

Juan Jacobo Rousseau y la solidaridad civil

Dulce María Cinta Loaiza

*“Quien se atreva a dar una institución a un pueblo
ha de sentirse en la situación de, por así decirlo, modificar la
naturaleza del hombre y transformar a cada individuo,
que por sí mismo es un todo completo y aislado,
en una parte de un todo mayor, del que en cierto grado
ese individuo recibe su vida y su ser”.*

(ROUSSEAU, C. S., II, 7).

Jürgen Habermas, en su artículo “Nuestro breve siglo”, trata la quiebra del Estado nacional en los tiempos actuales. Para este autor, el siglo XX, pronto a terminar, tiene diferentes lecturas sobre su desarrollo; las posibilidades de interpretación están, por supuesto, en función de quién y cómo se vean los grandes hechos que configuraron el siglo que agoniza. En su escrito, Habermas presenta y discute los efectos más relevantes por los que la humanidad ha pasado, los cuales van desde la primera y segunda guerras mundiales, el choque de diferentes ideales democráticos, la guerra fría, la carrera armamentista, los procesos de descolonización, hasta la caída del bloque hegemónico soviético y la crisis del Estado de Bienestar.

Habermas señala que aunque durante este siglo se dio la ampliación de los derechos civiles, así como una verdadera afirmación de los derechos sociales fundamentales, consolidando de esta forma a la sociedad civil, las crisis, especialmente las económicas, que las diferentes naciones han enfrentado —debido a la globalización—, a partir de mediados de los ochenta, han mermado la capacidad de acción de los Estados nacionales. Esta situación ha conducido a un cambio bastante perceptible en los procesos de cohesión social y solidaridad de las sociedades civiles.

Para el mencionado autor, la crisis del Estado de Bienestar, paralela al surgimiento de las tendencias neoliberales, ha dañado la capacidad política integradora de la sociedad liberal que empieza a cristalizarse a

partir de la Ilustración. Así, dado el aumento de segmentos de la población que dejan de participar en los beneficios sociales que si no igualitarios sí resultan suficientes para mantener los costos sociales dentro de márgenes tolerables, se hace necesario, según este autor, un replanteamiento de la actitud de participación de la población.

Ante la caída de concepciones utópicas, como el modelo soviético, Habermas sostiene la necesidad de formar una *solidaridad civil universal*. Para esto, el mismo autor establece que:

Sólo bajo presión de un cambio efectivo de la conciencia de los ciudadanos, en la política interior, podrán transformarse los actores capaces de una acción global, para que se entiendan a sí mismos como miembros de una comunidad que sólo tiene una salida: la cooperación con los otros y la conciliación de sus intereses por contradictorios que sean (Habermas, 1998, 47).

Aceptando esta tesis —proceso utópico para algunos—, se plantean las siguientes preguntas: ¿Esto significa que las sociedades deban recuperar sus nexos comunitarios, para reflejar sólidamente una nueva existencia social?; ¿se hablará de que las poblaciones deben concebir formas diferentes de aprehensión de su realidad social?; ¿se transformará el Estado?; ¿cuál sería el tipo de ciudadano, individuo, que participaría en esta forma diferente de convención social? Indiscutiblemente, para lograr una solidaridad civil universal se requeriría, quizás, que la solidaridad civil estatal tomara conciencia de estas nuevas correlaciones.

Si se aceptara que esta tesis de solidaridad civil universal es una forma de utopía, la pregunta esencial sería: ¿qué se busca con ella? Se ha dicho que las utopías intentan cerrar el espacio entre lo que se necesita y lo que se tiene. Buscando una imagen de armonía, las posiciones utópicas intentan una toma de conciencia por parte de la sociedad, mostrándole que en cierta medida son concebibles otras formas y modos de vida, es decir, se busca que la sociedad desarrolle y utilice cualidades diferentes a las que en el momento posee para lograr su transformación. Esto es la idea que subyace en una solidaridad civil universal.

Para quien esto escribe, la solidaridad civil es entendida como la capacidad y disposición que los ciudadanos tienen de desarrollar acciones colectivas ante los problemas que enfrentan. ¿Cómo lograr el replanteamiento, por los ciudadanos, de una nueva forma de acción colectiva? Las sociedades liberales actuales tienen una dinámica social tal, que permite el reconocimiento de la diversidad de formas de vida e interpretaciones del mundo. La libertad del individuo es, así, uno de los valores añejos fundamentales que está presente en las sociedades

modernas. ¿Es esta situación un problema específico de los actuales órdenes sociales? ¿Cómo lograr las transformaciones deseadas?

Por supuesto que éste no es un problema exclusivo de las actuales sociedades. De acuerdo a su devenir histórico, cada sociedad ha confrontado problemas de integración y cohesión, que en su momento las han transformado, ya sea de forma brusca o más o menos suave. Al hablar de las transformaciones que se requieren para el cambio de la sociedad, se vuelve a una vieja polémica entre las corrientes del individualismo versus el comunitarismo: ¿es la sociedad un simple agregado de individuos que poseen derechos, intereses, libertades básicas, dados a él antes de vivir en comunidad?; ¿o es, por el contrario, la sociedad la que crea y concede los modos de convivencia social a los que se sujetan los individuos?

En otras palabras, ¿la conciencia y la solidaridad civil nacional se forman a base de conciencias individuales o de conciencias colectivas? Esto, por supuesto, ha sido discutido desde los viejos tiempos. De acuerdo con el politólogo mexicano Enrique Serrano (Serrano, 1998), releer a los clásicos puede auxiliar a entender, revalorar o reinterpretar nuevos problemas con viejos conceptos. En otras palabras, los textos clásicos, cuando se consideran como tal, ayudan a la comprensión de la realidad actual, debido en parte a la fuerza argumentativa de su discurso o a la forma en la que hacen la reflexión sobre el mismo objeto de estudio.

Es durante los siglos XVII y XVIII donde mayormente se encontrarán los planteamientos que generarán teorías explicativas sobre el establecimiento de la sociedad. Entre los defensores del individualismo como base de la constitución de la sociedad, encontramos autores tales como Hobbes, Locke, Smith, Rousseau, etc., y por el lado de la tendencia a considerar el grupo social como realidad propia y distinta del individuo a Hegel, quien a partir de su crítica contundente de que el individuo es sólo el resultado de una forma histórica de socialización dará lugar a toda una corriente que posteriormente sería llamada “comunitarismo”.

Generalmente se considera que las ideas de Hobbes, Locke y Rousseau han sido las más influyentes en la conformación del individualismo liberal. Los tres comparten la idea de que ninguna sociedad, gobierno, derecho o principio de moralidad son legítimos a menos que se sustenten directa o indirectamente en el consentimiento de los individuos interesados. Por lo tanto, cualquier intento de modificar a la sociedad, el gobierno y el derecho, debe, en última instancia, provenir de los individuos que participan en estos procesos. ¿Bajo qué circunstancias y cómo se darían estos cambios? Cada autor responderá de manera diferente a estas preguntas. Para los fines de este trabajo, y tratando de

encontrar respuestas a las preguntas planteadas, nos limitaremos a un solo autor: Juan Jacobo Rousseau, el cual, considerado con ideas catalogadas como fuera de su “época”, plantea algunos conceptos que hoy en día, con el debido replanteamiento, podrían ayudarnos a entender algunos cuestionamientos sociales entre el individualismo y el comunitarismo, así como la concepción de la solidaridad civil.

Rousseau nace y muere dentro del siglo XVIII, periodo que históricamente es conocido como la época de la Ilustración. ¿Cuál es el impacto que esto tiene en nuestro autor? Veamos algunos puntos referenciales. La Ilustración es considerada como una época de difusión de las ideas del periodo anterior; es decir, del deidismo, de la ideología política partidaria de la libertad y del gobierno representativo, de la tolerancia y de las doctrinas económicas imperantes, todas ellas desarrolladas a través del pensamiento empirista de los siglos XVI y XVII. El siglo XVIII es también el contraste entre el Estado monárquico personal, de la Francia absolutista, y el Estado democrático burgués que busca la creación de instituciones impersonales y democráticas, cuyos objetivos no eran políticos sino económicos (Inglaterra). Rousseau vivirá entre estos dos tipos de Estado, pero será fuertemente impactado por el desarrollo del poder monárquico en Francia, el cual sólo se encaminaba a la administración del poder real, sin poner ningún interés en el bienestar del pueblo. Sus escritos serán una reacción a esta situación.

En el plano de la filosofía social, la Ilustración proclama su fe en el progreso moderno. Naturaleza, hombre y derechos del hombre, individualismo, racionalismo, materialismo, etc., representan un amplio movimiento que encontrará su mejor expresión en los autores de la Enciclopedia: Diderot, Montesquieu, Voltaire, d’Alembert. Así, la Enciclopedia, aunque no aportó una doctrina filosófica, sí intentó coordinar todo el conocimiento de la época; se reconoce, sin embargo, que cada enciclopedista en su campo veía un porvenir que quería y creía mejor. En esencia, la filosofía de la Ilustración era básicamente racionalista, es decir, consideraba al hombre como un animal racional que recurriría al arte del razonamiento abstracto para responder a sus problemas humanos.

La filosofía social en Rousseau tendrá un enfoque peculiar. Aunque constituye uno de los personajes centrales del siglo XVIII, su romanticismo filosófico, sus ideas utópicas, hacen prevalecer en él una concepción de la vida, de los valores, de los sentimientos que chocan con el hombre racional fundado en el empirismo del siglo anterior. Aunque Rousseau también piensa en el progreso, la libertad y el bien de la humanidad, lo hará por un camino diferente: el regreso a la naturaleza, a los sentimientos y a la moral que nunca abandonarán sus escritos. Así, en el *Discurso*

sobre las ciencias y las artes, atacará duramente a la cultura y el progreso, descubriendo su lado negativo. De acuerdo con él, no son los elementos de la razón sostenidos por la Ilustración los que harán progresar al hombre, sino el sentimiento, que es anterior a la razón misma.

Un tercer elemento que caracterizó fundamentalmente a este pensador fue su propia vida. Reconocido por sus biógrafos como de “personalidad muy compleja”, una vida atormentada y azarosa le hizo experimentar de manera directa la injusticia de un orden social sustentado en la desigualdad de condiciones. Su personalidad conflictiva e insegura le hará decir en sus *Confesiones*: “Mis gustos y pensamientos —dice— parecían fluctuar siempre entre lo noble y lo vil” (Sabine, 1994, 439). Es quizás la carencia de una vida familiar “normal”, “hogareña”, lo que influyó de manera fundamental en sus planteamientos, sobre la forma en que se establecen las relaciones entre los hombres.

Bajo estos elementos, ¿cómo se puede entender en Rousseau la solidaridad entre los hombres, en un mundo donde prevalece el individualismo? Aunque en *El contrato social*, en donde se hará el planteamiento concreto sobre la naturaleza de la sociedad, se lee parte de su propuesta; en realidad, y de acuerdo con Jean Touchard, para conocer la aportación total de Rousseau es necesario verla e integrarla en el conjunto de sus escritos.

Así, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombres*, en su artículo de economía política y en la carta a d’Alembert sobre los espectáculos, algunos analistas encuentran claramente un pesimismo filosófico y de actitudes negativas hacia el progreso, la propiedad, etc. Esta situación cambiará radicalmente en sus obras centrales: *El contrato social*, *Emilio*, *La nueva Eloísa*, sobre la vida cotidiana. Aquí aparecerán los elementos de romanticismo y utopismo que fundamentarán sus ideas sobre los sentimientos, los tipos, los ideales, la bondad de la naturaleza, la piedad, la virtud, etc.

Por último, Touchard menciona los escritos sobre la Legislación de Córcega y sobre el gobierno de Polonia, como intentos de llevar a la práctica las ideas que Rousseau tenía sobre teoría política. Intentos que no tuvieron ningún éxito.

Por el momento lo que nos interesa es ver cómo Rousseau construye al individuo, para darle forma a la sociedad y donde inicialmente se le identificará como un sustentador del individualismo. Posteriormente formará la voluntad colectiva, que es lo que en este trabajo se ha tomado como solidaridad civil. Estos elementos se encuentran de manera explícita en *El contrato social* y *Emilio*, ambos publicados en 1762.

El ideal de Rousseau en *El contrato social* puede identificarse en una sociedad nueva en la que la bondad, la armonía y la paz estuvieran aseguradas. Estas ideas están resumidas en su anhelo de “retorno a la naturaleza”. Rousseau se planteaba una naturaleza inocente, embelesante y paradisiaca. Él ve que la naturaleza es por doquier perfecta y el hombre debe reconquistarla para ser él también feliz y perfecto. Rousseau piensa en una comunidad campesina pequeña (*small is beautiful*, dirá alguien siglos después) formada por grupos de familia que mantienen las mismas relaciones económicas y sociales y se rigen por las leyes que ellos mismos han elaborado (Fetscher, 1991, 131) (*Emilio*, cap. I; *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, 205-225).

En este ideal utópico, Rousseau ve al hombre inicialmente como una dualidad bien-mal. El hombre natural es bueno, no está maleado, ni es egoísta; sin embargo, el hombre social que ha sido moldeado por la sociedad en la que él decidió participar, es un ser corrompido, vicioso y mezquino. Pero esto es así porque las sociedades son un producto precisamente de las instituciones sociales que los individuos han creado. De esta manera el hombre social decide por sí mismo participar en una convivencia social, lo cual genera toda una serie de instituciones que dan lugar, en un estilo Durkhaniano, a un poder coercitivo exterior al individuo, que sabe, porque así está en su conciencia individual, que debe obedecer. Son estas instituciones, las que de acuerdo con Rousseau, perverten al hombre. En esencia *El contrato social* y *Emilio* juegan con esta dualidad entre el hombre natural (*Emilio*) y el hombre social-ciudadano (*Contrato social*).

Así, de una posición de primacía que le confiere Rousseau al ser, a los individuos, pasa a un colectivo social que genera la realidad social en la que el individuo se desarrollará de forma permanente. Rousseau plantea así algunos elementos importantes. La sociedad se da y continúa funcionando porque sus individuos componentes lo desean y son ellos los que en última instancia pueden modificar las reglas que han fijado (*Contrato social I*, cap. VI).

Lo anterior representa la más pura de las teorías individualistas, pero entonces, ¿cómo se puede explicar que las personas nacidas y educadas en la sociedad, con posteridad a la negociación del pacto social, sigan “consintiendo” los términos del mismo? Rousseau responde a esto diciendo que cuando cada ciudadano llegue a la edad adulta, no puede ni debe ser excluido formalmente de las deliberaciones y votaciones directas a través de las cuales se manifiesta la “voluntad general”, que es la que crea la sociedad y sus instituciones.

¿Pero qué capacidad tienen estas instituciones de actuar de manera externa sobre el individuo antes de que éste sea ciudadano o cuando ya lo

es, para influir en la voluntad general que él deberá poseer? En otras palabras, ¿quién y cómo formará la voluntad general de los nuevos miembros de la sociedad? ¿Serán las instituciones? ¿Los mismos individuos? De aceptarse que pueden ser las instituciones, y Rousseau lo va en parte a establecer, estaríamos pasando a un ente exterior al individuo con un poder formativo y coercitivo, y que a la vuelta del tiempo conformará las interpretaciones teóricas del “comunitarismo”.

¿Es en la voluntad general donde se ubica a la conciencia y a la solidaridad civil? ¿o esta solidaridad civil está en las voluntades particulares? Para intentar una respuesta a estas preguntas se hace necesario revisar algunos conceptos básicos de nuestro autor.

Cuando Rousseau establece que nadie puede ser excluido formalmente (que no de hecho, ya que por ejemplo él no tomaba en cuenta a las mujeres) de las deliberaciones y votaciones mediante las cuales se manifiesta la voluntad general, está planteando tanto la igualdad, la libertad, como la participación política.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Juan Jacobo Rousseau nos dice cómo entiende la desigualdad:

concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una, que yo llamo natural o física, porque se halla establecida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de las edades, de la salud, de las fuerzas del cuerpo, y de las cualidades del espíritu, o del alma; y otra, que se puede llamar desigualdad moral, o política, y se halla establecida, o al menos autorizada por el consentimiento de los hombres (Rousseau, 1980, 205).

A lo largo de la primera parte de este *Discurso*, Rousseau desarrollará su explicación sobre la desigualdad natural para concluir:

Tras haber probado que la desigualdad apenas es sensible en el estado de naturaleza, y que su influencia es en él casi nula, me queda por mostrar su origen y sus progresos en los desarrollos sucesivos del espíritu humano (Rousseau, 1980, 247).

En la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau de entrada presenta la idea de que la desigualdad moral o política se origina por la aparición de la propiedad privada; de hecho, es con este proceso que él liga el nacimiento de la sociedad. Pero en realidad Rousseau no busca eliminar la propiedad privada; en su artículo sobre economía política la establece como el más sagrado de todos los derechos de los individuos. Esto tenía que ser respetado por Rousseau, toda vez que acepta que todos los seres humanos tienen derechos individuales “inalie-

nables”, que se consideran inherentes a él, en todas las épocas y lugares. Uno de estos derechos es, por supuesto, el de la propiedad privada.

Lo anterior parece contradecir la noción aceptada también por Rousseau, de que todos los hombres han nacido iguales. Pero dado que es por el consentimiento de los hombres que se ha originado la desigualdad, Rousseau dirá que para lograr que una sociedad sea lo más igualitaria posible, una de las tareas del gobierno será evitar la extrema desigualdad, que él ve como peligrosa, en las relaciones de propiedad. Dado que el gobierno es contemplado como el ejecutor de la voluntad general, será ésta la que fije, a través de las normas o reglas, lo que se entenderá como desigualdad (Fetscher, 1991, 126). Indiscutiblemente al introducir al gobierno, Rousseau se refiere a los pueblos civilizados en los que se ha instituido una determinada libertad civil. Sin embargo, el planteamiento ideal del *Contrato social* establecerá que bajo la forma de convivencia denominada “contrato” todos los ciudadanos serán iguales por virtud de la ley que establece esta igualdad.

Otro elemento central en la argumentación de Rousseau es sobre la libertad. Para él los hombres sólo son libres en la sociedad cuando están supeditados a la ley, que es en última instancia la expresión de la voluntad general. En *El contrato social*, cap. VIII, se hará el planteamiento entre la libertad natural y la libertad civil de los hombres. Para preservar esta libertad civil se hace necesario que no dependa de los hombres, sino que descansa en la ley que busca proteger precisamente la libertad y propiedad de todos. Así, Rousseau dirá que el hombre realiza su libertad obedeciendo a las leyes.

¿Cuándo podrá entonces decirse que el hombre vive en libertad e igualdad? Cuando los individuos accedan a formar parte de un pacto o contrato social como forma única de convivencia social. Para Rousseau, los hombres iguales, libres y buenos deciden mediante su voluntad

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 (Rousseau, 1980, 22).

Así aparece la fórmula de este pacto, que es enunciada como sigue:

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 (Rousseau, 1980, 23).

Aquí, la voluntad general se vuelve la esencia del pacto social.

En esta voluntad general, el individuo cede o enajena sus derechos en favor de la comunidad, y en ese instante

este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad (Rousseau, 1980, 23).

De aquí en adelante los individuos solamente gozarán de los derechos que la “voluntad general” de la comunidad les conceda y que deberán cumplir con todas las obligaciones que la voluntad general les imponga. De estos derechos y obligaciones emanarán las leyes que el cuerpo de ciudadanos en su dimensión legislativa (Rousseau no aclara cómo sería elegido este cuerpo legislativo, aunque parece identificarlo como un grupo de carácter extraordinario, que señala a la voluntad general el buen camino que ésta busca), habrá de promulgar, y cuyo objetivo será el bien de los miembros de este pacto social. Así, sólo la ley como expresión de la voluntad general, dada su generalidad e impersonalidad, será capaz de liberar al hombre de la dependencia del hombre. Para algunos analistas, en este momento aparece la idea de una teoría comunitaria, en tanto que el individuo queda sujeto al todo colectivo.

¿Qué sucede cuando el ciudadano se encuentra ante una ley que no cumple con los objetivos descritos previamente? Rousseau dice:

Las cláusulas de este contrato están determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo;... hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla (Rousseau, 1980, 22).

¿Significa esto que el individuo puede separarse, y, junto con otros individuos en la misma situación, organizar mediante su voluntad general otro contrato social?, o en su caso ¿pueden los individuos insatisfechos con el beneficio de las leyes comunes, mediante su voluntad general, cambiar las leyes manteniendo el pacto social? Las respuestas parecen obvias.

En el caso de la segunda pregunta, debería también discutirse si estamos hablando de voluntad general o de la voluntad particular. Cuando un ciudadano, vía su participación política, manifiesta su satisfacción o insatisfacción sobre una determinada acción del contrato social, ¿lo hace en función de su interés particular o de su interés colectivo?, ¿de ambos?, ¿pueden ser coincidentes? Veamos.

Una de las preocupaciones fundamentales de Rousseau se encuentra en cómo lograr que ese cuerpo político, que resultó del contrato social, no

pierda su solidaridad y cohesión social. Esto no estaba sólo en función de tener un buen gobierno o buenas leyes, ya que ambas cosas de acuerdo con él pueden tener la tendencia a degenerar y traicionar a la ciudadanía. Para que una sociedad sobreviva como una entidad organizada, Rousseau busca que esté impregnada de un principio vital común, de un conjunto de costumbres y creencias, sin los cuales su cohesión y solidaridad serían altamente vulnerables. En la ley y en el legislador (*Contrato social*, libro II, 6, 7), encontrará el pueblo el origen y funcionamiento de su vida política.

Para entender la forma en que Rousseau planteará esta situación, se hace necesario volver a sus ideas sobre la voluntad general, el hombre social y la naturaleza del mismo.

Rousseau distingue dos tipos de voluntades en el individuo: la particular y la general. La primera voluntad que reconoce es la voluntad particular, la cual dará lugar en primera instancia a un “yo humano”. Este yo humano se conforma inicialmente por lo que Rousseau denominó el amor a sí mismo y que se identifica, en primera instancia, con el instinto a la autoconservación, y es por tanto básico en todos los hombres:

las pasiones primigenias, todas las cuales se orientan a nuestra felicidad y nos ocupan con aquellos objetos a los cuales se remiten, tienen el amor a sí mismo como principio y son siempre, por su esencia, dulces y dignas de ser amadas (Fetscher, 1991, 139).

Sin embargo, este amor a sí mismo se transformará por la acción de la sociedad en amor propio, el cual más adelante será identificado como egoísmo. Esta transformación del amor a sí mismo ocurre cuando, mediante la socialización, se le otorga a los individuos sentimientos artificiales que sólo los impulsan a otorgarse a sí mismos un valor mayor sobre otros individuos. Cada individuo se esforzará por superar a otros y dejarlos atrás. En *Emilio*, Rousseau presenta cuán dañino es este proceso para la conciencia particular del individuo, ya que lo hará actuar siempre conforme a sus intereses particulares. Toda la intención de *Emilio* es contrarrestar esta situación, que a juicio de nuestro autor se vuelve más peligrosa cuando más progresa la sociedad.

Vistas las cosas de esta manera, al acceder el individuo a ceder sus derechos y obedecer a una “voluntad general” superior a él, lo hará, tal como se plantea en *El contrato social*, porque conviene a sus intereses y para ser verdaderamente libre.

Pero Rousseau, que desde el inicio ha pensado que el hombre no se mueve sólo por intereses particulares, genera al hombre social que hay en él. Este hombre identificado como el ciudadano, busca y quiere el interés

general. Esta transformación de hombre a ciudadano transforma en parte el amor propio hacia un amor al grupo o colectivo. La voluntad general está siempre encaminada a buscar el bien común de los que le han cedido sus derechos. En este paso, Rousseau está creando la solidaridad colectiva, que posteriormente tendrá una vida propia e impactos muy importantes en los procesos de socialización de los individuos: el “yo colectivo” tendrá forzosamente que basarse en valores y lazos comunales. Este concepto de voluntad general reconoce un compromiso entre el individuo y la comunidad, que por fuerza está más allá de un simple interés particular.

Así, Rousseau plantea un hombre formado por dos sustancias. Por una parte, quiere un hombre inocente, virtuoso, noble, ordenado, que se apoye más en el amor a sí mismo que en el amor propio, es decir un “yo humano”, que aunque busque su interés personal no permita que el cálculo racional de sus aspiraciones le aparte de su espiritualidad. Por otro lado, quiere un “yo social”, con un propósito colectivo. El hombre-ciudadano que cree en la voluntad general deberá poseer una fe cívica. El valor y las virtudes del ciudadano son esenciales para reforzar los lazos sociales y la obediencia al soberano:

Hay por tanto una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponden al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser un buen ciudadano ni súbdito fiel (Rousseau, 1980, 40).

Mediante este proceso se asegura, de acuerdo con nuestro autor, la solidaridad y cohesión del cuerpo social.

¿Cómo lograr un hombre así?, se pregunta Rousseau. Idealmente encontrará la respuesta mediante la educación, mediante la religión, mediante un ideal común de civismo, de patriotismo, de frugalidad y de virtud. En *Emilio* (1762); *Narcise* (1752); la carta d’Alambert sobre los espectáculos (1758); *La nueva Eloísa* (1761); *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772); *El contrato social* (1762), aparecerán y reaparecerán estos temas.

De todas estas obras, sin tocar *El contrato social*, *La nueva Eloísa* y *Emilio o de la educación*, son las que han tenido un mayor impacto. Así, mientras *El contrato social* es considerado como un tratado sobre el hombre-ciudadano, el *Emilio* es un tratado sobre el individuo en su proceso de formación para vivir en sociedad.

Emilio ha sido considerado como un esbozo completo de cómo desarrollar la personalidad humana. Catalogada como una obra revolucionaria en el campo de la pedagogía, el libro es una reflexión general

sobre el hombre y su condición humana. En *Emilio* se busca, en última instancia, el desarrollo o evolución de la conciencia humana, pero no en el sentido racional material de la Ilustración, sino basada en los sentimientos, la compasión, la virtud, en la generosidad hacia sus semejantes. Esto dará por resultado un ser humano que respete el “yo humano”, respete a Dios y respete a la naturaleza. Virtudes estas no prevalecientes de manera adecuada en las grandes ciudades, según él, de su época.

Partiendo de la consideración fundamental aceptada por él, de que todos los asuntos humanos deben ser regidos por elementos morales, se pretende que Emilio sea educado en la felicidad, en la libertad, en la naturaleza, bajo el control de sus pasiones:

¿Quieres vivir sabio y dichoso? Que tu corazón palpite únicamente por la belleza imperecedera; que tu condición limite tus deseos; que tus deberes vayan por delante de tus inclinaciones. Extiende la ley de la necesidad a las cosas morales; aprende a perder lo que puede serte arrebatado; aprende a abandonar todo cuanto la virtud ordena; a ponerte por encima de los acontecimientos; a desinteresarse sin que lo destrocen; a ser animoso en la adversidad, a fin de no ser nunca miserable; a ser firme en tu deber, a fin de no ser nunca criminal. Entonces serás dichoso, a despecho de la adversidad, y juicioso a pesar de las pasiones (*Emilio*, 1970, Libro IV).

Así, toda la vida de Emilio es adecuadamente prevista por su preceptor. En el libro I, Rousseau se ocupará de la educación del niño hasta los dos años y destaca el papel de la vida familiar en la educación que deberá impartirse, que de acuerdo con él deberá ser esencialmente física y sensitiva.

En el libro II, periodo de la infancia entre los 2 y los 12 años, aparece la figura del preceptor que acompañará a Emilio por largo tiempo. En esta etapa deberá manejarse más la conciencia de libertad, pero entendida como la libertad natural, que no es más que inculcar a Emilio su independencia frente a toda coacción. En el libro III, Emilio es ya un adolescente (12-15 años) y está listo para iniciar su aprendizaje. De hecho será hasta los 15 años cuando Emilio pueda por vez primera leer un libro: *Robinson Crusoe*.

El libro IV comprende la educación de Emilio desde los 15 años hasta el matrimonio. En este periodo habrá de empezar a enseñar a Emilio la libertad moral (profesión de fe del presbítero soboyano, *Emilio*, libro IV), que lo llevará de una vida estrictamente sensitiva que ha tenido, hacia la posibilidad de tener conceptos e ideas que le harán apto para juzgar.

Finalmente en el libro V, Rousseau pone a Emilio en la sociedad; noviazgo y matrimonio con Sofía, la mujer que el preceptor le ha escogido a su pupilo. Aquí a la libertad moral se añade la libertad civil, la cual enseñará a Emilio a obedecer la ley y a comportarse en sociedad.

En un sentido estrictamente sociológico, Emilio es la transformación del ser humano, del instante mismo de su nacimiento en una persona social. Aunque no de manera directa, Rousseau plantea la influencia que determinados factores tienen en la formación de la persona social: genético, ambiental y social. Hacer social a una persona implica la acción de estos factores, pero generalmente son los individuos quienes actúan sobre otros individuos para lograr esta sociabilidad. De hecho Rousseau reconoce que la acción de la nodriza, del aya, del preceptor, de los padres, de los amigos, tendrá una repercusión en Emilio, pero su ideal es que esto no altere su educación.

La educación que se concibe para Emilio es una educación ejemplar, pero muy difícil de lograr. En realidad es una educación solitaria. Emilio es aislado y está constantemente vigilado y guardado por su preceptor (figura central en esta trama), quien sigue un calculado programa de enseñanza. El progreso educativo del muchacho es un conjunto bien organizado y dirigido de situaciones, que a fin de cuentas difícilmente permite adquirir al niño libremente una experiencia propia y por su propia voluntad.

¿Puede lograrse con esta educación el formar ciudadanos que sabrán cómo acatar la voluntad general? El contrato social requiere de la existencia entre los individuos de lazos sociales. Emilio es educado de una manera significativamente individualista. Esta utopía pedagógica no produce el ciudadano activo, participativo, responsable que necesita la voluntad general para su existencia. Aunque en el momento que Emilio debe aprender a obedecer la ley (el *Emilio* a partir del libro IV), en realidad se le está formando su “voluntad general” antes de obtener su propia capacidad de razonamiento.

En este sentido, en algunos de sus escritos de diferentes épocas, se encuentran ideas que no aparecerán en el *Emilio*, al menos no en la misma forma. Así, en su artículo sobre economía política (1755) habla en pro de un deber de ciudadanía que comienza desde que se nace. Asimismo establece la superioridad del Estado con respecto a los padres como guardián de la juventud, dándole a ésta una concienzuda preparación social para evitar que caiga en la corrupción y establece que como un sustituto, para la conciencia y virtud que no ha sido alcanzado por todos los ciudadanos, debe fomentarse el patriotismo.

En *El contrato social*, como ya se ha visto, se plantea la religión civil, la cual se trata de los valores y virtudes del ciudadano. La censura será el mecanismo para corregir las opiniones de los hombres. Estas opiniones son la base de las decisiones humanas y no son necesariamente siempre correctas. Las instituciones educativas están aquí más implícitas que

explícitamente identificadas. Finalmente en sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772), Rousseau recomienda, sin reservas, la forma de educación estatal consagrada a la tarea de inculcar la virtud pública en los ciudadanos más jóvenes; consideraba que ésta sería el medio más eficaz de alcanzar la regeneración de Polonia. Retoma además su ideal de patriotismo:

cuanto mayores son las contradicciones sociales en un país, menor es la virtud (el cumplimiento de la voz de la conciencia transformada en costumbre) y más importante es el fomento del espíritu patriótico en la población (Fetscher, 1991, 141).

Los elementos hasta aquí revisados permiten decir que Rousseau, en primera instancia, visualiza a la sociedad regida por la voluntad general. Aquí se ubicaría al hombre-ciudadano que ha vencido su amor propio y que se apoya en la virtud o en el patriotismo para aceptar que, aunque la ley no fuera de su interés particular, estará dispuesto a aceptarla, si es por el bienestar general.

Esta transformación del yo-humano al yo-social, y su aceptación de este cambio, sólo es posible lograrlo mediante la educación. Pero no puede ser la educación individualista de Emilio. Es claro que en el *Emilio*, de manera indirecta, se establecen todas las interrelaciones y coerciones que las instituciones sociales ejercen sobre el educando. Esto es lo que Rousseau de manera utópica desea combatir, pero que finalmente a través de las costumbres, hábitos, cultura y religión configurarán la personalidad del individuo. Rousseau verá a la educación colectiva a través del legislador y la censura. Ellos deben ver que la opinión de los ciudadanos se oriente en la dirección adecuada.

Así, aunque sea en la edad adulta donde el individuo, a través de su participación en las deliberaciones que el cuerpo político realiza, ejerza su voluntad general, ésta le será formada desde la niñez por agentes ajenos a él, que lo conducirán, a veces insensiblemente, a fijar las reglas generales de conducta, el amor a sí mismo, el amor propio y el amor grupal o colectivo.

Esto no significa en términos de Rousseau la substitución de la identidad individual por una colectiva. Por el contrario, y Rousseau es claro en esto, todo individuo poseerá una personalidad con dos facetas: la humana, con las características planteadas en el *Emilio*, y la social, basada en las virtudes de obediencia a las leyes y al gobierno. Es decir, se deberá conjugar el bienestar privado y el bienestar general o común. ¿Cuál de las dos será la más importante?

Aquí es donde Rousseau ve el peligro. Si la voluntad general ya no prevalece en la mayoría de los ciudadanos, el contrato social está ame-

nazado. Es decir, cuando la ecuación “yo cedo mis derechos políticos y tú —aparato del Estado— me devuelves bienestar”, ya no funciona para amplias franjas de población, se hace necesario un replanteamiento. Según se entiende, Rousseau ve dos salidas a esta situación. La primera, que no llega a desarrollar, sería el cambio del contrato social, quizás de manera violenta (la Revolución francesa sería el ejemplo clásico de esta situación). La segunda sería la disolución del Estado, ya sea para caer en una anarquía, o para generar un tirano usurpador. Una tercera posibilidad, no dicha por Rousseau, sería la no observancia por parte del ciudadano del cumplimiento de las leyes, para con ello forzar su modificación. Esto, por supuesto, es posible hacerlo de manera no violenta.

Llegamos de esta manera a establecer que si la cohesión y la solidaridad civil están identificadas en la voluntad general o colectiva, y representan valores y lazos de compromisos entre el individuo y la sociedad, ¿qué acciones la pueden debilitar? Rousseau diría, de acuerdo con su época, que la degeneración, corrupción y desigualdad en la sociedad es la causa. ¿Cómo se replantería hoy en día este fenómeno? Varios elementos pueden destacarse.

Existen autores que atribuyen al individualismo, unido a valores de tipo material, el mayor peso en el debilitamiento de la solidaridad civil. El sujeto del mundo liberal es un ser

autónomo, privado, separado de la comunidad, replegado a sí mismo, preocupado únicamente por su interés particular, y dotado de un conjunto de derechos y libertades básicas *a priori*, antes de que entren en la arena pública a definir cómo organizar un orden social en forma legítima (Sermeño, 1996, 282).

Este es el yo-humano basado en el amor propio, y no representa el ideal del *Emilio*. ¿Poseerá una conciencia social, colectiva, de participación? La respuesta es no.

Otros autores ven, como una derivación de lo anterior, la misma intensidad de participación. La voluntad general es la participación de las mayorías. Rousseau no plantea la democracia representativa, sino habla de una intervención directa de toda la asamblea en la toma de decisiones para el bien colectivo. Esto no sucede así cuando hablamos de las sociedades actuales, sean estas premodernas, modernas o posmodernas. ¿En este sentido quién y cómo se construye el bien general o bien común o la buena vida? Parece que se deja al Estado toda una serie de poderes que en un momento dado trasciende a la voluntad general. Es decir, el Estado, quizás en un papel de censor, acaba determinando cómo deberá establecerse la cooperación social de la sociedad.

Esto, por supuesto, ha llevado a grandes problemas al Estado para el cumplimiento del contrato social. Por una parte enfrenta a las libertades negativas, como se le ha llamado al conjunto de libertades individuales obtenidas y etiquetadas en el binomio liberalismo-individualismo, que si bien descansan en la ecuación de la que ya hemos hablado, no fomenta los lazos solidarios y comunitarios. Al haber cedido mis derechos exijo beneficios pero no he desarrollado la capacidad para cumplir mis obligaciones. ¿Cómo va el Estado a atender las demandas que los derechos han dado a un grupo de actores sociales orientados solamente por intereses particulares? El contrato social implica por definición derechos y obligaciones entre el ciudadano y el Estado.

Y por otro, el Estado se desliza entre una tentación y un freno. La tentación está en creer que tiene la capacidad para decidir el bien general de la mayoría, y por lo tanto dirigir la voluntad general. Es decir, el ciudadano quedaría como objeto y beneficiario de los bienes y servicios producidos por el gobierno, pero perdería su capacidad de intervenir en la toma de decisiones, aunque ésta fuera para promover su interés personal. Es decir, la sociedad y el Estado se separan. Esto implicaría que la voluntad general dejará de ser autónoma y rectora de la sociedad, riesgo que, de acuerdo con Rousseau, rompería el pacto social. Junto a esta tentación, el Estado confronta dos tipos de problemas que frenan estos intentos. El primero de éstos radica en la insuficiencia de recursos, principalmente financieros; en el crecimiento exponencial del gobierno, que a la larga lo vuelve ineficiente, y la incapacidad de proporcionar una vida buena y de calidad. Todo esto hace que el Estado no pueda dar una respuesta satisfactoria a sus ciudadanos. El segundo gran obstáculo que frena al Estado se ubica en los procesos de globalización económica que modificarán su comportamiento. En este proceso, el Estado pierde su capacidad interventora en los procesos económicos; se da un redefinición de los papeles jugados por los diferentes actores económicos (empresarios, asalariados, clases medias, etc.), y los canales de comunicación tradicionales entre el Estado y la sociedad, tales como sindicatos, partidos, asociaciones, se resquebrajan drásticamente. Todo ello conducirá a un Estado que, para algunos autores, pierde su carácter de Estado-nación, y entra en una serie de crisis que socavan tanto a la sociedad como al mismo Estado.

Los elementos presentados parecerán, guardadas las proporciones, equivalentes al caos y desorganización que Rousseau identificaba para su época. ¿Serán útiles algunas de sus ideas para el mundo en quiebra del que habla Habermas?

Un primer punto sería la superación de los lazos individualistas, particularistas, y materialistas. Es decir, el sujeto replegado en su amor propio debe cambiar a un sujeto que posea el yo-humano planteado por Rousseau. Es decir, el individuo debe tener sentimientos, amor, moral, compasión, generosidad, pero sobre todo debe tener una conciencia de identificación y respeto hacia los demás, adhiriéndose firmemente a códigos sociales de comportamiento. Es decir, debe combinarse el yo-humano con el yo-colectivo. La educación sería el camino para lograrlo. A diferencia de Rousseau, la educación de y por la familia sería quizás el ideal a buscar. La religión sería otro de los factores importantes. El *Emilio* nos lo hace ver, sólo tendría que buscarse que estos valores favorezcan la identificación del individuo con su sociedad y su nación.

Otro punto sería el restablecimiento de la red social a un micro-nivel. La pequeña comunidad bucólica de Rousseau tendrá ahora que convertirse en una comunidad que busque consensos locales con identidades colectivas y con una opinión pública local (el censor de Rousseau) bien informada. Es decir, el individuo tendría que establecer un fuerte compromiso con la comunidad basado en una conciencia y valores solidarios. Dentro de estos valores básicos, el respeto a la naturaleza, ahora bajo la óptica del respecto ecológico, se vuelve uno de los fundamentales.

Por último, se necesitaría un replanteamiento de la forma de participación de la ciudadanía. Se requeriría, siguiendo al *Contrato social*, el recuperar los derechos de toma de decisiones por parte de la ciudadanía. El plebiscito, indicado por Rousseau, y el referendun, cuya intención básica es esta participación comunitaria, tendrían que conjugarse con la apertura del Estado a la participación en la toma de decisiones, de organizaciones sociales o comunitarias.

En conclusión, una nueva conciencia y solidaridad civil en los ciudadanos debiera basarse en lazos de compromiso social entre los individuos y de éstos con la comunidad. Este compromiso implicaría un regreso a la toma directa de decisiones por la comunidad a nivel local. Todo esto se lograría mediante un cambio del tipo de socialización que la familia, la religión y el Estado proporcionen.

Bibliografía

- Cambridge University Press. *Historia del mundo moderno. VIII. Las revoluciones de América y Francia 1763-93*. Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1978, pp. 38-130.
Chevallier, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos*. Aguilar, Madrid, 1970. Cap. III.
Duby, G. *Historia de la civilización francesa*. FCE, México, 1981, Caps. VI, VII, VIII.

- Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Tomos 3, 5, Aguilar, Madrid, 1974, pp. 145-149, 408-415.
- Fetscher, Iring. "La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau" en *Historia de la teoría política*, 3. Alianza Editorial, Madrid, 1991 (1995), pp. 97-162.
- Habermas, Jürgen. "Nuestro breve siglo" en *Nexos*. Año 21, Vol. XXI, Núm. 248. Agosto, México, 1998, pp. 39-47.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía. Tomo II. Edad moderna, edad contemporánea*. Herder, Barcelona, 1978, pp. 145-152.
- Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1983 (1941). pp. 253, 258.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- . *Emilio o de la educación*. Porrúa, México, 1970.
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. FCE, México, 1994, pp. 439-454.
- Sermeño, Ángel. "El renacimiento de los liberalismos: una reflexión desde América Latina". *Metapolítica*. Vol. 2, núm. 6, Abril-Junio, 1998, Centro de Estudios de Política Comparada, México, pp. 277-290.
- Serrano, Enrique. "Liberalismo y justicia. Reflexiones sobre un debate inconcluso". *Metapolítica*, Vol. 2, núm. 6, Abril-Junio, Centro de Estudios de Política Comparada, México, 1998, pp. 225-240.
- Touchard, Jean. *Historias de las ideas políticas*. REI, México, 1990, pp. 327-340.