

Rousseau y el liberalismo. Sobre un posible discurso para el conocimiento y la transformación del hombre.



Rousseau and Liberalism. About a Possible Discourse for the Knowledge and the Transformation of Man.

PABLO MARTÍN MÉNDEZ

Universidad Nacional de Lanús,

Comisión de Investigaciones Científicas (Argentina)

--

pablomartinmendez@hotmail.com

RESUMEN De los escritos de Jean-Jacques Rousseau parecería seguirse un lineamiento discursivo sumamente específico, un lineamiento que se dirigiría hacia los hombres para suscitar la intervención y la modificación de su interioridad misma. Pero ello no está prefijado en las obras que llevan el nombre de Rousseau, ni permanece resuelto y como a la espera de una interpretación lo suficientemente atenta, sino que más bien emerge de ciertas “regularidades” y “exclusiones” de enunciados. Retomando la metodología de Michel Foucault, el siguiente artículo precisará entonces las regularidades y las exclusiones que constituyen a un posible discurso rousseauiano. Se advertirá en principio que ese discurso habla sobre la necesidad de gestionar el “conflicto de voluntades” interior a cada sujeto; se observará además que la gestión de voluntades solicita el despliegue de toda una “economía política”; y se señalará finalmente que las acciones gubernamentales propuestas parten de un criterio irrevocable, a saber: el criterio que sólo puede adquirirse mediante el conocimiento del hombre libre y verdadero. Ahora bien: no basta con precisar las regularidades entre los enunciados; en todo caso, también es necesario considerar las exclusiones de las cuales dependen dichas regularidades. Según este artículo, hay un discurso rousseauiano cuyo

147

margen de posibilidad implica la exclusión de los enunciados emitidos por el liberalismo de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

PALABRAS CLAVES Regularidades y exclusiones, Liberalismo, Sociedad civil, Conflicto de intereses, Economía política, Conocimiento del hombre.

--

ABSTRACT From the writings of Jean-Jacques Rousseau, a very specific discursive concatenation seems to follow, a link that would point to provoke the intervention and the modification of man's interiority. But this is not made explicit in the works of Rousseau, it is neither solved nor pending for a sufficiently careful interpretation, but rather emerges from certain "regularities" and "exclusions" of statements. Returning to the methodology of Michel Foucault, in the following article, we shall specify the regularities and exclusions that constitute a possible rousseauian discourse. It will be noted in principle this discourse talks about the need to manage the "conflict of wills" inside each subject. It will be observed besides that the management of wills requests the unfolding of the whole "political economy". And it will be indicated finally that the governmental actions depart from an "irrevocable criterion", namely: the criterion that can only be acquired by means of the knowledge of free and real man. Now, it is not enough clarify the regularities between statements; in any case, it is also necessary to consider the exclusion of which these regularities depend. According to this article, there is a rousseauian discourse whose possibility's margin implies the exclusion of statements issued by liberalism of the late eighteenth and early nineteenth century.

KEYWORDS Regularities and exclusions, Liberalism, Civil society, Conflict of interests, Political economy, Knowledge of the man.



RECIBIDO 14/04/2014

APROBADO 24/10/2014



El fracaso de las grandes teorías políticas en nuestros días debe desembocar no en una manera no política de pensar, sino en una investigación dedicada a lo que fue nuestra manera política de pensar a lo largo de este siglo.

Michel Foucault, "La tecnología política de los individuos".

I. Introducción.

Este artículo trata sobre un problema presente en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau; aunque para ello, se ubica de alguna manera en los márgenes del mismo. Primero y ante todo, porque en lugar de realizar un recorrido exhaustivo de su obra, sus libros o su figura, reconstruye más bien una posible concatenación de enunciados estrechos y singulares, pequeñas unidades de discurso que aparecen ciertamente en aquella obra y que sin embargo son susceptibles de asumir otra suerte de ordenamiento. Pero además, se ubica en los márgenes porque, para precisar el modo de concatenación u ordenamiento entre unos enunciados singulares, hay que considerar cuanto queda excluido de la concatenación propiamente dicha. Así pues, ¿cuáles serían las conexiones o las concatenaciones, y cuáles las exclusiones consideradas a lo largo de este artículo?

El siglo XVIII presencia la emergencia y la gradual formulación de dos lineamientos discursivos no sólo heterogéneos, sino también sumamente amplios, tanto que llegarían a afectar al pensamiento político y económico de todo el siglo XIX y de una gran parte del siglo XX. El primer lineamiento estaría definido efectivamente desde los escritos y trabajos de Rousseau, mientras que el otro encontraría sus más importantes manifestaciones en un conjunto de tratados liberales —más específicamente, y tal como se verá aquí, en los tratados de Adam Smith y de Adam Ferguson. Al menos en principio, bien podría argumentarse que la heterogeneidad de ambos lineamientos remite hacia el persistente y enigmático dilema entre la igualdad y la desigualdad; lo cual, ciertamente, daría lugar a la pronta afirmación de que la filosofía de Rousseau jamás tolerará la extensa concatenación de enunciados emitidos desde el liberalismo y viceversa. Sea como fuere, quizá resulte preferible que las diferencias más claras y tajantes

aparezcan sobre el final, y no sobre el principio, de un recorrido dedicado a abordar los alcances y las repercusiones de los lineamientos discursivos puestos en juego.¹

II. El discurso y sus condiciones.

Para evitar confusiones o malentendidos, conviene dejar en claro el “método” y el “objetivo” de nuestro trabajo. Hablamos aquí de lineamientos discursivos, y lo hacemos considerando no sólo el método arqueológico, sino también la genealogía propuesta por Michel Foucault. Ahora bien, ¿qué podría indicarnos o sugerirnos un método semejante? Según los términos de Foucault, que es necesario abandonar momentáneamente las nociones y las categorías correspondientes a la historia tradicional de las ideas, “donde, de común acuerdo, se busca el punto de la creación, la unidad de la obra, la marca de la originalidad individual y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas” (Foucault 2008a, 54). El método elegido nos exime entonces de recurrir a unidades tales como la obra, la vida o la figura del autor, más la inabarcable serie de interpretaciones sobre su pensamiento; dicho de otra manera, tiende a apartarnos de cuanta “continuidad” planteen los términos mismos de obra, autor y tradición intelectual o filosófica:

Se trata de arrancarlos a su casi evidencia, de liberar los problemas que plantean, de reconocer que no son el lugar tranquilo a partir del cual se pueden plantear otras cuestiones (sobre su estructura,

¹ Nosotros sostenemos que el discurso rousseauiano y el liberalismo se extienden durante casi dos siglos, es decir, de finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX. La acotación cronológica tiene una razón precisa: en efecto: a mediados del siglo XX emergerá y ganará predominancia otro lineamiento discursivo. El lineamiento en cuestión recibe el nombre de “neoliberalismo” y se coloca justamente en contra de sus predecesores. No hace falta aclarar que la consideración del neoliberalismo excede el marco del presente artículo; asimismo, cabe recordar que el discurso rousseauiano y el viejo pensamiento liberal permanecen aún vigentes. De hecho, la motivación subyacente de todo nuestro trabajo consiste en señalar esa vigencia, sobre todo para el caso de Rousseau y las posibilidades abiertas por el discurso rousseauiano.

Hemos abordado algunas de las diferencias más importantes entre los tres lineamientos discursivos mencionados en “Rousseau, el liberalismo y el neoliberalismo: tres modos específicos de interrogar y de conocer al hombre” en *Actas de las VII Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Buenos Aires, noviembre 2013. Sobre las diferencias entre el liberalismo y el neoliberalismo, véase también: Pablo Martín Méndez. (2014). Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, resonancias y actitudes. *Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, 7 (13): 145-72.

su coherencia, su sistematicidad, sus transformaciones), sino que plantean por sí solos todo un puñado de cuestiones [...]. Se trata de reconocer que quizá no sean, al fin y al cabo, lo que se creía a primera vista (Foucault 2008b, 39).

Evidentemente, la propuesta no consiste en destituir las unidades y en celebrar luego la pura discontinuidad; muy por el contrario, el método deja de lado la obra, los libros, e incluso la figura del autor, para que emerjan unos enunciados singulares. Este material de trabajo permitirá la gradual construcción de otra clase de unidades: "al liberar los enunciados de todos los agrupamientos que se dan por unidades naturales inmediatas y universales, nos damos la posibilidad de describir, [...] por un conjunto de decisiones dominadas, otras unidades" (Ibíd., 43). La posibilidad está dada cuando los cortes o las separaciones entre los enunciados ya no dependen de ninguna categoría perteneciente a la historia de las ideas; o más sencillamente, cuando las unidades alternativas se construyen mediante un nuevo modo de corte y de agrupamiento. Todo lo cual puede resumirse en pocas y esquemáticas palabras: primero hay que tomar los enunciados en su estrechez y en su singularidad; después establecer las eventuales correlaciones que cada enunciado mantendría con otros enunciados también singulares; y finalmente observar el modo en que los enunciados correlativos excluyen otras formas de enunciación.

Tenemos aquí tres pasos casi simultáneos; tres procedimientos que servirán para establecer las regularidades y las exclusiones de un discurso posible. Como señala Foucault, "lo importante es que no se considere un acontecimiento [o un enunciado singular] sin definir la serie de la que forma parte, sin especificar el tipo de análisis del que depende, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia (Foucault 2008a, 55). El presente estudio hará lo propio con el discurso rousseauiano —entiéndase bien: con el discurso, y no con la obra, los libros o el autor llamado Rousseau. En primer lugar, se suspenderán las unidades dadas para favorecer la emergencia de unos enunciados estrechos y singulares; en segundo lugar, se intentará establecer ciertas correlaciones o ciertas unidades posibles entre esos enunciados emergentes; y por último, se buscará precisar el modo en que la correlación de los enunciados excluye

otras formas de enunciación. Son formas siempre latentes, unidades que permanecen en los límites del discurso y que, a pesar de todo, no ingresan en él. De ahí que nuestros estudios consideren a la par el discurso liberal de fines del siglo XVIII; mas no el discurso en su totalidad, ni tampoco cualquier tipo de enunciados singulares, sino únicamente aquellos que excluiría el discurso rousseauiano. Sólo de esa manera se podrán entrever los intersticios, las desviaciones y las reparticiones que hacen a la regularidad del discurso en cuestión.

Cabe tener en cuenta algo más, y es que el método de Foucault jamás procura la restitución de una trama discursiva supuestamente oculta o secreta, una trama que, como tal, animaría desde el interior a todos los discursos concretos y manifiestos. El motivo por el cual se escogen ciertos enunciados antes que otros no está dado de antemano, nada tiene que ver con la búsqueda de la esencia interior al discurso o con la revelación de sus fuerzas más íntimas –cuan si todo ello estuviese siempre ahí, bien adentro y en el fondo, y sin embargo permaneciese aún ignorado. Hay que dirigirse más bien hacia la exterioridad del discurso: “no ir hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; en todo caso, a partir de discurso propiamente dicho, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites” (Ibíd., 53). Esta es una parte inherente al método arqueológico, el punto donde la observación sobre las exclusiones y las regularidades discursivas deviene en el examen sobre las condiciones de aparición, de crecimiento y de variación de los discursos mismos.

Para el presente caso, o para el estudio de un posible discurso rousseauiano, resultará necesario examinar las prácticas de gobierno que emergieron durante el siglo XVIII y que lograron extenderse hasta la primera mitad del siglo XX. Hablamos ahora y continuaremos hablando en su momento de prácticas gubernamentales, aunque sería más lícito y más preciso que nuestros estudios utilicen el término de “gubernamentalidad”. Con ello quedaría bien claro que estamos pensando en una serie de prácticas cuyo objetivo pasa por la dirección y la eventual transformación de los hombres, y cuyo campo de aplicación abarca tanto al gobierno de los otros

como al gobierno de sí mismo:

la noción de gubernamentalidad incluye el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad establecen unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos de gobierno. Y esto se basa por tanto sobre la libertad, sobre la relación de uno mismo a sí mismo y sobre la relación al otro (Foucault 1999, 414).

El gobierno de los otros y el gobierno de sí mismo: he aquí el doble dilema establecido entre Rousseau y el pensamiento liberal; he aquí también la aparición de propuestas y de lineamientos discursivos que contemplarán principios y resultados distintos.

Entonces, ¿cómo gobernar a los otros? Desde el siglo XVIII, la cuestión girará en torno a los límites y los posibles excesos de las acciones gubernamentales; más precisamente, consistirá en establecer los criterios para no gobernar demasiado: “las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino el exceso de gobierno. Y la racionalidad de la práctica gubernamental se medirá en relación con tal exceso o con la delimitación de todo lo que sería excesivo para el gobierno” (Foucault 2008c, 29). Aquello que irá desarrollándose es una suerte de “economía política”, toda una práctica meditada y calculada que delimitará el campo de intervención del gobierno, que gestionará al interior de ese campo ciertos recursos o insumos, y que procurará obtener los correspondientes productos económicos y políticos. Pues bien, el discurso rousseauiano se inscribe justamente en una economía semejante: “la economía política –y estas son, por otra parte, las palabras que utiliza Rousseau en su artículo “*Économie politique*” de la *Encyclopédie*– es la reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en la sociedad” (Ibíd., 30). La nueva economía política –o, si se quiere, el modo de gobernar a los otros que surge durante el siglo XVIII– funcionará al final de cuentas como la primera condición de aparición y de variación del discurso rousseauiano. Ahora habría que adelantar algo acerca de la condición restante, la que permanece articulada con la primera pero que remite el examen hacia los modos de

gobierno de sí mismo.

Foucault sostiene que la cultura grecorromana estuvo atravesada por el desarrollo y el despliegue de toda una “inquietud de sí” —es decir, por la práctica que cada hombre utilizaba para gobernarse a sí mismo y para constituirse como sujeto moral. Precisamente de esa inquietud se desprende el célebre precepto delfico según el cual cada hombre debía también “conocerse a sí mismo”: “el deber de conocerse a sí mismo se asoció siempre al principio de tener que preocuparse de sí, siendo esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima delfica se pusiera en práctica” (Foucault 2008d, 51). Sin embargo, las sociedades modernas no sólo trastocarían la relación entre ambos preceptos, sino que además la invertirían hasta el punto tal de convertir al conocimiento de sí en el más privilegiado y formidable instrumento de gobierno: “En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí. En el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental” (Ibíd., 55).

154

Así las cosas, y después de tantas aclaraciones sobre la metodología que adoptarán nuestros estudios, nos encontramos ya en condiciones de enunciar el “objetivo” de los mismos. El objetivo es bastante modesto aunque trabajoso, y quizá por eso sólo pueda cumplimentarse hacia el final de todo el recorrido aquí propuesto. Se trata de precisar el hecho de que el discurso rousseauiano elabora un conocimiento específico sobre el hombre: “El más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos me parece ser el del hombre y me atrevo a decir que la sola inscripción del Templo de Delfos contenía un precepto más importante y más difícil que todos los grandes libros de los moralistas” (Rousseau 2008, 58). Se trata de mostrar también que desde allí, desde el conocimiento de sí, el discurso rousseauiano abre la posibilidad que justamente cierra el liberalismo, a saber: la transformación del hombre y de las relaciones entre los hombres.

III. La problematización de la sociedad civil como punto de partida.

No cabe duda de que sería sumamente difícil abordar las exclusiones y las regularidades discursivas sin la aceptación de un cierto punto de corte, una región de análisis que se considerará tan sólo como provisional y que

el estudio irá reorganizando durante la marcha (Foucault 2008b, 44). Nosotros sostendremos que el discurso rousseauiano oscila de hecho entre dos regiones; en efecto, primero señala el modo en que el hombre se constituye como esclavo de sí mismo, luego advierte que la esclavización propia redundaría en esclavización ajena, y finalmente encuentra que las esclavizaciones propias y ajenas configuran una realidad social ineludible. Algunas veces esta realidad asumirá el nombre de "dependencia universal", mientras que algunas otras el de "sociedad civil". El estudio que proponemos comienza por la problematización de la sociedad civil, y no directamente por el conocimiento del hombre. Nuestra elección tiene una explicación sencilla: así se advierten con más precisión las regularidades y las exclusiones que constituirán a un posible discurso rousseauiano.

Al menos en principio, la dependencia está fundada en la desigualdad y sin embargo es igual para todos; como realidad general, no reconoce diferencias de rango, de fortuna o de talentos: "ahora vemos al hombre atado [...] por una cantidad de nuevas necesidades a la naturaleza entera y, sobre todo, a sus semejantes, de quienes llega a ser de alguna manera esclavo, aun cuando llegue a ser su amo; rico, necesita sus servicios; pobre, necesita su ayuda, y la medianía no le pone en condiciones de prescindir de ellos" (Rousseau 2008, 112). Advirtamos las concatenaciones y las regularidades que se podrían seguir de una problematización tal:

— Nadie permanece exento ante la dependencia universal; nadie queda afuera de una realidad cuya fuerza alcanza y canaliza a toda posible relación humana.

Esto es lo primero que debería considerarse. Aunque la afirmación deja entrever la exclusión de cierta idea, de cierta premisa, o de cierto modo de concebir la historia conforme al cual existiría en el comienzo una relación humana pura y primigenia, y luego una relación de dependencia que recae sobre aquella y la aleja de su propia identidad.

— La dependencia universal no viene después de las relaciones humanas, ni aparece como una fuerza extraña a las mismas.

Esto es lo segundo que se tendrá en cuenta. Pero de admitir semejante punto, pasaría a aceptarse además que resulta infructuoso buscar o suponer

una relación previa a toda dependencia.

— No existe vínculo humano que permanezca ajeno a la dependencia; no hay alguna suerte de diferencia ontológica entre una cosa y la otra, entre el vínculo y la dependencia.

Quizá esto sea lo último que se deba agregar. Mas puede también que lo ya señalado nos lleve hacia la afirmación de que los vínculos humanos carecen de una naturaleza propia: “en el escaso cuidado que ha puesto la naturaleza en acercar a los hombres por necesidades mutuas y en facilitarles el uso de la palabra, se ve [...] cuán poco ha preparado su sociabilidad y cuán poco ha contribuido en todo lo que los hombres han hecho para establecer esos lazos” (Ibíd., 89). Debido a que los poderes y los impulsos naturales intervienen poco o nada en los procesos de sociabilidad, se vuelve imposible suponer la existencia de vínculos primarios y de dependencias secundarias. Las relaciones humanas conllevan siempre un grado de dependencia mutua, mientras que las dependencias mutuas devienen reales mediante el establecimiento de la más mínima relación humana: ambas cosas se concebirán entonces como las dos caras de una realidad análoga, un hecho que adquiere peso y extensión mucho más por obra y fuerza del azar que por las leyes o las razones de naturaleza. No en otro lugar, sino precisamente aquí, nosotros apreciamos las incipientes diferencias entre el discurso rousseauiano y el liberalismo de fines del siglo XVIII.

Ni hace falta decir que el liberalismo contiene una cantidad innumerable de enunciados estrechos y singulares; tampoco se necesita añadir que los enunciados en cuestión dibujan unidades dispersas y variables, tanto como para suscitar a su vez la adopción de posturas no siempre concordantes. Todo ello resulta muy cierto, así como también lo es que las dispersiones compartirán una misma región de posibilidades estratégicas. ¿Qué se sostendría o qué se supondría al interior de esa región? En principio, que las interacciones y las relaciones humanas surgen de manera natural y espontánea, y que la denominada sociedad civil —en la medida que se encuentre efectivamente configurada por el extenso tejido de interacciones y de relaciones humanas— tiene que concebirse a la larga como una realidad naturalmente dada. Ya nos detendremos en este supuesto; por el momento, conviene avanzar con extrema sutileza, pues todo

indica que la diferencia entre el discurso rousseauiano y el liberalismo se trazaría únicamente en las fronteras de cada concepción enunciada.

Aquí y allá, en varios momentos de su obra, Rousseau parece hablar de una tendencia espiritual muy específica. Se trata de la particular inclinación humana que señalan asimismo algunos textos liberales, sobre todo aquellos que fueran redactados durante el siglo XVIII. Nos estamos refiriendo al sentimiento de "simpatía": "[la] fusión simpática de intereses [...] permite sistematizar todas las ideas extendidas en el siglo XVIII sobre la piedad y la compasión como fundamento de la sociabilidad. La teoría de la simpatía retoma, racionalizándola, la teoría de la identidad de naturaleza como base de la sociabilidad (tesis por otra parte retomada de Aristóteles)" (Rosanvallon 2006, 43-44). Sentimientos tales como la piedad y la compasión no implicarían sólo una mera atención dirigida hacia el otro, sino también un interés en la suerte del otro, una inclinación que equilibra la fuerza y la prevalencia de cualquier preocupación centrada en la suerte de sí mismo.

El liberalismo sostendrá entonces que los hombres poseen dos intereses distintos aunque no necesariamente excluyentes; de ambos intereses, o más bien de su equilibrio y armonización, dependería el establecimiento y la permanencia del orden humano entero. Adam Smith aclara la cuestión mediante sencillas palabras: "sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos, restringir nuestros impulsos egoístas y fomentar los benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana; solo así puede producirse entre los seres humanos esa armonía de sentimientos y pasiones que resume todo su donaire y corrección" (Smith 1997, 76). De modo bastante similar, y retomando las observaciones y supuestos correspondientes, Adam Ferguson señalará por su parte que los sentimientos y las pasiones humanas no se reducen nunca al egoísmo o la preocupación en la propia suerte:

Las aptitudes de los hombres, y en consecuencia, sus ocupaciones, se dividen corrientemente en dos clases principales: la egoísta y la social. Una se complace en la soledad, y si hace relación a la humanidad, esta es de emulación, competencia y enemistad. La otra nos inclina a vivir con nuestros semejantes, y hacerles bien, tiende a

reunir a los miembros de la sociedad (Ferguson 1974, 64)

De ahí que la denominada sociedad civil surja del equilibrio y la armonización entre el egoísmo y las inclinaciones sociales; de ahí también que los enunciados de Smith y Ferguson remitan mucho más hacia un juego espontáneo de sentimientos y de pasiones que hacia las convenciones o los acuerdos premeditados:

Para Ferguson, la sociedad civil no ha sido fundada por un intercambio jurídico entre individuos, ni es idéntica a las instituciones políticas que resultaron de ese acuerdo, sino que es el fruto del "juego espontáneo de las pasiones". Como hiciera Smith en su momento, Ferguson divide las pasiones en dos tipos: sociales o asociales. [...] la sociedad civil aparece cuando estos dos tipos de pasiones encuentran una "síntesis espontánea" (Castro-Gómez 2010, 157).

La pregunta resulta inevitable y de seguro viene decantándose desde los lineamientos expuestos más arriba: ¿no es acaso la armonía de intereses, o la concordancia de los sentimientos y las pasiones, el objetivo fundamental que persigue la formulación del siempre célebre *Contrato social*?, ¿y no se dice aquí que el vínculo o el lazo social mismo depende en última instancia de aquello que los diferentes intereses tienen de común? A simple vista, el discurso rousseauiano quedaría posicionado bajo la constelación de semejantes preguntas: "si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de esos mismos intereses lo ha vuelto posible. Lo que forma el vínculo social es lo que hay de común entre estos diferentes intereses; y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses acordaran, ninguna sociedad podría existir" (Rousseau 2005, 67). Pero una vez más, convendrá avanzar con extremo cuidado y detenimiento, y ello por un conjunto de razones perfectamente complementarias: en primer lugar, porque lo que habría de "común" entre los diferentes intereses no parece desprenderse de los simples sentimientos simpáticos; en segundo lugar, porque lo común implicaría una posible "generalidad" y no una supuesta e incontestable armonía de intereses; y en tercer lugar, porque si se trata de una generalidad "posible" y no naturalmente dada, se trataría asimismo de una realidad cuya existencia demanda el despliegue y la injerencia de cierta acción o

mecanismo artificial.

IV. La voluntad y el conflicto de las voluntades.

Retomemos los enunciados y las concatenaciones de enunciados que hacen a un posible discurso rousseauiano. ¿Qué ocurre, qué se observaría allí? Y bien, ocurre que el corazón del hombre civilizado contiene intereses diferentes y también contrapuestos; intereses que conforman voluntades mutuamente excluyentes: “hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo tiene en cuenta el interés común; la otra mira el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares” (Rousseau 2005, 71). Al igual que en los supuestos del liberalismo, tenemos en este caso dos intereses distintos que influyen sobre las conductas y las voluntades de cada hombre; aunque a diferencia del liberalismo, advertimos pronto que uno de tales intereses no se dirige tanto hacia los otros como a ese punto común que permanece ubicado por encima de cualquier particularidad e incluso de cualquier otro concreto.

El discurso rousseauiano señala que cada hombre se preocupa en su propia suerte, que direcciona sus fuerzas y sus energías tras la satisfacción de unos asuntos particulares, y que no obstante ello siente y manifiesta un simultáneo interés por las cuestiones que atañen a todos. Ambos intereses, el interés propio y el interés común, suscitan dos modos de pensarse y de afirmarse a sí mismo. En efecto, toda vez que los hombres consideren sus propios intereses se afirmarán como los sujetos de un querer particular; de manera alterna, cuando esos mismos hombres atiendan las cuestiones que atañen al cuerpo social entero, el cuerpo cuya complejidad no alcanza a identificarse nunca con los intereses de los individuos o de los grupos particulares de individuos, se afirmarán en cambio como los sujetos de un querer general. Rousseau indicaba la existencia de una “voluntad particular” y de una “voluntad general”; siguiendo las diagonales y los entramados del discurso, nosotros consideraremos enseguida la posibilidad de que las voluntades aludidas sean precisamente el principio y la fuerza constituyente de dos dimensiones subjetivas no sólo distintas, sino además conflictivas:

Estas dicotomías acosan el pensamiento de Rousseau a medida que avanza en su camino y proponen [...] un “conflicto de subjetividades”;

si no, acaso, los dilemas de un sujeto desgarrado entre dos modos de subjetivación, un “conflicto de pasiones” al interior de un mismo corazón o sentimiento humano (como él lo llamará), capaz de profesar amores diversos entre sí (Funes 2003, 16).

Dos pasiones, y además dos modos conflictivos de subjetivación, atraviesan y desgarran la interioridad de los hombres; dos voluntades, y eventualmente dos dimensiones vitales distintas, emergen o llegarían a emerger de aquel desgarramiento.

Desde ahora y en adelante, convendrá considerar siempre las exclusiones y las regularidades discursivas. En lugar de una síntesis espontánea de intereses, Rousseau observa más bien el largo y constante conflicto que atraviesa el interior de los hombres: “cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o no conforme a la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular le puede hablar de modo muy diferente que el interés común” (Rousseau 2005, 61). Puesto que existe un conflicto de tal índole, o que los intereses y las manifestaciones de intereses no conviven ni se armonizan pacíficamente, nada permitirá suponer entonces que la voluntad general logre constituirse e incluso explicitarse de manera necesaria: “sólo hablaremos de política si podemos hablar de la posibilidad de un pensamiento sobre lo común, que se piensa, se pone y se afirma a sí mismo bajo la forma de un querer, y por ello sólo frente a la posibilidad de constitución de un sujeto a partir de ese querer” (Funes 2003, 12).

Para que la política surja y se establezca efectivamente, resultaría indispensable que los hombres sientan primero una preocupación por las cuestiones comunes y que luego la manifiesten como un querer o una voluntad; en otras palabras, habría que orientar la interioridad, la sentimientos y el corazón todo hacia la conformación definitiva de una subjetividad política: “La voluntad general es el nombre de la subjetividad política, o el concepto de la política pensada como subjetividad” (Ibíd., 13). Aceptaremos en adelante que la política no surge inmediatamente, sino que más bien solicita una constitución subjetiva específica, un modo de pensarse y de afirmarse de acuerdo al querer o la voluntad general.

Ahora bien, ¿cómo es posible que los hombres orienten sus

motivaciones interiores en favor de aquella subjetividad política?, ¿cómo lograr que la afirmación de sí mismo considere las cuestiones comunes y que además las manifieste constantemente en la forma de una voluntad general? Rousseau observará que la voluntad general siempre corre el riesgo de quedar a mitad de camino: "Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas y de diferente especie, cada una de las cuales posee sus intereses y sus máximas. [...] Son estas asociaciones, tácitas o formales, las que tan variadamente modifican las apariencias de la voluntad pública mediante la influencia de la suya propia" (Rousseau 2003, 35-36). Si la voluntad general queda a mitad de camino, o si sufre en todo momento la amenazante influencia de la voluntad particular, es justamente por la debilidad de sus fuerzas subjetivas: "Debemos [...] caracterizar el problema que Rousseau propone cuando define la especificidad de lo político. Éste podría provisoriamente caracterizarse como el de la 'escasez' o la precariedad subjetiva de lo político" (Funes 2003, 14). A nosotros nos corresponderá observar que la escasez o la precariedad subjetiva demandan una constante y extensa intervención en la interioridad de los hombres mismos.

Hay que intervenir y transformar a los hombres existentes, los hombres cuya subjetividad se encuentra todavía irresuelta: "Quien osa emprender la tarea de instituir un pueblo tiene que sentirse en estado de cambiar [...] la naturaleza humana, de transformar cada individuo [...] en parte de un todo mayor, del cual recibe, en cierto modo, su vida y su ser" (Rousseau 2005, 85). Así se alcanzará lo que nunca fue necesario; así las intervenciones y las transformaciones permitirán que cada hombre oriente su interioridad en favor de la subjetividad política. ¿Pero quién osaría emprender la tarea en cuestión?, o mejor dicho: ¿a través de qué aparatos o mecanismos se pondrían en marcha las intervenciones y las eventuales transformaciones de los hombres? Rousseau sostiene que la ardua e inmensa tarea recae sobre el gobierno: "a la larga, los pueblos son como los hacen los gobiernos. Sus miembros pueden ser guerreros, ciudadanos u hombres cuando el gobierno lo quiera, o bien populacho y canalla cuando le plazca [...]. Formad pues hombres si queréis mandar a hombres y si pretendéis que las leyes sean obedecidas, haced leyes que puedan ser amadas" (Rousseau 2003, 42). El gobierno asume un papel formador y transformador, una función que se

ejecuta ciertamente de diferentes maneras —como menciona Rousseau, las acciones gubernamentales pueden formar hombres o bien esclavos y canallas. Se trata de una acción gubernamental que gestiona ciertos recursos y que a partir allí obtiene determinados productos. Es, al fin y al cabo, una “economía política”.

V. La economía y el gobierno.

A estas alturas, parecería sencillo advertir que el gobierno interviene en la interioridad humana para gestionar recursos netamente subjetivos: “el mayor recurso de la autoridad pública se encuentra en el corazón de los ciudadanos” (Rousseau 2003, 43). Pues bien, ahora hace falta agregar que las intervenciones y las gestiones gubernamentales, o los movimientos mismos de toda economía política, deben encaminarse siempre hacia la producción de virtud: “¿queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud [es] la conformidad de la voluntad particular a la general, da igual decir solamente: haced que reine la virtud” (Ibíd., 42). La gestión de recursos subjetivos y la producción de virtud: tenemos aquí los dos puntos entre los cuales se mueve la economía política; las variables estratégicas que conducirán hacia el cumplimiento de la voluntad general.

Dado que los recursos subjetivos resultan en principio escasos, no quedará otra opción más que incrementarlos y afirmarlos; y dado que las incrementaciones subjetivas se apoyan en la interioridad de los hombres, habrá que emprender entonces un continuo y paciente trabajo sobre los sentimientos y las pasiones: “No basta con decir a los ciudadanos: sed buenos; hay que enseñarles a serlo [...]. El amor a la patria es el medio más eficaz, porque [...] el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general” (Ibíd., 45). El amor a la patria garantiza la incrementación y el reforzamiento de la subjetividad política, ¿pero a través de qué mecanismo concreto se logrará suscitar un amor semejante? Según observábamos recién, las meras solicitudes de bondad deben sustituirse por la enseñanza, pues sólo la enseñanza permite que los ciudadanos sean efectivamente buenos. De manera tal que la educación aparece enseguida como el principal instrumento de transformación y de

producción; o más precisamente, como el mecanismo mediante el cual la economía política suscita y fomenta el amor a la patria. Entre los recursos y los productos, entre las subjetividades y la virtud, se despliega una economía gubernamental sumamente específica. El objetivo de esa economía pasará por incrementar la subjetividad política y por reducir simultáneamente los efectos de toda subjetividad egoísta: “Es así que como el gobierno atento y bien intencionado, que vele sin pausa por [...] recordar al pueblo el amor a la patria y las buenas costumbres, [...] mantiene dentro de estrechos límites el interés personal que aísla de tal modo a los particulares que el Estado se debilita ante su potencia y nada puede esperar de la buena voluntad de aquellos” (Ibíd., 52-53).

Durante el siglo XVIII, y también más allá, surgiría y se proyectaría otra suerte de economía política. La economía en cuestión será igualmente específica, gestionará asimismo los diferentes intereses humanos, pero mantendrá no obstante sus innegables diferencias con respecto a los preceptos gubernamentales considerados hasta aquí. De hecho, su propia emergencia implica una suerte de inversión entre lo existente y lo posible; en efecto, ya no se parte desde lo existente para alcanzar algo posible, sino al revés: se parte de esto último para alcanzar una sola y única cosa existente. Como sostenía Foucault, “es la naturalidad de las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen. [...] se trata de la naturalidad de algo que, en el fondo, no tenía existencia y que, si no nombrado, sí comienza al menos a ser pensado y analizado: la naturalidad de la sociedad” (Foucault 2006, 400). Resuenan nuevamente las observaciones y los supuestos elaborados por el liberalismo; aunque esta vez, como todo un criterio de acción gubernamental.

Cada gobierno podrá considerar o bien ignorar los fenómenos espontáneos de las relaciones humanas; cada cual decidirá respetar o bien desafiar la serie de mecanismos naturales allí subyacentes. Ahora bien, hágase lo que se haga, no habrá posibilidad alguna alterar la inexorable marcha de tales mecanismos: “Pueden ser contrariados, enturbiados, oscurecidos, pero de todas formas no podrán evitarse, nunca habrá posibilidad de suspenderlos total y definitivamente. De un modo u otro

reaparecerán en la práctica gubernamental” (Foucault 2008c, 32-33). De donde se sigue la necesidad de contenerse o más bien autolimitarse frente a los fenómenos y los mecanismos naturales; dicho de otra manera, y aquí reside la mayor y más sobrevaluada divisa introducida por el liberalismo, los gobiernos tendrán que “dejar hacer” y “dejar pasar”.

Así sortearían de antemano las intervenciones no sólo desmedidas, sino también espurias: “El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios” (Foucault 2006, 70). Si los argumentos no alcanzan, o si el gobierno continúa resistiendo la adopción de aquel principio que el liberalismo denomina simplemente como *laissez-faire*, bastará esperar entonces el ineludible verdecito de la realidad. Sólo ella obligará a ver lo que el gobierno no querría ver, esto es: que la efectiva satisfacción del interés común se apoya en las leyes de la realidad misma.

164

Diríase que el pensamiento liberal asume a la larga otro derrotero: ante todo, porque supone que los vínculos sociales prescinden en última instancia de cualquier sentimiento simpático; y más fundamentalmente, porque a partir de allí construye e implementa una novedosa economía de intereses. La *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith anticipaba la pauta:

aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados, aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo (Smith 1997, 185).²

De modo similar, Ferguson señalaba la posibilidad de que las

² Véanse además las consideraciones de Pierre Rosanvallon: “El conjunto de la *Teoría de los sentimientos morales* está marcado por una suerte de continua reserva, legible en muchos indicios [...]. Para Smith, aunque no haya benevolencia recíproca entre los hombres, el lazo social no por ello está roto. Sigue manteniéndose por razones “económicas” (Rosanvallon 2006, 46).

relaciones humanas prescindan de los lazos afectivos y de que continúen simultáneamente a través del comercio: “Esta poderosa máquina, que suponemos ha formado la sociedad, sólo tiende a situar a sus miembros en varias posiciones o a continuar su relación cuando los lazos de afecto se han roto” (Ferguson 1975, 25). Ya no se trata aquí de intereses distintos que devienen a pesar de todo reconciliables, ni tampoco de un interés propio que logra armonizarse con el interés por el otro; en todo caso, las observaciones de Smith y de Ferguson indican que el lazo social bien puede surgir del primer tipo de interés —o inversamente, que llega a existir incluso cuando los individuos dejan de interesarse en los otros. De ahí que el liberalismo posterior no hable tanto de un hombre dotado de sentimientos simpáticos como de un sujeto que jamás abandonará ni desatenderá sus motivaciones egoístas; de ahí también que el interés común no aparezca en adelante como la justa contraparte del interés propio, sino más bien como la inexorable consecuencia de este último.

El interés común sólo aparece a condición de que los intereses particulares se incrementen e intensifiquen constantemente: “en el punto de convergencia entre la concepción empírica del sujeto de interés y los análisis de los economistas podrá definirse un sujeto que es sujeto de interés, y cuya acción tendrá valor multiplicador y benéfico en virtud de la intensificación misma del interés” (Foucault 2008c, 317). Se trata de toda una mecánica que favorece el interés común mediante la intensificación de cada interés particular. Nosotros debemos advertir enseguida que esa mecánica, que es también y de hecho una economía gubernamental, se traza justamente en las fronteras de exclusión del discurso rousseauiano.

Antes que limitar los intereses particulares, habría que dejarlos hacer y dejarlos pasar; antes que buscar la eventual constitución de un sujeto político, correspondería más bien levantar todas las trabas artificiales para que los hombres se constituyan en sujetos de su propio y natural interés. El sujeto de interés funciona como el recurso de la nueva economía gubernamental, mientras que el beneficio común aparece a la vez como el producto de las más intensas e incrementadas motivaciones egoístas. Entre una cosa y otra, lo que se aplica es el *laissez-faire* como modo de gestión y de gobierno.

No cabe duda de que el liberalismo plantea otra suerte de armonización entre los intereses particulares y el interés común:

El problema central [...] no reside en un mecanismo de equilibrio de las pasiones, en un juego de las pasiones económicas (los intereses) contra las pasiones políticas. Más profundamente, es el del acceso de la sociedad entera a lo económico como único espacio posible de realización de la armonía social [...]. Para Smith, la economía resuelve en sí misma, al menos en lo esencial, la cuestión de lo político y de la regulación social (Rosanvallon 2006, 64).

Para Rousseau, muy por el contrario, las eventuales armonizaciones y regulaciones nunca estarán dadas de antemano; o más precisamente, no lo estarán hasta tanto se alcance o se produzca la solución de aquel conflicto que anida en la interioridad humana y que dificulta constantemente la constitución de toda subjetividad política. Ahora bien: si se continuasen recorriendo las posibles concatenaciones de enunciados, se encontraría también que para Rousseau ni siquiera está dado ese sujeto cuyas acciones y motivaciones adquieren un papel tan importante en la economía liberal de gobierno. Ha llegado el momento de pasar definitivamente de una región de enunciados a otra, es decir, de la problematización sobre sociedad civil al conocimiento del hombre.

VI. El azar del hombre y de las relaciones humanas.

Pero una vez más, sucede que las regularidades y las exclusiones surgen sólo hacia el final de todas las enunciaciones expuestas; por lo pronto, resultará fácil reconocer ciertas coincidencias iniciales, más aún cuando el discurso rousseauiano y el liberalismo sostengan en forma prácticamente unánime que la naturaleza humana posee un conjunto de disposiciones específicas. Así pues, las observaciones de Ferguson indicarán que el interés particular acarrea necesariamente el despliegue de operaciones intelectuales: "La aptitudes que tienden a la conservación del individuo, cuando actúan en forma de deseos instintivos, son casi las mismas en el hombre que en los otros animales. Pero en él se combinan pronto con la reflexión y la previsión; ellas dan lugar a su comprensión del tema de la propiedad y la familiarizan con el objeto de cuidado que él llama su interés" (Ferguson 1974, 15). Así también, Rousseau señala

que los hombres poseen la exclusiva y siempre distintiva facultad de perfeccionamiento: "Facultad que, con ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y que entre nosotros reside tanto en la especie como en el individuo" (Rousseau 2008, 80). Se dirá entonces que los hombres desarrollan la capacidad de desplegar operaciones intelectuales mediante el ejercicio o el perfeccionamiento continuo, y se añadirá enseguida que el perfeccionamiento es justamente la facultad primordial de la naturaleza humana.

Sin embargo, el análisis quedaría incompleto si olvidásemos aquello que el discurso rousseauiano nos recuerda constantemente, a saber: que la facultad de perfeccionamiento sólo logra despertarse y desarrollarse con la ayuda de determinadas circunstancias. De lo contrario, las facultades permanecen aún en potencia y los hombres inmersos en un estado elemental y rudimentario: "la 'perfectibilidad', las virtudes sociales y las otras facultades que el hombre natural había recibido en potencia no podían nunca desarrollarse por sí mismas, [...] para ello necesitaban del concurso fortuito de diversas causas extrañas que podían no nacer jamás y sin las cuales habría permanecido enteramente en su condición primitiva" (Ibíd., 99). Por lo menos en principio, las afirmaciones de Ferguson parecerían indicar algo bastante similar sobre las facultades de los hombres: "Sólo sus actividades las descubren; mientras no se emplean, quedan escondidas incluso para las personas que las poseen, y su ejercicio es tanto una parte de su naturaleza como la facultad misma, que en muchos casos es apenas distinguible del hábito adquirido por su frecuente uso" (Ferguson 1974, 33). Aunque las coincidencias no serían más que iniciales, no más que pasajeras o fugaces. Al observar las cosas detenidamente, encontramos que el discurso rousseauiano evita toda eventual equiparación, o toda supuesta implicancia de carácter natural, entre las facultades y los ejercicios. Allí no se habla de cuestiones "apenas distinguibles", sino más bien de una perfecta separación entre lo naturalmente dado y aquello que deviene de manera extraña y fortuita. Esa misma separación abriría la posibilidad de explicar el desarrollo que el liberalismo acepta como un simple fenómeno dado: "Pensar y razonar [...] son actividades de la misma facultad, pero en qué forma permanecen las facultades de pensar y razonar, mientras no se

ejercitan, y por qué diferencia en el ambiente son distintas en diferentes personas, son asuntos que no podemos resolver” (Ídem).

Quizá el discurso rousseauiano no tenga ninguna otra aspiración más que resolver tales asuntos, y quizá también los resuelva, o procure resolverlos, brindando explicaciones y además propuestas superadoras. Sea como fuere, el problema crucial consiste en precisar el punto a partir del cual las facultades humanas adquieren cada vez más fortaleza y desarrollo —o, si se prefiere, el instante en el que lo naturalmente dado deviene accidental y fortuito. Rousseau indicará dos circunstancias principales, dos hechos fortuitos que salvan la casi infranqueable distancia entre la facultad meramente potencial de desplegar operaciones intelectuales y su seguido ejercicio: “Cuanto más se medita sobre este tema, más aumenta ante nuestra mirada la distancia que media entre las puras sensaciones y los más simples conocimientos, y resulta imposible concebir cómo habría podido un hombre, por sus solas fuerzas, sin la ayuda de la comunicación y sin el estímulo de la necesidad, franquear un intervalo tan grande” (Rousseau 2008, 83). La ayuda de la comunicación y el estímulo de la necesidad: he aquí las dos circunstancias primordiales que posibilitan el desarrollo de todo intelecto e incluso de cualquier otra facultad humana; he aquí también los hechos accidentales y azarosos que el liberalismo ya no pretendería explicitar ni resolver.

Concentrémonos de inmediato en el segundo hecho: ¿qué querrá decirnos Rousseau cuando conjetura que las necesidades posibilitan y estimulan el desarrollo intelectual? Sin lugar a dudas, que la naturaleza presenta diversas dificultades y variados obstáculos; e igualmente, que los hombres vencen o solucionan esos obstáculos mediante los descubrimientos y las invenciones del intelecto (Ibíd., 102-103). A simple vista, todo aquello no diferiría demasiado frente a las afirmaciones esbozadas desde el liberalismo: “Mientras los hombres continúen actuando movidos por sus pasiones y apetitos, [...], pocas veces perderán de vista los detalles de los objetos, para marchar adelante en el camino de las cuestiones generales. Los hombres miden el grado de sus propias habilidades [...] por la facilidad con la se liberan a sí mismos de todas las situaciones difíciles” (Ferguson 1974, 35). Parecería entonces que el intelecto se activa y desarrolla a partir

del preciso instante en que los hombres necesitan vencer las dificultades que les presenta la naturaleza; lo cual, ciertamente, permitiría suponer sin más que el propio desarrollo intelectual está dado de una manera tan natural como necesaria.

El discurso rousseauiano permite introducir no obstante algunos reparos y distinciones, pues advierte enseguida que las necesidades naturales jamás garantizan el progreso de los intelectos. Podrá aceptarse que ellas estimulan el desarrollo intelectual, y podrá reconocerse también que el desarrollo así impulsado redundará en diversas invenciones y descubrimientos, mas de ahí no se desprendería en absoluto un efectivo y continuo progreso. En efecto, es indispensable que los intelectos apenas desarrollados comuniquen sus incipientes avances y sus pequeñas conquistas. Si falta la comunicación y la gradual difusión de los descubrimientos, falta a la sazón toda acumulación de conocimientos; ahora bien, donde no existe por lo menos la más mínima acumulación de conocimientos, no hay tampoco ninguna posibilidad de que las facultades intelectuales se desarrollen de manera progresiva y constante. Las conjeturas de Rousseau nos remontan hasta aquel estado en el cual las necesidades naturales estimulaban el ejercicio y el desarrollo intelectual: "El arte perecía con el inventor, no había educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, como cada una partía siempre del mismo punto, los siglos transcurrían en la misma dureza de los primeros tiempos, la especie ya era vieja y el hombre seguía siendo un niño" (Rousseau 2008, 97). Sólo la comunicación posibilita que las invenciones y las artes trasciendan a cada individuo; sólo de esta manera las variadas facultades humanas, incluyendo el uso de los intelectos, se desarrollan sin encontrar obstáculos o interrupciones.

Rousseau casi nunca encuentra, y ni siquiera busca demasiado, los elementos empíricos o fácticos que le permitan explicar el surgimiento y el avance de la comunicación, pero presenta ciertas conjeturas cuyas consecuencias no tendrían justamente nada de conjetural o de presumible.³

³ Tengamos asimismo en cuenta las consideraciones sobre la imposibilidad de detectar las exactas condiciones que facilitaron el surgimiento del lenguaje: "intimidado por las dificultades que se multiplican y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo, a quien quiera emprenderla, la discusión de este difícil problema: qué ha sido más necesario, si la sociedad ya unida a la institución de las

En primer lugar, fue imprescindible que los hombres conformasen distintos grupos y que los distintos grupos permaneciesen asentados en territorios más o menos fijos. Ello posibilitaría la aparición de otras circunstancias aún más básicas, como la ocurrencia de construir y de habitar una vivienda, de obtener los alimentos trabajando en conjunto, de asignar a las mujeres el cuidado de la casa y de los hijos, etcétera. Así también, se requirió el concurso de distintos hechos puntuales, como los terremotos, las inundaciones, o la conformación de islas, para impulsar la ocupación de una porción de tierra separada y limitada (Ibíd., 104-106).⁴ Tal vez sea infructuoso o prácticamente imposible establecer los elementos precisos que suscitaron el surgimiento de la comunicación; aunque resultaría lícito conjeturar que debió tratarse de un hecho accidental y fortuito, un acontecimiento que no estaba dado en la naturaleza humana ni en ninguna supuesta ley de carácter natural.

Las cosas adquieren otros tintes bajo las afirmaciones del liberalismo. Aquí las conjeturas abiertamente declaradas sucumben tras una serie de realidades fácticas u observables, las cuales tienden a elevarse pronto como verdades incuestionables: “El actuar desde el punto de vista de sus semejantes, el mostrar su mente en público, el darlo todo al ejercicio del sentimiento y del pensamiento, que pertenece a un hombre en tanto miembro de la sociedad [...], parece ser la principal vocación y ocupación de su naturaleza” (Ferguson 1974, 37). Mostrar la mente en público y darlo todo al ejercicio del sentimiento y del pensamiento: la afirmación no sólo condensa los puntos críticos desarrollados hasta el momento, sino que también señala las insalvables distancias entre el pensamiento liberal y el discurso rousseauiano.

Resta precisar el modo en que las dos regiones de ese discurso, la región donde se problematiza la sociedad civil y la región donde se formula

lenguas, o si las lenguas ya inventadas para el establecimiento de la sociedad” (Rousseau 2008, 89).

⁴ Citemos en este punto el siguiente e ilustrativo pasaje del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: “Las asociaciones de hombres son en su mayor parte obra de los accidentes de la naturaleza: los diluvios, los mares extravasados, las erupciones de los volcanes, los grandes temblores de la tierra, los incendios prendidos por el relámpago que destruían bosques enteros, todo lo que debió espantar y dispersar a los salvajes habitantes de una región, debió reunirlos enseguida para recuperar en común las pérdidas comunes” (Rousseau 1996, 48).

un conocimiento conjetural sobre el hombre, tienden a unirse en la crítica más radical de todas. Estamos refiriéndonos a la crítica del hombre socializado y civilizado; o más directamente, a aquello que habilita y justifica la transformación de una disposición humana semejante.

VII. Conclusiones: las posibilidades de un discurso.

Cuando se considera todo el recorrido previo, no lleva demasiado esfuerzo advertir que el discurso rousseauiano formula una crítica sumamente específica sobre el proceso de constitución de la sociedad civil. Basta anteponer ciertos enunciados para apreciar de qué especificidad se trata; para ver que una parte habla principalmente de rupturas y la otra de continuidades. Ferguson expresa este último punto sin demasiados preámbulos:

Si admitimos que el hombre es susceptible de mejora, y que posee en sí mismo un principio de progreso y un deseo de perfección, parece impropio decir que ha dejado el estado de naturaleza toda vez que ha empezado a progresar, o que se encuentra en una etapa para la que no estaba preparado [...]. Por el contrario, como el resto de los animales, solamente sigue la disposición y emplea los poderes que le ha dado la naturaleza (Ibíd., 11-12).

Existiría una perfecta continuidad entre el estado natural y el progreso humano, y ello justamente porque todo está dado en la propia naturaleza. Mas las críticas de Rousseau pronunciarán enseguida una conclusión muy distinta; por varios motivos, simétricamente opuesta ante las afirmaciones recién vistas: "Sería triste [...] admitir que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todos los males del hombre, es ella quien lo saca [...] de la condición original en la cual sus días trascurrían tranquilos e inocentes; es ella quien haciendo aflorar [...] sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo vuelve a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza" (Rousseau 2008, 81). Tal y como observábamos anteriormente, las facultades humanas no se ejercitan ni desarrollan sin el estímulo de la necesidad y sin la ayuda de la comunicación; ya de por sí, esto permitiría dar suficiente cuenta de una ruptura, pues se trata aquí de hechos accidentales o circunstanciales. Sin embargo, vemos ahora que las facultades ejercitadas y desarrolladas acrecientan las luces y paralelamente

los errores, las virtudes y análogamente los vicios. Se trata entonces de una ruptura o un hecho circunstancial que genera nuevas rupturas o sucesivos hechos circunstanciales.⁵

Así como la comunicación propicia el desarrollo de los intelectos, así también los intelectos ejercitados y desarrollados propician el surgimiento de nuevas necesidades y pasiones, de igual modo en que las nuevas necesidades y pasiones estimulan todavía más aquel desarrollo y aquel ejercicio: “el entendimiento humano debe mucho a las pasiones que, según acuerdo general, también le deben mucho a su vez [...]. Las pasiones tienen su origen en nuestras necesidades y su progreso en nuestros conocimientos” (Ibíd., 81). Esa estimulación entre las pasiones y las ideas, o esa suerte de progreso mutuo que está dado más a fuerza de accidentes que de impulsos naturales, terminará constituyendo a pesar de todo una realidad extensa y ciertamente ineludible.

Nosotros apreciaremos las diferencias y los detalles: ¿por qué la realidad en cuestión deviene extensa e ineludible? Rousseau nos muestra que las invenciones y los descubrimientos del intelecto no sólo producen nuevas comodidades y ventajas para este u otro grupo de hombres, sino además nuevas dependencias y sometimientos para la humanidad entera (Ibíd., 105). Las comodidades logradas durante el curso de una generación se presentan como las necesidades decantadas sobre las generaciones siguientes. Hay en todo esto algo de ineludible: en principio, porque los hombres heredan comodidades y ventajas que no han inventado ni elegido; pero también, porque la pérdida o la ausencia de todas las comodidades heredadas resultaría para aquellos abiertamente insoportable. El juego entre las ideas y las pasiones constituye una realidad ineludible y junto a ello una determinada condición de hombre. Rousseau sostendrá que el hombre es tirano y a la vez esclavo de sí mismo: es tirano desde el preciso instante en

⁵ Cabe agregar que *El contrato social* presenta una visión igualmente ambigua sobre el desarrollo de las facultades humanas y el paralelo proceso de constitución de la sociedad civil: “Aunque en este estado [el hombre] se prive de diversas ventajas [...], gana en cambio otras muy grandes: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de la nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de donde procede, debería bendecir sin cesar el instante que lo arrancó de ella para siempre” (Rousseau 2005, 62).

que le preocupa la satisfacción de sus abrumadoras necesidades, mientras que queda esclavizado cuando siente y sabe con certeza que nunca podrá evadir el peso y la intensidad de semejante preocupación.

De más está decir que el juego no permanecerá detenido en este preciso punto; en efecto, a mitad del accidentado y azaroso camino surgirá la idea de satisfacer las propias necesidades mediante la satisfacción de las necesidades ajenas: “apenas alguien se percató de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad [y] el trabajo se hizo necesario” (Ibíd., 108). Las necesidades suscitan ideas y las ideas más necesidades y pasiones: a partir de ahora la desigualdad, la propiedad y el trabajo se vuelven estrictamente necesarios; de hecho, sólo ahora convendrá hablar sin más de la sociedad civil. Porque al fin y al cabo, ¿no son la desigualdad, la propiedad y el trabajo los elementos constituyentes de toda sociedad civil? El discurso rousseauiano y el liberalismo contestarían afirmativamente a esta pregunta; más aún, ambos coincidirían en afirmar que la sociedad civil implica siempre la dependencia generalizada entre los hombres, si bien únicamente el primero sostendrá que se trata de una dependencia dada de manera accidental antes que natural.

Todo nuestro recorrido procuró precisar y sopesar esa insalvable distancia; todo el trayecto delineado no hizo más que remarcar una creciente serie de asimetrías y de exclusiones. Pero he aquí que durante la marcha se señaló bastante sobre los supuestos del liberalismo y en cambio muy poco sobre los correspondientes supuestos del discurso rousseauiano; los supuestos que, en última instancia, posibilitan las problematizaciones y los cuestionamientos dirigidos hacia la sociedad civil. Sin embargo, el recorrido previo no dejó de sugerir que lo simplemente dado, o la realidad captada mediante la mera experiencia, jamás funcionan como el punto de partida del discurso en cuestión. ¿De dónde brotarán entonces las eventuales problematizaciones y los consecuentes cuestionamientos?

El punto de partida no será otro que el conocimiento del hombre: hasta allí remiten las sucesivas conjeturas de Rousseau, y desde allí se desprenderán también las condiciones para problematizar cada cosa dada. El punto de partida se refiere al hombre mismo pero a pesar de todo, y

por más paradójico que llegara a parecernos, no siempre resulta fácil de formular o siquiera de alcanzar. Rousseau sostendrá por su parte que los hombres civilizados llevan una vida repleta de engaños y de confusiones: “preguntando siempre a los demás lo que somos y sin atrevernos nunca a interrogarnos [...] a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos sino un exterior engañoso y frívolo, de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin felicidad” (Ibíd., 131). De ahí que la sociedad civil se presente como el lugar del engaño y de la apariencia mutua; de ahí que ella se afiance y apunte junto con los peores vicios: “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas en un todo diferentes y, de esta diferencia, surgieron el imponente fasto, la astucia engañosa y todos los vicios que constituyen su cortejo” (Ibíd., 112).⁶

Hace falta un criterio externo e independiente ante lo ya dado; o mejor dicho, un conocimiento que muestre al hombre tal y como pudo ser de manera previa a todo el proceso de configuración de las sociedades civiles. Este conocimiento serviría para distinguir entre lo auténtico y lo artificial, lo verdadero y lo engañoso; precisamente por eso, permitirá juzgar el estado en el que se encuentran los hombres: “no es una empresa ligera intentar distinguir lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no existió nunca, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones para poder juzgar adecuadamente nuestro estado actual” (Ibíd., 60). La distinción contemplará dos modalidades diferentes de constitución humana: de un lado, aparecerá el hombre desbordado e igualmente subyugado, el hombre cuyas crecientes necesidades y pasiones no implican más que la esclavitud propia y ajena; de un lado, se elevará entonces la dependencia universal o generalizada. ¿Pero qué realidad y qué clase de constitución humana encontraríamos del lado restante? Según Rousseau, del otro lado encontraríamos el preciso y siempre proyectado lugar de la libertad. Mediante la distinción entre lo original y lo artificial

⁶ También se podrían tener presentes las observaciones esbozadas en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*: “¿Qué comitiva de vicios no acompañará a esta incertidumbre? [...]. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultarán siempre tras el velo uniforme y pérfido de la buena educación, esta urbanidad tan elogiada que debemos a las luces de nuestro siglo” (Rousseau 2001, 27).

se vislumbra un hombre cuyos apatitos y pasiones no superan sus limitadas necesidades físicas, unas necesidades cuya satisfacción sólo depende de los recursos y las fuerzas que brinda la naturaleza, y unos recursos y fuerzas cuya utilización no acarrea en ningún momento el subyugamiento de los demás. En resumidas cuentas, se ve al hombre como dueño y amo de sí mismo.⁷

Hay que conocer muy bien aquel estado, y ello sin importar que haya existido o no. Después de todo, esta sería la única manera de comprender y de juzgar la inmensa ruptura que media entre el hombre original y el hombre civilizado:

El primero sólo respira quietud y libertad, [...] y ni siquiera la ataraxia del estoico se aproxima a su profunda indiferencia por cualquier otro objeto. Por el contrario, el ciudadano activo suda, se agita, se atormenta incesantemente para buscar ocupaciones cada vez más laboriosas: trabaja hasta la muerte, incluso corre hacia ella para ponerse en condiciones de vivir o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad (Ibid., 130).

A nosotros nos tocará advertir la posibilidad de que el conocimiento buscado no sólo permita juzgar al hombre, sino además intervenirlo y modificarlo. No es que se trate de volver a un hipotético estado originario, ni que se pretenda recuperar aquello que, digámoslo nuevamente, en modo alguno ha existido ni existirá jamás. De lo que se trataría más bien es de abrir una transformación inédita, todavía no dada, una transformación tan única como venidera. El conocimiento del hombre como criterio para la transformación venidera del hombre: quizá sea ése el desafío de un posible discurso rousseauiano –vale decir, un discurso que está en Rousseau y también más allá de Rousseau– ante la serie de doctrinas que de distintas maneras y mediante diversos argumentos coinciden en suponer que todo se encuentra fatal o felizmente dado.

VIII. Bibliografía.

Castro-Gómez, Santiago. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de*

⁷ Véanse adicionalmente las consideraciones del *Contrato Social* sobre la naturaleza del hombre: “Su primera ley consiste en velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; y no bien entra en la edad de la razón, al ser el juez de los medios aptos para protegerse a sí mismo, se vuelve por esto su propio señor” (Rousseau 2005, 45).

Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Ferguson, Adam. (1974). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. (G. Soriano, Trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Foucault, Michel. (1999). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 395-415). Barcelona: Paidós.

----- (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2008a). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

----- (2008b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

----- (2008c). *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2008d). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

176 ----- (2013). La tecnología política de los individuos. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre sexualidad y sujeto* (pp. 239-256). Buenos Aires: Siglo XXI.

Funes, Ernesto. (2003). Discurso sobre Economía Política de Rousseau, o Protocolos para una Economía de la subjetividad igualitaria. En J. J. Rousseau, J-J. *Discurso sobre economía política* (pp. 9-29). Buenos Aires: Quadrata.

Rosanvallon, Pierre. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rousseau, Jean-Jacques. (1996). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. (A. Castañón, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2001). *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: El ateneo.

----- (2003). *Discurso sobre economía política*. (E. Fontanals, Trad.). Buenos Aires: Quadrata.

----- (2005). *El contrato social*. (L. Halperín Donghi, Trad.). Buenos Aires,

Losada.

-----, (2008). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. (V. Waksman, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.

Smith, Adam. (1997). *La Teoría de los sentimientos morales*. (C. Rodríguez Braun, Trad.). Madrid: Alianza.

~

177

~