

Dos fuentes clásicas del liberalismo y la democracia: Locke y Rousseau

Por
*Ramiro Ceballos M.**

FECHA DE RECEPCIÓN: 10 de febrero.
FECHA DE APROBACIÓN: 11 de marzo.
Pp. 31-48

Resumen

Liberalismo y democracia son dos núcleos teóricos básicos de la política moderna. El presente escrito constituye una aproximación a Jhon Locke y Jean-Jacques Rousseau en su condición de forjadores de estas ideas. Con respecto a Locke se mostrará la articulación que existe entre sus tesis gnoseológicas, decididamente empiristas, y sus puntos de vista políticos liberales. En cuanto a Rousseau, se sostiene que su filosofía legitima la noción moderna de democracia y armoniza los componentes moral y utópico con el realismo de la política moderna.

Palabras clave

Política, gnoseología, liberalismo, democracia, despotismo, Locke, Rousseau.

* Profesor de tiempo completo, programa de filosofía de la Universidad de Pamplona, Colombia.

Two sources of classical liberalism and democracy: Locke and Rousseau

Abstract

Liberalism and democracy are two basic theoretical cores of modern politics. This document constitutes an approach to John Locke and J. J. Rousseau in their condition of framers of these ideas. Regarding Locke, this paper will show the articulation that there is between his gnoseological thesis, decidedly empiricist, and his liberal political views. Regarding Rousseau, it submits that his philosophy legitimizes the modern notion of democracy, harmonizing the moral and utopian components with the realism of modern politics.

Key words

Gnoseology, liberalism, democracy, despotism.

Deux auteurs classiques du libéralisme et de la démocratie: Locke et Rousseau

Résumé

Le libéralisme et la démocratie sont les deux bases théoriques de la politique moderne. Cet article constitue une approche aux théories de Jhon Locke et J. J. Rousseau qui sont les fondateurs de ces deux courants de pensée. Nous montrerons les liens qui existent entre la thèse gnoseologique et empiristes de Locke et ses opinions politiques libérales. Nous présenterons également la philosophie de Rousseau et la notion moderne de démocratie, en harmonisant les éléments moraux et utopiques avec le réalisme de la politique moderne.

Mots clés

Gnoséologie, libéralisme, la démocratie, despotisme.

Duas fontes clássicas do liberalismo e da democracia: Locke e Rousseau

Resumo

Liberalismo e democracia são dois núcleos teóricos básicos da política moderna. Este artigo constitui uma aproximação a John Locke e J.J. Rousseau, na qualidade de forjadores dessas ideias. Quanto a Locke se mostrará a articulação entre suas teses gnosiológicas decididamente empiristas, e suas opiniões político liberais. Quanto a Rousseau, se argumenta que sua filosofia legitima a noção moderna de democracia, harmonizando os componentes morais e utópicas com o realismo da política moderna.

Palavras-chave

Gnosiologia, liberalismo, democracia, despotismo.

1. Introducción

La democracia y el liberalismo proveen a la política moderna los dos pilares teóricos más fuertes, aunque no por ello menos controvertidos. El liberalismo constituye el soporte ideológico y filosófico en el que se anclan los reclamos por el respeto y la ampliación de los derechos individuales. La democracia, por su parte, aporta la base de legitimación de la soberanía popular y respalda las demandas por ampliación de la inclusión, al tiempo que justifica la repulsa contra las derivas tiránicas de los gobiernos. Existen también dos perversiones supremas de estos pilares: el liberalismo se reduce tendencialmente a mero soporte del privatismo individualista, y la democracia se pervierte en mero procedimentalismo y formalidad legitimadora de cualquier régimen. El presente escrito propone revisitar, en sus orígenes, algunos aspectos clave de ambos conceptos, el liberalismo y la democracia, a través de una mirada a dos autores clásicos: Locke y Rousseau, a quienes la tradición considera sus pioneros teóricos, pero no los únicos.

2. John Locke: gnoseología y política

Dos asuntos distintos pero complementarios confluyen en la filosofía de Locke: por un lado, sus tesis sobre el conocimiento, decididamente empiristas; por otro, sus puntos de vista políticos, que le han valido el no del todo inmerecido título de padre del liberalismo. A continuación se presenta una semblanza de cada uno de estos aspectos y su posible solidaridad como expresiones reflexivas del movimiento de secularización del espíritu occidental moderno, cuyos componentes más visibles hoy serían la democracia, el liberalismo y las ciencias.

El *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos), divisa opuesta al *cogito ergo sum* de Descartes, se presenta en Locke como lema de intransigencia contra todo intento apriorístico, contra toda intromisión de la especulación metafísica (Locke, 1690). La disputa contra las ideas innatas es solidaria de un marcado interés por lo sensible y ambos motivos dependen de un núcleo de certidumbre

original característicamente realista, antiplatónico, que ha sido la divisa de casi toda la tradición filosófica anglófona, desde la constitución de las primeras universidades en la Edad Media¹.

La gnoseología empirista alcanzó su época de esplendor en el siglo XVII, en el intervalo que va de Hobbes a Hume. El programa de reconstrucción del conocimiento, a partir de los puros datos sensoriales, que es lo que propone en últimas el empirismo, encontró sus propios límites al desplegar la lógica de sus principios. El quid del asunto consiste en que la experiencia, como fuente de criterios de certeza, no puede nunca trasponer la contingencia de lo sensible, en tanto que las exigencias probatorias de la certeza comprometen la categoría de necesidad. La necesidad y la universalidad, sin embargo, pertenecen por propio derecho a la razón, como Kant lo comprobó más adelante.

La reconstrucción empirista terminó en escepticismo. La confianza en que nuestras facultades no nos engañan en lo esencial, es decir, el supuesto fundamental del sentido común que subtiende toda la filosofía empirista y en especial la de Locke, no constituye el expediente que permita probar que el conocimiento provenga de la experiencia. Si se toma en serio el supuesto empirista, se tropezará, por un lado, con una contradicción fáctica expresada en la existencia misma del análisis, entendida como reconstrucción racional del proceso cognoscitivo en general, el cual sería inconcebible por cuanto no habría manera de derivarlo de ninguna experiencia sensible; y por otra, con una petición de principio que consiste en que si se quiere explicar a partir de los datos sensibles del proceso de conocimiento, la operatividad de las facultades, se tiene que sentar a priori lo que precisamente se ha de probar; esto es, la adecuación entre los datos con los que se opera y el conocimiento que se obtiene de ellos. Hume, llevando la exigencia empirista hasta sus últimas consecuencias, terminó en la conclusión escéptica de que si los productos racionales requieren análisis, este no podrá hacerse racionalmente al abrigo de toda duda. No hay, entonces, aseguramiento racional alguno para los productos de la razón, es decir, para los conocimientos (Hume, 1740).

¹ Desde los comienzos de Oxford se inicia una tradición de aristotelismo y especulación averroísta y agustiniana en la que se ha cifrado el verdadero origen de la filosofía experimental (Cfr. Gilson, 1976: 365).

El recurso al realismo, en cuanto intento de invocar conceptualmente el sentido común como instancia de control de la teoría, ha tenido en Locke un fino practicante. Fue el continuador y a su vez el impulsor de una tradición de naturalismo filosófico de la cual se desprende la más sólida negación de la metafísica y cuyos argumentos permanecen aún en el frente de batalla, intentando una legitimación plausible del conocimiento que no produzca una reducción arbitraria de los rendimientos cognoscitivos, pero que permita, además, mantener a raya la arbitrariedad teórica.

El mérito del empirismo y en particular de Locke, fue haber radicalizado el criterio sensista, de donde surgió, cada vez más nítidamente, una idea de experiencia que hizo valer los derechos de lo natural en el proceso comprensivo y en la vida misma, frente a pretendidos derechos de índole trascendente. La obra de Locke aparece, pues, inscrita dentro de un proceso de transformación espiritual o secularización que, en términos filosóficos, se expresa como el tránsito desde el desprecio medieval por la “gruesa materia” hasta los siglos del horror a la metafísica, justificado en el reproche universal que se cierne ante todo lo que sea mero pensamiento².

Ahora se señalarán algunos aspectos en los que se revela la prioridad de la experiencia en el contexto del pensamiento político de Locke. Con ello, se pretende mostrar cómo gnoseología y política son aspectos complementarios y expresiones de un mismo impulso espiritual.

El punto central de la solidaridad entre episteme y política en Locke lo constituye el paralelismo del concepto de Tabula rasa con el de Estado de naturaleza. En el orden cognitivo, Locke quiere barrer toda huella de apriorismo, del cual provienen abusos y arbitrariedades que enrarecen la sana comprensión y el conocimiento de las cosas. Los prejuicios y la metafísica son, pues, las dos bestias negras de la razón humana. En cuanto al aspecto político, situar el principio del poder en cierto punto muerto con relación a los derechos aducidos desde criterios teológicos, hereditarios, etc., constituye el garante para frenar las arbitrariedades civiles y las injusticias, y específicamente, para negarle la justificación aparentemente racional que el absolutismo pretende invocar en su favor bajo múltiples máscaras.

² En estos términos se expresa el prologuista de la edición española a la Carta sobre la tolerancia, para referir el cambio de acento generado por el ascenso del naturalismo, asociado con el desarrollo vertiginoso de las ciencias empíricas.

El origen del poder político no debe buscarse ni en la fuerza ni en la revelación. La razón, el sentido común y en parte las escrituras, exigen negar cualquier pretensión legítima a los expedientes de la arbitrariedad y la violencia, tales como el derecho de paternidad, el derecho despótico, la usurpación o la conquista (Locke, 1698)³. En la revelación no puede pretender fundamentarse dicho origen, pues estos ya no son tiempos de teofanías, es decir, el valor de las revelaciones ya no tiene ninguna vigencia social. En cuanto a los supuestos derechos que a ciertas razas o familias les correspondería por pertenecer a la casa más antigua, dice Locke que no son ahora argumentos, puesto que el rastro de tal herencia se ha perdido. Como carta de legitimidad no puede aducirse hoy cierto "...dominio privado y jurisdicción paternal de Adán".

El estado de naturaleza revela al hombre desnudo de estas costras supuestamente probatorias respecto de la legitimidad de la obediencia y constituye, conceptualmente hablando, la Tabula rasa, no ya del sujeto cognoscente sino del sujeto socialmente volitivo, del sujeto político. Dicho estado no es, con todo, un estado de indeterminación ni de licencia. Al contrario, comporta una ley que obliga a todos, y esta ley es la razón natural, la cual revela, a todo aquel que la consulta, la igualdad entre los humanos y la prohibición de dañarlos.

Al parecer, los hombres se atienen muy poco a los dictados de esta ley y surge entonces la necesidad de la sociedad política, en la cual cada uno de los miembros abandona su poder, derecho y libertad naturales, entregándolos en las manos de la comunidad. La sociedad civil comienza cuando un grupo de personas conviene en asociarse para ciertos fines. Esta asociación es libre y se da cuando cada individuo se pone, bajo compromiso para con los otros, a disposición del designio de la mayoría. El gran fin del hombre, al entrar en sociedad, es el de gozar de sus propiedades en paz y con seguridad; el instrumento para el logro de dicha finalidad será la ley establecida.

³ Esta misma lógica de fundamentación de lo político se repite sin mayores alteraciones en Rousseau y puede considerarse, en su aspecto crítico por lo menos, una adquisición definitiva e incontrovertible de la modernidad política.

La razón última para que los hombres constituyan sociedades es el bien común temporal mundano. Pero los poderes constituidos no tienen jurisdicción sobre las conciencias y las almas en cuanto estas están abocadas a otros fines allende el mundo terreno. La doctrina Lockeana de la separación de poderes entre la iglesia y el Estado ha sido también pensada como medida de prevención contra las injusticias. Al amparo de ciertos credos, religiosos o de otra especie, se llega a atropellar los derechos de muchos hombres. Locke consideró que separando estos ámbitos, el de los derechos civiles y el albedrío religioso, podían impedirse muchos males. Si ciertos hombres, alegando alguna ortodoxia o algún carácter fidedigno exclusivo de sus conciencias, se tomaban atribuciones de orden temporal para con otros, al quedar inmunes a toda injerencia civil se colocaban por fuera de la ley establecida y por fuera de la ley natural. Esto no sería otra cosa que la recaída en la fuerza y la violencia.

Así, la separación radical de estos poderes, una de las cristalizaciones del sentido común empirista madurada en la reflexión sobre la penosa experiencia de las guerras religiosas, se encuentra en el origen de ese arduo proceso de consolidación de los derechos humanos inalienables. Ningún poder temporal puede hacer prevalecer sobre el ser humano designios que superen su propia deliberación y voluntad. El hombre es árbitro de sí mismo en todo lo que lo trasciende absolutamente. La sociedad y el poder político constituidos son los jueces últimos en asuntos mundanos. Ahora bien, la instancia inescrutable en este orden temporal, con jurisdicción sobre los hombres, es el bien común. Pero cada hombre es copartípe y cohacedor de dicho bien, y lo es en cuanto ser mundano, no en calidad de conciencia de límites o en su carácter de portador de ciertas certezas sobre ultimidades o postrimerías. Es la mundanidad del hombre, la que está llamada a constituirse en suprema instancia de control de la obediencia. Adicionalmente, puesto que el poder mundano constituido lo es por consenso y sobre la base de la libertad natural, podrá ser revocado.

Se aprecia pues cómo la experiencia secular hace valer su derecho social, así como la experiencia cognitiva su momento de verdad. Los sentidos, aunque engañan eventualmente, constituyen el criterio fundamental del convencimiento cognitivo, por un lado; por otro lado, en cuanto entes naturales, gozo y sufrimiento son límites absolutos en la consideración de lo humano y sobre su autognosis no hay lugar a los equívocos a que dan origen otros criterios metaempíricos o trascendentes. Es decir, estos universales sensibles

son los criterios conforme a los cuales únicamente podría invocarse un juez último, una justificación definitiva de los avatares de la obediencia humana. El poder se instaura sobre unos mínimos accesibles a todos y así su constitución y legitimación queda comprometida con los límites naturales de la experiencia.

En la filosofía de Locke, la experiencia, como instancia crítica o tribunal de la pura razón, se coloca definitivamente en la base de la construcción del saber. Asimismo, la condición humana natural se define como instancia última de control y legitimación del poder. Puede hablarse, entonces, de un momento en que la autorreflexión rompe una capa más de la envoltura mítica del pensamiento: la reflexión sobre la convivencia perfila su horizonte de legitimación en la dirección de la autonomía y de los derechos; y la reflexión sobre el conocimiento, por su parte, su derrotero reconstructivo como intelección natural de lo natural⁴.

Ambas facetas del espíritu esclarecedor hallan en el empirismo radical de Locke su expresión combativa. Tanto el “Ensayo sobre el entendimiento humano” como “Dos tratados sobre el gobierno civil”, constituyen verdaderos manifiestos contra la arbitrariedad: la arbitrariedad del prejuicio epistémico que encadena a los hombres a la dura yunta de la ignorancia, y la arbitrariedad del poder, cuando su ejercicio no se sujeta a derroteros ciertos, naturalmente previstos en la lógica de la sociabilidad humana. Tolerancia política y búsqueda desprejuiciada de la verdad, son los supuestos filosóficos que sustentan el proyecto empirista de una convivencia humana plausible y una coexistencia desmitificada con el universo. Estos mismos supuestos, en calidad de derroteros constructivos no sustancializables, animan todavía el espíritu científico y el espíritu democrático-liberal.

Dos puntualizaciones finales pueden ser pertinentes aquí. La primera, sobre la gnoseología de Locke; la segunda, sobre su filosofía política. En primer lugar, es preciso señalar el hecho de que el empirismo constituyó un momento clave en el desarrollo de una filosofía del conocimiento realista y naturalista, siendo relevado luego por una filosofía mucho más sensible al lado activo del sujeto,

⁴ No sobra aclarar respecto a esto último que ni el hacer de la ciencia ni la reflexión sobre su sentido y límites abandonan el propósito comprensivo y universal. Sólo que es perceptible cómo la explicación se sujeta cada vez más a la lógica de la intelección controlada, antes que al afán exorcizante de aquellas explicaciones en las que se expresa más el apremio por la verdad que la verdad misma.

es decir, a los componentes apriorísticos de todo conocimiento. El racionalismo reveló también fallas de procedimiento en su empresa reconstructiva y trajo desvíos tan protuberantes como aquellos a los que condujo, a su vez, el empirismo radical⁵. Sin embargo, ambas filosofías no constituyen ya posiciones antitéticas o, por lo menos, ya no marcan con su unilateralidad excluyente los programas de reconceptualización del saber. Ha cambiado sustancialmente la óptica de la filosofía y la manera de evaluar el conocimiento, en general, y el conocimiento científico, en particular⁶.

No obstante, el impulso de la secularización, avistado en el programa del empirismo clásico, permanece y se afianza como actitud naturalista. No puede decirse que haya triunfado el realismo, pero sí que la experiencia se ha afianzado definitivamente. Popper (1974), interpreta esta situación aclarando hasta qué punto, de la experiencia como control de la teoría, no puede a su vez hacerse teoría. Dicho de otra forma, sostiene que toda teoría del conocimiento que pretenda asimilarse a un modelo de certeza, como lo intentaron el racionalismo y el empirismo clásicos, está abocada al fracaso. El sentido común no puede elevarse a teoría y, no obstante esta limitación, de la experiencia puede levantarse, ciertamente, un proyecto gnoseológico realista, pero crítico, no metafísico (Cap. 2 § § 2-5 y 12-21).

La segunda puntualización se refiere al hecho de que sería un error histórico y una injusticia sostener que Locke habría sido el encargado de secularizar y humanizar la idea del poder (Grondona, 1994). Este mérito corresponde primero a pensadores como Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, entre otros. Lo que hace Locke, en cuanto aportación duradera y original, es desabsolutizar la idea del soberano, lo que Hobbes no logró debido en parte a los supuestos antropológicos de los que partía. Por otro lado, introdujo en el relato del contrato social, además del miedo como factor impelente de la asociación, la idea del interés en el disfrute, así como la noción del hombre como animal propietario, no sólo belicoso e indigente, como lo imaginó el autor del *Leviatán* en el estado natural (Hobbes, 1651). En resumen, no fue Locke

⁵ La caracterización de la dialéctica de esta oposición entre empirismo y racionalismo clásicos ha sido desarrollada con claridad y brillantez por Adorno, (1976). (Tomo I, §§ 20-25).

⁶ A este respecto la obra de Bachelard (1978) es bastante ilustrativa. Sin embargo, son las discusiones sobre la demarcación y similares las que constituyeron un replanteamiento de la lógica científica y cambiaron la perspectiva filosófica sobre la ciencia empírica y sus límites, sobre el racionalismo y el empirismo.

el que ideó la reconstrucción contractualista del poder político; tampoco la separación radical del poder estatal con respecto al poder de las iglesias es suya. La expresión moderna más enérgica de esta separación pertenece, sin duda, a Hobbes. Suya es también una de las versiones más acabadas, fecundas y polémicas del Contrato social (Tomberg, 1961).

Pero no se trata aquí de escrutar los derechos de invención. Locke participó de una tradición conceptual y su lugar específico como pensador político es asunto que no se puede abordar ahora⁷. Se ha hecho referencia a su obra como eslabón de un movimiento más amplio que la mera consolidación de la teoría liberal-contractual del Estado, y en este sentido, su pensamiento propio y no propio, se revela como un momento cumbre de la modernidad.

3. Rousseau: democracia sin más y sin fin

La filosofía política de Rousseau constituye un momento cumbre con respecto al ideario democrático moderno. Ella sustenta la noción moderna de democracia en tanto derecho legítimo del pueblo para gobernarse a sí mismo. Se sostendrá aquí la tesis de que tal fundamentación no es sospechosa de alentar el despotismo y sí, más bien, significa la síntesis del elemento realista de la política con su necesario contrapeso moral y utópico.

El problema de dar satisfacción a la demanda moral en cuanto a la obligatoriedad o no de la obediencia a la autoridad política es un problema que marcha, en su formulación, de modo paralelo a la constitución de las sociedades modernas europeas. La pregunta por la legitimidad del orden político se inscribe en esa demanda que va asumiendo el individuo moderno, al mismo tiempo, que ello lo va forjando también a él sobre el horizonte de los valores metafísicos

⁷ En efecto, el lugar de Locke como pensador político puede establecerse mediante el análisis histórico comparativo que va de Hobbes a Rousseau. Como teórico de la vertiente más individualista del ideario demoliberal moderno puede concebirse como afianzador de la línea liberal Hobbes - Spinoza y modernizador de dicha filosofía, en cuanto la desvincula del absolutismo hobbesiano. Al mismo tiempo, le cabe el mérito de diseñar el prospecto parlamentarista, base del ideario moderno de la democracia representativa. En ello anticipa a Montesquieu y continúa las geniales intuiciones de Spinoza sobre la necesaria limitación del poder.

de la tradición de Occidente: libertad, igualdad, autonomía. La obligación política se expresa, pues, como problema, solo en la época moderna. En las sociedades anteriores, los consentimientos tácitos a valores que trascienden la estructura puramente política de la autoridad hacían que dicha cuestión no se manifestara con la urgencia con la que irá mostrándose a medida que avanza el individualismo burgués-secularizado moderno.

El tránsito real del imperio eclesiástico al estado liberal ha sido acompañado, en la teoría política, por la correspondiente transformación del modelo teocrático de justificación en teoría democrática del poder y la justicia. Este proceso ha hecho descender el fundamento de la autoridad desde la voluntad divina hasta la voluntad popular. Pero, contrariamente a lo que podría suponerse a primera vista, se trata de un largo y dispendioso trabajo conceptual que se ha nutrido del mismo proceso histórico de consolidación de los gobiernos democráticos, en parte reflejándolo, y en parte, influyéndolo.

Pues bien, la doctrina política de Rousseau representa el punto de arribo del proceso de construcción de una alternativa moderna de justificación de la autoridad política. La piedra angular de su modelo la constituye la noción de soberanía popular. Rousseau es el primer pensador que, reconociendo como fuente de autoridad legítima al pueblo lo mismo que algunos otros teóricos anteriores⁸, reorienta la teorización política en el sentido de la conquista histórico-factual de la legitimidad. Los teóricos anteriores, aunque reconocieron en el pueblo la fuente de la legítima autoridad, terminaron invalidando dicho reconocimiento y concediendo al príncipe, en sus diversas modalidades, el derecho absoluto de legislación y de mando. De este modo, la democracia arriba al punto en el cual es democracia sin más, es decir, donde los subterfugios y enmiendas especulativas ya no valen como argumentos en contra del derecho legítimo del pueblo a darse a sí mismo el mando.

⁸ En este sentido, aunque sólo en este, tendría razón Carl Schmidt al declarar a Rousseau como un divulgador de Puffendorf y de los grandes teóricos del derecho natural.

Con Rousseau, en cambio, aparece alguien que no se arredra ante el hecho escueto de la realidad histórica. El pueblo casi nunca ha mandado y actualmente es casi imposible que lo haga (Rousseau, 1762). Pero es el que tiene, no el mejor, sino el único derecho de hacerlo. Este punto de arribo de la reflexión política señala, por tanto, la superación del realismo, en cuanto mero naturalismo en política, y significó colocar el mínimo de moralidad permisible en una disciplina en la que, tanto la tentación prescriptiva como el prejuicio positivista, habían conducido la reflexión a extremos inaceptables que, o bien sancionaban la autoridad arbitraria (realismos), o bien significaban soluciones utópicas (iusnaturalismo). La justificación rousseauniana de la obediencia política da lugar a una clase de perspectiva utópica, aunque de un tipo distinto, como se verá más adelante.

Rousseau reconstruyó la teoría política conforme al principio de soberanía popular como fundamento único de la obediencia civil. Para tal propósito introdujo la distinción entre gobierno y soberano (L. III, cap. 1). El soberano es el que manda conforme al derecho, a la ley bien hecha. Ese sólo es el pueblo porque es el depositario de la voluntad general. El gobierno, por el contrario, no es más que el cuerpo encargado de llevar a consumación la voluntad general. El gobierno es la magistratura, la cual no se erige mediante contrato sino por encargo y sus derechos no son, en principio, otros que los de cualquier particular (L. III, cap. 16).

Es conveniente ahora precisar algo cuya mala interpretación está en la base de aquellas lecturas que fácilmente convierten a Rousseau en promotor del despotismo. Se trata de que el verdadero soberano, para Rousseau, no es el pueblo como tal sino la voluntad general (L. II, cap. 1). El pueblo, como congregación de la multitud participante, es el instrumento de su erección y prevalencia, lo cual supone establecer una diferencia clave: la voluntad general no es el querer empírico de la mayoría, ni siquiera de la totalidad (L. II, cap. 3); la voluntad general es la virtualidad, activable por el pueblo, de conducirse según reglas de justicia. De allí la insistencia en que la voluntad general es siempre buena e indestructible⁹.

⁹ “El Soberano, por el solo hecho de ser, es siempre todo lo que debe ser”. (Libro I, cap. 7) (Cfr. además: Libro II, cap. 3 y Libro IV, cap. 1).

Así pues, la doctrina política expuesta en “El contrato social”, establece como criterio de legitimidad el gobierno de la mayoría. Pero no se trata de que sea la multitud quien asuma o deba asumir el mando. Como forma de gobierno la democracia es imposible, cuando no improcedente o altamente complicada. Rousseau lo dice inequívocamente: si existiese un pueblo de dioses, sin duda se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres. (L. III, cap. 4).

Esta aparente paradoja, según la cual el pueblo mandaría por derecho pero quizá nunca de hecho y en tal eventualidad, posiblemente de una manera no recomendable, conduce hasta el centro mismo de la problemática filosófica de la doctrina política expuesta en “El contrato social”, obligando a inquirir por el sentido y naturaleza de un principio cuya obediencia aparece tan comprometida y parece tan comprometedora. ¿Para qué serviría en política un principio de esta clase? Antes de responder, es importante conocer lo que dice sobre el gobierno legítimo: “todo gobierno legítimo es republicano”; e inmediatamente antes dice: “llamo, pues, República a cualquier Estado gobernado por leyes, bajo cualquier forma de administración que fuere” (L. II, cap. 6). En la nota al margen aclara aún más observando que por «republicano» no entiende tan sólo una aristocracia o una democracia sino, generalmente, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Efectivamente, la voluntad general se expresa activamente como ley y, en consecuencia, no hay otro poder soberano que el de la ley (Libro II, cap. 6)¹⁰.

El criterio de legitimidad será entonces un principio, es decir, un algo indiscutible y primero, una especie de causa que explique por qué hay que obedecer cuando hay que hacerlo y cuándo habría propiamente que hacerlo. Esa es la cuestión por resolver. Si se encontrase una respuesta, ella sería, por consiguiente, una explicación universal válida de la obligación y haría moralmente permisible el uso de la fuerza para imponer la obediencia.

¹⁰ Dice Rousseau expresamente en este capítulo sobre la ley, que el pueblo sometido a las leyes, debe ser su autor, y una vez más, no su autor material sino su sostén legítimo, pues quien las haga será un legislador.

De las premisas del “El contrato social” se desprende que el único estado legítimo es aquel en el que la voluntad general constituye la norma de convivencia, la autoridad. La única obediencia debida es la obediencia a la ley, pero no a cualquier ley sino a la ley buena. La buena ley es, por supuesto, la ley justa, la que concilia de manera racional los valores esenciales de libertad e igualdad (Libro II, Cap. 4). Solo será justo, por tanto, el Estado en el que la voluntad general, que es la voluntad de bien común, prevalezca sobre las voluntades de bien particular, aunque ellas fueran en cierto momento la mayoría¹¹. No basta entonces que la multitud gobierne; es preciso que esa multitud haga las leyes conforme al bien común. Rousseau advierte muy claramente que, aunque el pueblo siempre quiere lo bueno, no siempre lo ve (L. II, cap. 3).

La teoría política, como reflexión filosófica en torno a los fundamentos de la existencia colectiva, intenta dar respuesta a la cuestión moral respecto de la obligatoriedad de la obediencia a la autoridad; pero también, en última instancia, a la cuestión fáctica acerca de la viabilidad de la construcción del mejor ordenamiento político. Se trata de dos cuestiones diferentes pero solidarias: por un lado, la construcción del juicio político conforme a la razón; por el otro, la determinación de la voluntad conforme al juicio de acuerdo con las circunstancias.

La doctrina política de Rousseau da una respuesta muy definida a cada una en particular, obviamente, sin separar el asunto en materias. A través de la formulación de tales respuestas, Rousseau establece el principio de la democracia como criterio fundamental en teoría política, de manera, a entender del autor, definitiva. El punto de partida, sistemáticamente hablando, lo constituye la caracterización teleológica del orden social: la vida social se estatuye con miras al bien (L. II, cap. 9 y L. II, cap. 4). Así, el criterio para juzgar del buen o del mal gobierno es la conservación y el bienestar de los asociados. Se trata, claramente, de una estructura que trasciende los hechos; es una exigencia racional práctica que descansa en una intuición moral; de ella se derivan no sólo las razones que exigen la optimización del orden político, sino también aquellas que determinan la legitimidad de la obediencia sobre la base de una repulsa moral frente a la arbitrariedad y el sometimiento.

¹¹ “Lo que garantiza la voluntad general no es tanto el número de votos como el interés común que los une”. (Rousseau, 1762: Libro II). Véase además el Libro II, cap. 3.

Conforme a tal caracterización no puede admitirse otra obediencia legítima que la debida a la ley justa. Pero la ley es justa precisamente porque supone unas condiciones racionales de simetría y equidad entre quienes se regulan o pretenden regularse en sus acciones con base en reglas de juego justificables o aceptables. En ese sentido, la ley como expresión de la voluntad general, comporta una idealidad estricta que obliga a considerar a la voluntad general misma como una idea: la idea de la consensualidad posible con respecto al bien. Interpretando ese contenido transempírico de la voluntad general, fue como Kant pudo hallar en Rousseau a un Newton de la moralidad.

Pero en la teoría política rousseauiana hay también una propuesta de construcción real del orden justo, no únicamente la búsqueda de un criterio moral de justificación. Rousseau creyó que sólo la participación directa del pueblo era capaz de forzar el rumbo de la convivencia en la dirección de la justicia. Basado en una idea antigua de la libertad como participación política, sostuvo que la construcción de la ley justa, como expresión del bien común, comprometía al colectivo social en la participación activa (L. III, cap. 15 y 18). A esta creencia subyace una lógica, hasta cierto punto, plausible: si racionalmente hablando, sólo la voluntad unánime dispuesta al bien puede erigir un bien común, ¿cómo podría pretenderse que no sea el propio cuerpo global el que lo construya, así no sea él mismo quien lo administre? Se podría pensar que esto supone un pesimismo básico en relación con los asuntos políticos. Rousseau desconfía “de que otros, en mi nombre, me puedan gobernar conforme a mi proyecto de bien”. Por ello se opuso decididamente a la idea moderna de representatividad. Pero se trata de un pesimismo natural y justificable cuyo contrapeso lo constituye la divisa optimista de que el pueblo siempre es bueno, lo que no equivale a la espera ingenua de que la multitud se dé la mejor ley o ejerza el poder conforme a ella, sino, por el contrario, a la idea de que nadie es suplantable en lo atinente a su interés, al tiempo que este tiene la virtud de ser conciliable con el de los otros. De este modo, Rousseau supera la ironía que en Maquiavelo supone la misma consideración de la bondad del pueblo¹².

¹² Básicamente, el de Rousseau es un prejuicio sobre la naturaleza humana que se opone al prejuicio de que los hombres son siempre malos (Maquiavélico, 1513: 118). La ironía con respecto a la bondad del pueblo que predica Maquiavelo radica en que, a su juicio, el pueblo es fácilmente contentable porque su deseo no es oprimir sino estar libre de opresión (p. 52).

De conformidad con lo dicho, puede interpretarse la democracia real, fundada en la participación directa no tanto como un programa político de acción inmediata e indiscriminada -la libertad no es un fruto de todos los climas (L. II, cap. 8)- cuanto como un derrotero de civilización y, en palabras de Rubio Carracedo (1990, p.64), como la utopía necesaria. Esta dimensión coloca la democracia rousseauiniana en la perspectiva de idea reguladora, de horizonte sin fin, aunque conquistable parcialmente siempre en la arena política mediante la participación.

El contrato social legitima la autoridad conforme a la exigencia de la libertad igualitaria, en cuanto programa de racionalización de la vida social, en el marco de los valores seculares de Occidente, orientados hacia la dignificación de la vida humana. Obra clave del ideario político occidental moderno, esboza el programa de constitución de la civilidad racional sobre la presunción de que intereses múltiples y contradictorios pueden y deben neutralizarse bajo el imperio moral del bien común y público. Ello será posible, sin embargo, sólo a condición de que se ilustre la voluntad para que el pueblo, en cuanto se convierta en mayoría decisiva, sea guardián de la voluntad del bien común. Sin esta última condición, posiblemente queden garantizadas las revoluciones, pero la sociedad justa y estable seguirá inevitablemente postergada.

La moralización de la autoridad por la vía de la participación política directa, que es la que se encuentra en la base de la concepción rousseauiniana de la democracia, no es equiparable, ni de lejos, con los posteriores intentos de otorgarle al Estado una dignidad moral superior a la de los individuos. Esta pretensión, casi siempre apologética, supone la degradación heterónoma de la voluntad; todo lo contrario sucede con la concepción rousseauiniana, la cual se funda en la idea moral de proyección de la relación de dominio al plano del autodomínio, de la autonomía. Pero, como en todo caso este programa es político y debe por consiguiente, pasar por la peligrosa convocación de las mayorías, no siempre ilustradas como exige Rousseau y no siempre, solicitables con propósitos transparentes, Constant (1891, p.78) tendría razón en temer que una doctrina política tan susceptible de avivar la sed de poder en el colectivo, pudiera convertirse en promotora de un nuevo despotismo. Esto, sin embargo, no invalida el principio democrático según el cual no hay legitimidad ni justicia en ausencia de condiciones racionales de igualdad y de libertad. La filosofía política de Rousseau, antes que impugnada en

razón de sus presuntas consecuencias anárquico-despóticas, es elogiable o evaluable, por lo menos, de cara a su rendimiento negativo, utópico y revolucionario, el cual, lo mismo que prohíbe moralmente toda arbitrariedad y toda injusticia, prohíbe también toda complacencia en ellas. La búsqueda de la bondad y racionalidad sociales queda moralmente anclada sobre los presupuestos difícilmente removibles de la búsqueda del bien común y la intolerancia frente a toda forma de oprobio.

5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1976). Terminología filosófica. Tomo I. Madrid: Taurus.
- Bachelard, G. (1978). Racionalismo aplicado. Buenos aires: Paidós.
- Constant, B. (1891) De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Madrid: Tecnos.
- Gilson, E. (1976). La filosofía en la edad media. Madrid: Gredos.
- Grondona, M. (1994). Los pensadores de la libertad. Buenos aires: Sudamericana.
- Hobbes, T. (1994). Leviatán. Barcelona: Altaya.
- Hume, D. (2005). Tratado de la naturaleza humana. Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (1970). Carta sobre la tolerancia y otros escritos. México: Grijalbo.
- Locke, J. (1995). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Barcelona: Altaya.
- Locke, J. (2005). Ensayo sobre el entendimiento humano. México: Fondo de cultura económica.
- Maquiavelo, N. (1973). El príncipe. Madrid: Espasa-Calpe.

Popper, K. (1974). Conocimiento objetivo, un enfoque evolucionista. Madrid: Tecnos.

Rousseau, J. (1989). El Contrato Social. México: Porrúa.

Rubio, J. (1990) Paradigmas de la Política. Barcelona: Antropos.

Schmidt, C. (2009). El concepto de lo político. Madrid: Alianza editorial.

Tomberg, V. (1961). La problemática del derecho internacional a través de la historia. Barcelona: Bosch.