de coordinaciones múltiples; en medio de un mundo prodigioso en mecanismos sutiles y masivos, en flujos de fuerzas, de ideas, de pasiones; en medio de todo ello, el hombre, su libertad es la disrupción, el bloqueo, la interferencia, la constante virtualidad del sabotaje. El hombre, maquinaria ingeniosa, inserta en el engranaje del mundo, es más que una maquinaria, es lo heterogéneo respecto de ella. El hombre es la posibilidad de sortear el pesado encadenamiento del mecanismo, es la probabilidad de lo improbable, es la virtualidad de un nuevo comienzo en el corazón de la naturaleza, a pesar de ella.

Ahora bien, entonces, ¿cómo fundar un mecanismo sobre la negación del mecanismo? ¿Cómo hacer de esta libertad, procedimiento? ¿Cómo alojar de manera permanente lo impermanente? ¿Cómo dar medida a eso de inconmensurable que hay en el hombre? En todo caso, ¿qué institución puede fundarse sobre la ulterior ausencia de todo fundamento? En definitiva, ¿qué es la democracia?

Notas

- (1) Ver Starobinsky, J., “Jean-Jacques Rousseau” en Belaval, Y. (dir.) *Racionalismo, empiricismo, ilustración*, Siglo XXI, 2002, Bs. As., pp. 313-336.
- (2) Arendt, H., *From Machiavelli to Marx*, Library of Congress, 1965, Washington.
- (3) Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres” en *Del contrato social—Discursos*, Alianza, 2006, Madrid, p. 180.
- (4) Rousseau, J.-J., “Del contrato social” en *Del contrato social—Discursos*, Alianza, 2006, Madrid, L.I, C.1.
- (5) Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen de la desigualdad”, pp. 248-249; “Del contrato social”, L.I, C.9.
- (6) Rousseau, J.-J., “Contrato social”, L.I, C.3.
- (7) Sobre las dificultades del uso del concepto de alienación en Rousseau, ver Althusser, L. “Sobre el contrato social” en Sazbón, J. (sel.), *Presencia de*

Rousseau, Nueva Visión, 1972, Bs. As.

- (8) Rousseau, J.-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 249.
- (9) Derrida, J., *De la gramatología*, Biblioteca de Filosofía, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- (10) Rousseau, J.-J., "Discurso sobre las ciencias y las artes" en *Del contrato social—Discursos*, Alianza, 2006, Madrid, pp. 160-163; *Emilio*, Biblioteca EDAF, 2005, Madrid, p. 176.
- (11) Seguimos, de aquí en adelante, la lectura de Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago University Press, 1971, Chicago.
- (12) Rousseau, J.-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 195.
- (13) Ídem, pp. 219-220.
- (14) Ídem, p. 220.
- (15) Strauss, L., *Natural right and history*.
- (16) Rousseau, J.-J., "Discurso sobre las ciencias y las artes", p. 247.
- (17) Ídem, pp. 248-286.
- (18) Ídem, p. 195.
- (19) La oscuridad y accidentalidad del proceso de civilización se remarca en relación con el conocimiento y manejo del fuego ("Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 223), al descubrimiento de la agricultura (p. 223), al desarrollo del pensamiento y las facultades intelectivas (p. 224) y al origen del lenguaje (p. 225-232 y *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Norma, 1993, Buenos Aires) entre otros. Esto deriva en el reconocimiento del carácter "conjetural" (p. 247) de la descripción rousseauiana a lo largo de su Segundo Discurso.
- (20) Rousseau, J.-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad..", p. 221.
- (21) Rousseau, J.-J., "Contrato Social", L.I, C.1.
- (22) Ídem, L.I, C.6.
- (23) Ídem, L.I, C.6.
- (24) Seguimos de aquí en más a Hannah Arendt.
- (25) Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, 2004, Madrid, p. 117.
- (26) Rousseau, J.-J., "Del contrato social", L.I, C.6.
- (27) Con relación a las dificultades emergentes de la presentación de la voluntad general como parte contratante y como resultado del contrato, se remite a Althusser, L., "Sobre el contrato social".
- (28) Arendt, H., *Sobre la revolución*, p. 103.
- (29) Schmitt, C., *La Dictadura*, Alianza, 2003, Bs.As., p. 160.
- (30) Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, 2004, Madrid, p. 101.
- (31) Arendt, H., *La vida del espíritu*, Paidós, 2002, Bs. As., pp. 301-302.
- (32) Arendt, H., *Sobre la revolución*, p. 101.
- (33) Arendt, H., *From Machiavelli to Marx*, fs. 023487-8.
- (34) Arendt, H., "Qué es la libertad" en *Entre pasado y futuro*, Península, 2003, Barcelona, p. 258.
- (35) Se sigue aquí a Carl Schmitt.
- (36) Rousseau, J.-J., *Carta a D'Alambert*, Tecnos, 1985, Madrid, p. 17; "Del contrato social", L.IV, C.8.
- (37) Ídem, L.II, C.4.
- (38) Ídem, L.I, C.6; L.II, C.1; L.III, C.16.
- (39) Ídem, L.III, C.7.
- (40) Schmitt, C., *La Dictadura*, p. 156.
- (41) Ídem, p. 156.
- (42) Ídem, p. 158.
- (43) Ídem, p. 158.
- (44) Ídem, p. 159.
- (45) Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, 2002, Madrid, p. 18.
- (46) Berlin, I. *La traición de la libertad*, FCE, 2004. México, p. 70.
- (47) Ídem, pp. 74-75.
- (48) Talmon, J., *The origins of totalitarian democracy*, Frederick Praeger, 1960, Nueva York, p. 43.
- (49) Schmitt, C., *La Dictadura*, p. 154.
- (50) Talmon, J., *The origins of totalitarian democracy*, p. 43.
- (51) Berlin, I. *La traición de la libertad*.
- (52) Schmitt, C., *La Dictadura*, p. 154.
- (53) Arendt, H. "Qué es la libertad", p. 258.
- (54) Berlin, I., *La traición de la libertad*.
- (55) Talmon, J. *The origins of totalitarian democracy*, p. 40.
- (56) Arendt, H., "Qué es la libertad", p. 258.
- (57) Arendt, H., *From Machiavelli to Marx*, f. 023488.
- (58) Seguimos, de aquí en más, a Leo Strauss.
- (59) Strauss, L., *Natural right and history*, pp. 254.
- (60) Ídem, p. 255.
- (61) Ídem, p. 294.
- (62) Ídem, p. 294.

- (63) Berlin, I., *La traición de la libertad*, p. 49.
- (64) Greblo, E., *Democracia*, Nueva Visión, 2002, Bs. As., pp. 77-81.
- (65) Rousseau, J-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 181, la cursiva es propia.
- (66) Se sigue aquí a Carl Schmitt.
- (67) Schmitt, C., *Sobre el parlamentarismo*, p. 12.
- (68) Ídem, pp. 16-17.
- (69) Schmitt, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza Universidad, 2002, Madrid, XVII, II, 4.
- (70) Rousseau, J-J., "Del contrato social", L.III, C.1.
- (71) Ídem, L.III, C.1.
- (72) Ídem, L.III, C.15.
- (73) Carl Schmitt. *Teoría de la Constitución*, L, 1.
- (74) Ídem, XVII, L. I, C.1.
- (75) Rousseau, J-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 184; "Del contrato social", L. III, CC.4-6.
- (76) Arendt, H., *Sobre la revolución*, pp. 97-104.
- (77) Rousseau, J-J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad", p. 287.
- (78) Ídem, p. 239.
- (79) Rousseau, J-J., "Del contrato social", L. II, C.11.
- (80) Strauss, L., *Natural right and history*, p. 255.

Bibliografía

Jean-Jacques Rousseau

- *Carta a D'Alambert*, Madrid: Tecnos, 1994.
- "Del contrato social" en *Del contrato social – Discursos*, Madrid: Alianza, 2006.
- "Discurso sobre las ciencias y las artes" en *Del contrato social – Discursos*, Madrid, 2006.
- "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres" en *Del contrato social – Discursos*, Madrid: Alianza, 2006.
- *Discurso sobre la economía política*, Madrid: Tecnos, 1985.
- *Emilio*, Biblioteca Madrid: Edaf, 2005.
- *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires: Norma, 1993.
- *Las Confesiones*, México DF: Clásicos Jackson, 1966.

Otros

- Althusser, Louis. "Sobre el contrato social" en José Sazbón (sel.), *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- Arendt, Hannah. *From Machiavelli to Marx*, Washington DC: Library of Congress (mimeo), 1965.
- *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 2002.
 - "Qué es la libertad" en *Entre pasado y futuro*, Barcelona: Península, 2003.
 - *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 2004.
- Berlin, Isaiah. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, Buenos Aires: FCE, 2004.
- Bloom, Allan. "Jean-Jacques Rousseau" en Leo Strauss y Joan Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Buenos Aires: FCE, 2004.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*, Biblioteca de Filosofía, Madrid: Editora Nacional, 2002.
- Dotti, Jorge. *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- Greblo, Edoardo. *Democracia. Léxico de la política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- Talmon, Jacob. *The origins of totalitarian democracy*, Nueva York: Frederick Praeger INC Publishers, 1960.
- Sazbón, José (sel.), *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- Schmitt, Carl. "El concepto de lo 'político'" en Orestes Aguilar, Carlos (comp.) *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México: FCE, 2001.
- *La Dictadura*, Buenos Aires: Alianza, 2003.
 - *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, 2002.
 - *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza, 2002.
- Starobinski, Jean. "Jean-Jacques Rousseau" en Yvon Belaval (dir.) *Racionalismo, empiricismo, ilustración*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Strauss, Leo. *Natural right and history*, Chicago: Chicago University Press, 1971.
- *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires: Katz, 2007.
 - "What is political philosophy" en *What is political philosophy and other studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

LUCIANO NOSETTO

Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Magíster en Ciencia Política (UNSAM). Docente en Teoría Política Contemporánea y Becario Doctoral (Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Su trabajo tiene por eje la relación entre ética y política en el pensamiento contemporáneo, con énfasis en las obras de Hannah Arendt y Michel Foucault.