

Rousseau y los fundamentos de la democracia en El Salvador

Ricardo Ribera

I. Nuestra problemática actual y Rousseau

La idea de que los Acuerdos de Paz constituirían una forma de *pacto social* y de que en El Salvador un futuro democrático y pacífico dependería de la solidez del nuevo *consenso nacional* alcanzado, ha merecido —desde que fue expresada en Chapultepec el 16 de enero de 1992— una general aceptación y ha sido, desde entonces, innumerables veces repetida. Para muchos, la idea parecía novedosa, y son pocos¹ los que han reparado en su clara conexión con la concepción de *contrato social* que desarrollase, a mediados del siglo XVIII, un agudo pensador: Juan Jacobo Rousseau.

Por otra parte, desde que terminó el conflicto, la democracia ha levantado tan unánimes adhesiones, que tal pareciera que fuese éste un país lleno de “demócratas de toda la vida”. La real sinceridad de dichas posiciones está todavía por verse, pero se reconoce al menos que faltan tradiciones y *cultura democrática*, donde la democracia pueda echar raíces. Hay conciencia de que la sola reforma de las instituciones no basta; de que se precisa de nuevas prácticas, actitudes, costumbres y valores; de que a un nuevo estilo de hacer política, deberá corresponder un esfuerzo de educación ciudadana de amplio alcance. Se trata, nuevamente, de una problemática típicamente rusioniana —planteada audazmente en 1762 en el *Emilio*— frente a la que está confrontado El Salvador de nuestros días: la de cómo educar al hombre para la sociedad, la de cómo incidir desde la educación en la comunidad, desde el individuo en

la colectividad, desde la ética en la política.

En tercer lugar, cabe decir que, pese al actual entusiasmo ideológico que la democracia despierta por nuestros lares, como si fuera la solución a todos los problemas, las cosas no son tan sencillas. En muchas de las naciones con tradición democrática, sus ciudadanos hace tiempo que "vienen de regreso": sólo la mitad participa en los procesos electorarios y, de ellos, según las encuestas, la mitad no cree que aquéllos sirvan para mayor cosa. Mientras en El Salvador el "cansancio de la guerra" tuvo el saludable efecto de contribuir a acelerar la solución negociada, en otros países el cansancio de la política —el llamado "desencanto"— sólo ha aumentado la alienación y el individualismo. Aún más paradójico: si bien en El Salvador la guerra ha traído democracia, en Bosnia, inversamente, podríamos decir que la democracia ha traído la guerra. Por tanto, *decir democracia no es suficiente*; habrá que ver sobre qué bases, cuáles sus límites y sus riesgos.² En el fondo, sigue palpitando la inquietante pregunta rusioniana, de si es factible la democracia en medio de grandes desigualdades económicas y sociales. *¿Puede, una sociedad como la salvadoreña, volverse más democrática si no se hace, al mismo tiempo, más igualitaria?*

II. Rousseau: el hombre y su época

Lo primero que cabe decir de Rousseau es que, aunque ya en su tiempo fue reconocido como un gran pensador, nunca perteneció propiamente al mundo intelectual de su época. Nacido en 1712 en Ginebra, Suiza, fue coetáneo de Voltaire, de Diderot, de d'Alambert y del resto de enciclopedistas y grandes autores de la Ilustración. Sin embargo, su relación con ellos fue siempre difícil. Había demasiada originalidad y radicalidad en sus ideas, como para que fuera aceptado por los teóricos de la sociedad burguesa. Por otro lado, el modesto origen y condición social de Rousseau —quien, por muchos años, tuvo que dedicarse a dar clases de música para poder sobrevivir— era, para algunos, otro motivo de sospecha. Igualmente desdefiosa era la posición de Rousseau respecto a ellos. "Nunca he aspirado a ser filósofo —exclamaba en su correspondencia privada— nunca me hice pasar por tal; no lo he sido, ni lo soy, ni lo quiero ser".

Mas, entonces, ¿cómo se consideraba a sí mismo quien, con justa razón, ha sido apreciado por la posteridad como uno de los filósofos más importantes de la modernidad? "Soy un hombre poco instruido que nunca se ha preocupado de serlo —decía con sincera modestia— pero que a veces tiene sentido común y siempre ama la verdad".³ Puede apreciarse en esa actitud, no sólo su rechazo a formar parte de una

élite, sino también la posición del intelectual que elige escribir para la gente llana, para el pueblo, y no para los sabios y eruditos.

En el siglo llamado "de las luces", el siglo de la razón y la filosofía, esa posición personal constituía, sin duda, otra faceta de la rebeldía rousso-niana. También revela un profundo antidogmatismo —que caracteriza la obra de Rousseau— y del cual él mismo era consciente, como lo refleja su desprecio por aquellos filósofos "orgullosos, afirmativos y dogmáticos, que no ignoran nada".

En un siglo en que la filosofía ayudaba a derrumbar un mundo feudal irracional, se exaltaba la razón, mas Rousseau apelaba al *sentimiento*. En su novela pedagógica "Emilio", (1762), escribió: "aunque los filósofos del mundo *probasen* que estoy equivocado, si *sentís* que tengo razón no necesito más". "Existir, para nosotros es *sentir* —argumentaba— y nuestra *sensibilidad* es indiscutiblemente anterior a la razón misma". En "Confesiones" —obra que no fue publicada sino hasta 1780, dos años después de su muerte— insistía: "puedo pasar por alto hechos, confundir el orden y errar en las fechas; pero respecto a aquello que *he sentido* no puedo equivocarme".⁴ Es por ello que Rousseau ha sido considerado como un precursor del romanticismo, el movimiento artístico y literario que el siglo siguiente reivindicaría, frente al mundo burgués racionalizado y puritano, los aspectos irracionales de la esencia humana.

Frente a la ideología de la época que, imbuida de *optimismo racionalista*, confiaba absolutamente en el progreso de la humanidad, Rousseau reaccionó rechazando con vehemencia tales supuestos. En su primera obra, "Discurso sobre las Ciencias y las Artes", (1750), — con la que concursó para el Premio de la Academia, el cual obtuvo— sostuvo la tesis contraria: *no ha habido progreso, sino degradación*. Es decir, la historia de la humanidad, llena de violencias y de irracionalidad, nos ha heredado un mundo cada vez más inhumano, que va camino de una total depravación. La llamada "civilización" será sinónimo de progreso sólo si es puesta verdaderamente al servicio del hombre; de lo contrario, los pretendidos progresos culturales, técnicos y científicos, se convierten en realidad en fuente de mayores desdichas. Rousseau insistiría en esa misma idea en su "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres" —presentada asimismo para el Premio de la Academia, en 1754— y la mantendría en 1762, en su obra principal, "El Contrato Social", desde la primera frase con la que daba inicio a la misma: "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado".

III. La crítica rousoniana al absolutismo y al liberalismo

La crítica rousoniana a la teoría del absolutismo, defensora del mundo feudal, fue implacable. Contra Hobbes argumentó: "Si es la fuerza la que hace el derecho, ¿qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? (...) Si es preciso obedecer por la fuerza entonces no es necesario obedecer por deber". Después afirmaba rotundo: "*la fuerza no constituye derecho; no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos*".⁸

El análisis rousoniano deshacía también la noción —común a Hobbes y a Locke— de "estado de guerra". Para Rousseau, éste, sencillamente, "no existe". Al respecto daba dos tipos de argumentos: por su duración ("los combates son actos... no hay una relación suficientemente constante") y, en segundo lugar, por su esencia ("la guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado; los particulares sólo son enemigos incidentalmente... cada Estado no puede tener de enemigos hombres, sino otros Estados, pues son cosas de diversa naturaleza").

Rousseau no sólo rechazó la idea del estado natural como un estado de guerra, sino que además llenó de un contenido distinto la noción de estado de la naturaleza, en contraste con Hobbes y también con Locke. "Un estado que ya no existe, que a lo mejor nunca existió, que probablemente no existirá jamás", dijo de él en *El Contrato Social*. El estado de la naturaleza carece, en la concepción rousoniana, de una temporalidad histórica. Posee —tal como ha enfatizado Sánchez Vázquez— un carácter ideal: no es un punto de partida, es una meta. Para Rousseau la sociedad debe ser acorde con la naturaleza humana; al delinear los rasgos esenciales del hombre, plantea "una meta ideal o arquetipo humano que llama hombre de la naturaleza", al cual debe ajustarse el ideal de sociedad.⁹

Rousseau criticó también duramente la tesis del despotismo ilustrado de la limitación de libertades individuales —en aras de alcanzar la seguridad— compartida parcialmente por la teoría liberal de Locke. "Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea. También se vive tranquilo en los calabozos... los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos esperando que les llegase su turno de ser devorados". Después de esta irónica refutación concluía Rousseau esa parte de "*El Contrato Social*" con una tesis esencial: "*Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de los hombres*".

O sea, siendo la libertad lo que esencialmente diferencia al hombre de los animales, *la libertad es irrenunciable*; el privarse de ella significaría un retorno a la animalidad y la renuncia a vivir en sociedad, pues

ésta, por definición, es humana, no puede ser sino humana, siendo un contrasentido una sociedad no humana, inhumana o deshumanizada. Rousseau, por supuesto, rechazaba la esclavitud —“el derecho de esclavitud no sólo es ilegítimo, es absurdo!”— y el imperialista “derecho de conquista”, el cual, “no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte”. “Siempre habrá una gran diferencia —recordaba el ginebrino— entre someter a una multitud y regir una sociedad”.

La radicalidad rusioniana estaba, no obstante, en llevar esa misma lógica más allá, hasta cuestionar los fundamentos mismos del liberalismo y de la sociedad burguesa: *la propiedad privada*. Sánchez Vázquez, al analizar el pensamiento rusioniano — “estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie”— considera como parte del mérito de Rousseau el “haber vinculado los males de su sociedad con la aparición de la propiedad privada”.⁷

Cabe advertir que la crítica rusioniana se centraba en la propiedad de la tierra, y que difícilmente podía ser de otro modo en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando ni el capitalismo, ni el proletariado, habían alcanzado el nivel de desarrollo propio de la revolución industrial. De ahí que, aunque hizo un enfoque del problema, éste resulta superficial, lo que se advierte en las diversas referencias de Rousseau sobre este tema: “Entre estos tipos de desigualdades (...) la riqueza es la última a las que ellas se reducen al fin”; “existen pobres sólo porque existen ricos”; “mientras los pobres mueren por sus necesidades, los ricos mueren por sus excesos”; “es mejor, creedme, vivir en la abundancia que en la opulencia”; “la igualdad rigurosa no es posible; debe haber moderación en los ricos y conformidad en los pobres”. Estos pensamientos inspirarían después a muchos reformadores sociales y socialistas utópicos.

IV. El método rusioniano: la subversión de categorías teóricas

Aunque los escritos rusionianos permiten, por lo general, varias interpretaciones —incluidas una lectura reformista y una revolucionaria— puede afirmarse, no obstante, que en su propio método está contenido un ingrediente inequívocamente *subversivo*. Rousseau usa palabras y conceptos comunes a su época; mas, sin embargo, en el contexto rusioniano los términos aparecen trastocados, adquieren otro contenido o cambian de sentido, incluso para señalar lo contrario de lo que usualmente expresan.⁸

Ya advertimos algo de eso cuando nos referimos a la utilización rusioniana de la expresión “estado de la naturaleza”. Veamos otro ejemplo sencillo: la forma cómo manipula el término “soberano”, comúnmente empleado como sinónimo de *monarca*. Rousseau niega tal concepción

haciéndolo por la vía de una afirmación de signo opuesto; *soberano* pasa entonces a contener un significado contrario, convirtiéndose, en la alquimia teórica rousoniana, en sinónimo de *pueblo*. Es como si no le bastara a Rousseau con la proclamación de la *soberanía popular* y el consiguiente rechazo de una soberanía individual dinástica, impuesta sobre los pueblos: había que arrebatarles también, a reyes y emperadores, la apropiación que habían hecho de las palabras "soberanía" y "soberano".

Por otra parte, si se compara la concepción rousoniana del poder con el planteamiento de Hobbes, puede apreciarse la similitud entre ambos. En los dos casos se trata de *un poder irrestricto, ilimitado, absoluto*. Para Hobbes, detrás de esta concepción estaba el intento reaccionario de legitimar una monarquía absolutista que pretendía detentar un poder total. Pues bien, no le bastaba a Rousseau con rechazar tal pretensión: la subvierte conservando sus mismas premisas para, utilizando las armas teóricas de su contrario, sustentar la tesis más extremadamente opuesta, la de *un poder popular* que sea —así como era en Hobbes— *indivisible, inalienable, intransferible e indelegable; un poder que será "siempre recto", que "no puede errar".*⁹

Un tratamiento similar recibió Locke, el padre del liberalismo, en manos de Rousseau. Mientras aquél rechazaba el "origen divino" del poder monárquico, éste refutará el "origen racional" del poder burgués y la idea de que una monarquía parlamentaria se constituya en la alternativa a la monarquía absolutista. "Antes de ver el acto por el cual un pueblo elige un rey" —argumenta el autor que nos ocupa— "conviene examinar el acto por el cual *un pueblo es tal pueblo*". La genialidad de Rousseau estriba en que usó contra Locke el mismo artificio teórico que aquél empleó: o sea, la idea de un contrato social, como origen y fundamento de la sociedad.

Ahora bien, el contrato que describe Rousseau es harto especial. Consiste en "la enajenación total, con todos sus derechos, a toda la humanidad"; cada individuo coloca "todo su poder y su persona bajo la suprema dirección de la voluntad general"; este especial contrato tiene entonces la virtud de que "dándose cada cual a todos, no se da a nadie!". En realidad —como alinadamente ha hecho notar Althusser— se trata de un no-contrato. No hay propiamente partes contratantes en el sentido en que aparecen en un contrato jurídico; en el momento de efectuarse, se tiene la Parte I (los individuos) pero la Parte II (la comunidad) no existe todavía, sino que es resultado del contrato.¹⁰ Estamos pues ante una convención teórica, por medio de la cual se reafirman las tesis de soberanía popular postuladas por Rousseau y, lo que es más

Importante, resultan refutadas las tesis liberales de soberanía limitada. Su sistema teórico, por tanto, lejos de ser una variedad de contractualismo (tal como en forma superficial ha sido caracterizada a menudo la obra rousoniana) debería más bien ser considerada como una refutación de las teorías contractualistas clásicas.

V. La problemática específica de Rousseau

En la obra rousoniana puede rastrearse, a través de los sucesivos temas de los que se ocupa el autor, un hilo conductor que la atraviesa desde el primer hasta su último libro y que le da coherencia al conjunto: su problemática.

Recordemos cómo en su primer Discurso planteaba el proceso de degradación de la humanidad, una vez ésta ha perdido el sentimiento de *fraternidad*; de ahí el reto de recuperar la capacidad de solidaridad frente a otro ser humano, de la solidaridad como especie. En su segundo Discurso es el tema de la *igualdad* el que concentró la atención de Rousseau: no puede ser legítima una sociedad esencialmente desigual, un sistema fundado sobre grandes desigualdades sociales. En su obra capital, "El Contrato Social", el problema central es el de la *libertad*, y sus vínculos esenciales con la soberanía popular y la igualdad social. Visto así, no debe sorprender que los dirigentes de la revolución francesa se inspirasen en el pensamiento rousoniano a la hora de concebir como lema la famosa trilogía: libertad, igualdad, fraternidad.¹¹

En el "Emilio" está planteada una vía de resolución práctica a esta problemática: cambiar al hombre —educándolo— para cambiar a la sociedad. En Rousseau, para algunos, esto es coherente: "En el Emilio, igual que en el Contrato Social, se trata también de que el hombre vuelva a la naturaleza, entendida como ideal de lo humano; pero en el Emilio no se trata del Estado sino del individuo. (...) Puesto que el principal derecho natural del hombre es la libertad, *la educación debe ser libre*".¹² Eso mismo es, en cambio, visto por otros como una ingenuidad o criticado como "una evasión hacia adelante en la ideología".¹³ Otros analistas, por el contrario, ponderan como un aporte significativo su planteamiento de este problema: en Rousseau, como en Marx, "la liberación de la sociedad avanza al mismo ritmo que la liberación de los individuos";¹⁴ "Rousseau tiene el mérito de haber señalado que la individualidad y la socialidad no son dinanismos opuestos sino que, bien entendidos, resultan más bien complementarios... Cuanto más se socialice el hombre, más logra su propia realización personal".¹⁵ Otro autor interpreta el Emilio en el sentido de que el objetivo de la educación debe ser "preparar al ser humano para vivir en sociedad, sin que ésta logre corromper en él al

'hombre natural'... educar para una sociedad no significa adaptar al hombre *para esa sociedad*".¹⁶

Regresemos, sin embargo, a su obra principal, objeto de las más variadas interpretaciones. Para unos en el Contrato Social la pregunta central está en "¿qué es y cómo conseguir una sociedad legítima?"¹⁷; o, expresado de otra forma: "Rousseau sentó las bases para un nuevo principio de legitimación";¹⁸ dicho con mayor precisión: "la tesis central de Rousseau es que una sociedad desigual es una sociedad irracional", por tanto, el problema fundamental que nos plantea Rousseau es el de la creación de una *sociedad igualitaria*, la cual "no es un punto de partida, sino una meta a alcanzar".¹⁹ En un estudio que es ya un clásico, el italiano della Volpe calificaba a Rousseau de "descubridor de la *libertad igualitaria*", base a su vez de la concepción de *soberanía popular*, la cual "es de por sí una doctrina tradicionalmente burguesa, cuya formulación racional y coherente pertenece a Rousseau y no a Locke"; sin embargo, cuando dicho analista se formulaba la pregunta ¿en qué la problemática rousoniana trasciende la revolución burguesa?, reconocía: "*el problema de la libertad igualitaria sigue siendo un problema real*".²⁰ Para Colangelo "la problemática de Rousseau es el análisis crítico de la desigualdad social"; la igualdad es su "nudo teórico fundamental", desde el cual "configura una sociedad alternativa a la presente".²¹

VI. La utopía rousoniana: fundamentos de una sociedad alternativa

Según la teoría liberal se da una antinomia entre igualdad y libertad, ante la cual el liberalismo responde privilegiando a esta última y sacrificando la primera; para las doctrinas igualitaristas —desde Babeuf hasta las corrientes de marxismo "ortodoxo" o pro-soviético— la relación sería a la inversa. Rousseau niega tal dicotomía, eludiendo así el dilema: la una supone a la otra, la libertad es esencial al hombre y su primer derecho, pero *la igualdad es condición de la libertad*, "la libertad no puede subsistir sin ella".

El mérito de Rousseau está en haber descubierto el problema y haberlo planteado correctamente. Ahora bien, conocerlo no es lo mismo que haberlo solucionado. El problema de la relación entre igualdad y libertad sigue ahí, casi dos siglos y medio después de que fuera formulado por Rousseau, sin haber sido solucionado; incluso, seguimos ignorando mucho sobre sus vías de solución. Ni el capitalismo liberal ha desembocado en una sociedad verdaderamente libre, ni tampoco las sociedades de "socialismo real" consiguieron ser propiamente igualitarias; mucho menos han podido ser combinados ambos ingredientes —libertad e igualdad—, a fin de realizar alguna forma de libertad

igualitaria, como la concebida utópicamente por Rousseau.

Durante la revolución francesa diversas corrientes manifestaron inspirarse en Rousseau. Ahora bien, ¿qué tan fieles a su pensamiento fueron?, ¿qué tanto se acercaron con sus proyectos políticos al ideal de sociedad imaginado por Rousseau? El "Manifiesto de los Iguales" de Babeuf planteó un radical igualitarismo nivelador: dado que "la igualdad de derechos es sólo una igualdad sobre el papel", reclamó la "igualdad de estómagos" y exigió el "consumo igual", transformó el "bien común" rusioniano en "comunidad de bienes", la "voluntad general" en "voluntad popular". Marx reaccionaría contra esas tendencias que "ven el socialismo girando en torno a la distribución",²² que solamente en apariencia son radicales y que no pueden sino quedar reducidas a una opción reformista: "no se trata de *corregir* el mecanismo de la repartición, sino de *reemplazar* el actual sistema de la producción".²³

Sin embargo, no queda claro si la crítica de Marx, enfocada contra las corrientes igualitaristas y las teorías del socialismo utópico, alcanza también a Rousseau. Para el marxista della Volpe, el "igualitarismo no nivelador" rusioniano sería prácticamente una anticipación del "socialismo científico": Marx planteó como ideal de sociedad comunista "de cada quien según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades"; Rousseau había escrito algo bastante similar: "siendo las necesidades naturales las mismas en todas partes, los medios para proveerlas deben ser iguales en todas partes". Para el socialismo —etapa intermedia o de transición entre capitalismo y comunismo, en la que subsiste aún el Estado— Marx preveía otro principio: "a cada quien según su trabajo"; pues bien, como ha destacado Colangelo, algunas ideas rusionianas parecen encajar con esa concepción: "desearía que el Estado tuviera todo y que cada uno sólo tuviera su parte de los bienes comunes en medida proporcional a sus servicios" —escribió Rousseau—, "el rango del ciudadano debe estar regulado, no por su mérito personal... sino por los servicios reales que de él recibe el Estado y que son susceptibles de una medición más exacta".

Ahora bien, ¿cómo concibe Rousseau ese Estado del que habla? En primer lugar, su concepción coincide con lo que hoy denominamos Estado de Derecho: "Llamo república a todo Estado regido por leyes; todo gobierno legítimo es republicano". En segundo término, el poder legislativo corresponde por su naturaleza al soberano, debe estar en las manos del pueblo; es lo que se desprende del ataque rusioniano contra aquéllos que "confunden la ley con la aplicación de la ley, confunden la soberanía cuando es sólo su ejecución".

Relacionado con lo anterior, debemos precisar que, para el autor que

nos ocupa, república no equivale a democracia. Es más, Rousseau se inclinaba por la aristocracia —entendida en sentido clásico como gobierno de una minoría— a la que consideraba como “el orden mejor y más natural”, (aunque prefiría la electiva, a la natural y a la hereditaria). Mientras en la aristocracia gobierno y soberano están diferenciados, en la democracia rousoniana el poder ejecutivo iría unido al legislativo.

Rousseau hizo uno de los más bellos elogios que se hayan hecho nunca de la democracia, pero no la recomendó: “Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente; mas, un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres”. Esta sugerente frase nos motiva una pregunta: ¿sería la democracia radical en la que piensa Rousseau una forma de gobierno del futuro, cuando los hombres, que en períodos revolucionarios pretenden “asaltar el cielo”,²⁴ hayan además aprendido a comportarse como dioses?

Por último, debe decirse que la forma de gobierno es, para Rousseau, algo secundario; a él lo que le interesa es el contenido más que la forma. Lo que verdaderamente le importa es que la sociedad *se rija por la voluntad general*, ésa que “siempre tiende a la utilidad pública”, la que coincide con el “interés general” o “bien común”. Debe tomarse en cuenta que “lo que generaliza la voluntad es menos la cantidad de votos que *el interés común que los une*”. Incluso es posible que el pueblo se equivoque, o que sea engañado, y que “la voluntad de todos (o de la mayoría) no coincida con la voluntad general”. La legitimidad del gobierno vendría dada entonces por el contenido de su política, por su ejercicio real del poder, que vaya en favor del interés general, que sea coincidente con la voluntad general, con relativa independencia de la forma más o menos consensuada, más o menos democrática, de que esté revestido ese poder. Podemos imaginar que si Rousseau viviera entre nosotros y se viera confrontado a optar entre ciertas democracias latinoamericanas —prácticamente cooptadas por las oligarquías locales y por el poder imperial— y el régimen unipartidista de Cuba —que ha conseguido, no obstante su falta de pluralismo político, desarrollo, salud y educación para su pueblo— no hay mayor duda de hacia dónde se decantaría su preferencia.

VII. El debate en torno a Rousseau: una crítica a sus críticos

Según nuestra particular forma de entender las cosas, de cada pensador más nos interesan los aciertos que los yerros, ubicar lo que aún tenga de importante por decirnos un filósofo, antes que hacer la lista de sus inexactitudes; aún con mayor razón al momento de pretender juzgar a un autor del siglo XVIII.

Debemos hacer la crítica a algunos de sus críticos. Así por ejemplo, al ortodoxo pro-soviético Galvano della Volpe: cuando lo refuta, habla más de Kant que de Rousseau; cuando lo reivindica, habla menos de Rousseau que de Marx. Como resultado, en su libro aparece un Rousseau —entre cita y cita del programa del PCUS— paradójicamente pre-kantiano y pre-marxista a la vez.

Tampoco podemos compartir la actitud de Louis Althusser, quien desde la arrogancia intelectual de un siglo XX que se cree poseedor de la verdad, pareciera confrontar a Rousseau con la dogmática fórmula: no es marxista, por tanto está errado. La primera parte es irrefutable: cuando Rousseau murió, Marx no había nacido todavía. La segunda, caso de ser verdad, es tan sólo una verdad a medias.

Aunque el análisis estructuralista de Althusser es magistral, sin proponérselo deja en evidencia conclusiones que favorecen al pensador ginebrino. El francés somete la teoría rusioniana a una crítica metodológica rigurosa, para mostrar lo que él llama "el modo de funcionamiento teórico" de El Contrato Social. No obstante, los sucesivos "desajustes teóricos" que describe, constituyen la mejor prueba de la riqueza de matices de un pensamiento que no puede menos que calificarse de *pre-dialéctico*. Para Rousseau la pérdida absoluta de la libertad o alienación total es ilegítima e inconcebible... pero —señala Althusser— es la cláusula única del Contrato!; en conclusión: la alienación total es la solución al estado de alienación total. Segunda contradicción: el Contrato es un no intercambio, pero produce sin embargo un intercambio, y además ventajoso. Tercera: el Contrato es un falso contrato, pero funciona en realidad como un contrato. Cuarta: cada interés particular contiene en sí mismo al interés general, pero es a la vez su obstáculo.

Esas contradicciones de Rousseau contradicen en realidad a su crítico. Tal como ha subrayado Adolfo Sánchez Vázquez —quien tuvo el acierto de incluir en su libro un capítulo subtítulo "Hacia una concepción dialéctica de la historia"— la metodología rusioniana contiene elementos propios del pensamiento dialéctico, (que ubicarían a Rousseau como pre-hegeliano y pre-marxista); por ejemplo, su análisis de *la facultad humana de perfeccionarse*, trocada en su contrario dialéctico, *la facultad de corromperse*. En apoyo a esta interpretación, dicho analista español radicado en México cita la autorizada opinión de Engels: "la teoría rusioniana de la igualdad no habría podido constituirse sin acudir a la negación (dialéctica) hegeliana... 20 años antes de que Hegel naciera!"²⁵

Althusser llega en su artículo a una conclusión correcta, aunque obvia: en Rousseau no hay una conceptualización de las clases sociales ni

de la lucha de clases. Ello hace que —escribe Althusser— “no trate al interés general como una ideología o como un mito: lo trata como una existencia real; por otro lado, niega lo que existe realmente: los intereses de los grupos sociales (los intereses de clase)”. No obstante,— debería puntualizarse, creemos nosotros—, ello no impide que el enfoque rusioniano siga teniendo su propia validez, dado que —contrariamente a lo que parece pensar Althusser— no todos los acontecimientos históricos aceptan ser reducidos esquemáticamente a un análisis de intereses de clase. Se dan también períodos de “consenso nacional” en los que se identifica un “interés general” por encima de las clases, movimientos nacionalistas en los que “un pueblo se reconoce como tal pueblo” formando su propia “voluntad general”, coyunturas en las que la solidaridad internacionalista, la “fraternidad”, determina la conducta de grupos significativos de personas, etc. Es decir, también a Althusser se le puede y debe hacer la pregunta que él formula a otras teorías que no son la suya: el cuestionamiento sobre los problemas que elige y los problemas que elude.

En descargo del gran teórico francés, debemos reconocer que no debe ser lo mismo reflexionar sobre Rousseau en París, que hacerlo en San Salvador; hacerlo además en nuestro tiempo, cuando tan necesitados estamos de búsqueda teórica y de una renovada reflexión, aunque algunas de las “nuevas” ideas de que nos ocupamos hayan sido prematuramente expuestas hace ya cerca de 240 años.

VIII. Lectura rusioniana del Acuerdo de Paz

En primer lugar, resulta provechoso reflexionar acerca del tipo de contrato que representa el Acuerdo de Paz logrado en El Salvador. En la negociación salvadoreña, a diferencia del contrato rusioniano, ha habido dos Partes (FMLN y gobierno) que eran preexistentes ambas y, lo que es más importante, dos partes que juntas no alcanzan a representar a la totalidad de la nación salvadoreña. El hecho de haber dejado excluidas a otras fuerzas políticas y a la totalidad de fuerzas sociales del proceso de negociación ha sido, y sigue siendo, uno de los puntos débiles del acuerdo logrado.

Lógicamente, por haber sido el proceso de elaboración del nuevo contrato un proceso real, que dista mucho de la convención teórica ideal imaginada por Rousseau, no se ha dado tampoco otra de las características de ésta: la inexistencia, por innecesario, de un árbitro. Para el contrato social salvadoreño no solamente ha sido imprescindible un árbitro, sino que además fue necesario encontrar al más cualificado, honorable y poderoso: la Organización de Naciones Unidas.

Ello pone en evidencia la naturaleza conflictiva, no unánime, dificultosa, de la negociación y del acuerdo alcanzado. Se trata de un contrato en el que no todos los que intervienen están íntimamente convencidos de no haber concedido más de lo que han obtenido finalmente. Se está muy lejos, por tanto, de las condiciones ideales del contrato rusioniano, en que es la libre voluntad y el convencimiento de realizar un intercambio mutuamente ventajoso lo que cimienta un auténtico consenso. Ello es lo que ha obligado a que la ONU haya tenido que jugar, abiertamente, la función de arbitraje, inicialmente excluída, una vez que tanto la primitiva misión "de buenos oficios", como la posterior "mediación activa", demostraron, en las crisis sucesivas y cada vez más graves, su impotencia frente a la compleja dinámica del proceso de paz.

Debemos matizar también que el hecho de que la ONU haya sido y siga siendo el árbitro del contrato de Chapultepec y del proceso pacificador, no significa que este Tercero intervenga desde afuera del contrato o que no deba ser considerado como una parte interesada. Es al contrario. Fue justamente a los gobiernos de los países con más intereses en la región, a los que se invitó para que tuvieran una participación más destacada. Tanto la conformación del inicial grupo de "Países Amigos", como el hecho de que, a la hora de entrar en la fase de aplicación de los acuerdos, se añadiera a aquéllos el gobierno de los Estados Unidos, conformándose así el "Grupo 4+1", es suficientemente demostrativo de ello. Es falso, por tanto, afirmar que el Acuerdo de Paz es una cuestión que atañe solamente a los salvadoreños. Ni es así, ni puede serlo.

Si recordamos que Rousseau define que en el contrato social el compromiso de los individuos, como partes contratantes, es *con toda la humanidad*, veremos que hay en este punto una coincidencia importante: también en el caso salvadoreño hay un compromiso de las partes *con toda la comunidad internacional*.

De ahí se desprende un derecho de intervención internacional, que es positivo desde el punto de vista de la paz, y, por tanto, de los intereses nacionales. También se deduce una obligación inversa: la comunidad internacional no puede desentenderse de la marcha del proceso pacificador salvadoreño, vinculada como está, moral y políticamente, por el tipo especial de contrato que supone el Acuerdo de Chapultepec. Esto vale para el período pre-electoral, como para el período post-electoral, tanto para los compromisos de tipo financiero, como para los de índole política, social, de asistencia técnica, etc.

IX. El Informe de la Comisión de la Verdad y el contrato social

El compromiso de Chapultepec, este tipo de contrato que por su

propia naturaleza atañe a toda la humanidad, tiene una faceta particularmente sensible: el Informe de la Comisión de la Verdad. De todos los compromisos alcanzados, éste es, sin lugar a dudas, el que con mayor razón posee una dimensión que excede el ámbito de lo salvadoreño.

Lo que está en juego son principios y valores comunes a toda la humanidad, —principios defendidos desde hace casi dos siglos y medio por Rousseau—, como el del imperio de la ley, el que ésta sea universal, que no admita privilegios (impunidad), etc.; lo que está en juego es si crímenes horribles cometidos sistemáticamente a lo largo de más de una década, contra parte de la población salvadoreña, serán efectivamente tratados por la comunidad internacional como “crímenes de lesa humanidad”, si serán reconocidos por la humanidad como crímenes en su contra.

Algunos que se oponen al Informe han señalado que la Comisión de la Verdad no puede pretender realizar en El Salvador una especie de segundo Tribunal de Nuremberg.²⁶ Podríamos contestar, imitando el método polemizador de Rousseau, que, efectivamente, es así; pero por razones y con consecuencias contrarias a las que con tal aseveración se pretenden. Dado que en El Salvador la solución negociada evitó que hubiera vencedores y vencidos, estamos, en realidad, en mejor situación para una aplicación más equitativa y sin distinguos de los principios universales de la justicia. A diferencia del Tribunal de Nuremberg, la Comisión de la Verdad no sienta en el banquillo de los acusados a los vencidos; tampoco podría hacerlo puesto que no hay tales. Por tanto, la imparcialidad y universalidad de su Informe es tanto mayor. La exigencia de cumplimiento efectivo *de todas las recomendaciones* debe entonces, asimismo, no hacer distinguos sobre a cuál bando pertenece o ha pertenecido cada implicado.

El padre jesuita Jon Sobrino ha indicado que el Informe de la Verdad debería ser considerado como un *documento fundante* de la nueva sociedad salvadoreña.²⁷ Desde un punto de vista rusioniano la idea es totalmente correcta: el contrato social, la Constitución misma, deben estar asentados sobre un fundamento, el cual debe ser firme, sólido, impecederero. Esta base no puede estar constituida sino por principios universales, derivados de la propia naturaleza humana, ésa que fundamenta el sentido de la dignidad del hombre. Ahora bien, ¿dónde, sino en los criterios y recomendaciones del Informe de la Comisión de la Verdad, están mejor concretados tales principios de justicia, principios de validez universal? Ni la misma Constitución debería, por tanto, poder prevalecer sobre él, dado que expresa y contiene principios que son anteriores y de naturaleza superior a cualquier derecho positivo, incluido el derecho cons-

titucional.

De ahí que las recomendaciones de la Comisión de la Verdad relativas a que se efectúen otras reformas adicionales al texto constitucional, deben ser atendidas. Asimismo, las que se refieren a la depuración profunda de la Fuerza Armada, a la investigación a fondo de las redes de escuadrones de la muerte, y a la remoción y reestructuración completa del poder judicial salvadoreño, comenzando por la Corte Suprema de Justicia. Esta, debe recordarse, es duramente señalada en el Informe por su inacción, rayana en la complicidad, y por su actitud reiteradamente obstructora de las investigaciones sobre violaciones graves de los derechos humanos. La obstinación de quienes encabezan este órgano del Estado, que pretenden aferrarse a sus posiciones de poder y a la tradición de arbitrariedad que ha reinado en el sistema de justicia salvadoreño, constituye uno de los mayores obstáculos para construir un verdadero Estado de Derecho en El Salvador.

X. Lecciones de Rousseau para la democracia salvadoreña

El Estado de Derecho es condición necesaria, aunque no suficiente, para la democracia. La primacía de la ley y la independencia del poder judicial respecto a los demás poderes son esenciales. Rousseau advertía que no debe confundirse la ley con la aplicación de la ley; debemos retomar esa idea, aunque en un sentido inverso a la intención rousoniana. El problema secular de El Salvador no ha sido la carencia de leyes, que las hemos tenido y algunas muy buenas, sino que ha estado centrado en su aplicación. La reflexión de Marx —a la que apunta asimismo Rousseau— de que en una sociedad desigual es injusto el *derecho igual*, pues en tal situación el derecho debería ser asimismo *desigual*, a fin de favorecer al más desprotegido,²⁸ se vuelve casi irrelevante en el caso salvadoreño: aquí no sólo hemos tenido derecho igual, sino además aplicado desigualmente, pero en contra de los más débiles!

De la lista de causas del cruento conflicto que ha devastado nuestro país, mucho se tiende a exagerar el papel de los factores económicos, olvidando que lo que en primera instancia mueve a los pueblos son las injusticias. No es tanto la pobreza de las mayorías —la que podría ser razonablemente aceptada en un país que es efectivamente pobre— sino el escándalo de la ostentosa opulencia de las minorías, la que ha generado violencia. No es tanto la situación subordinada de las clases trabajadoras, sino la forma brutal con que la clase dirigente ha ejercido su dominación, con represión cruel y con frecuencia indiscriminada, la que ha generado violencia. La injusticia generalizada, institucionalizada, sistematizada, ha sido —estamos convencidos— el primer y principal

factor desencadenante de la guerra civil.

“Mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien; mas si en el momento en que puede sacudir su yugo, lo sacude, hace todavía mejor”, afirmaba, radical, Rousseau. Con todo, la grandeza del pueblo salvadoreño ha consistido, no únicamente en su decisión de rebelarse ante este estado de cosas y en su capacidad de resistencia frente a la opresión, sino principalmente en su fuerza moral para dar la lucha desde ideales social y éticamente válidos. Fácilmente hubiera podido deslizarse hacia posturas cínicas, egoístas, faltas de valores morales. Existe también una forma amoral de rebelarse, ésa que reflejaba el inolvidable Maquiavelo, quien mucho antes que Rousseau fue también a su modo un inconformista con el orden existente: “le dan el falso nombre de ganancias a lo que han robado con engaños y violencia”, “los siervos fieles son siempre siervos, y los hombres buenos son siempre pobres”.²⁹ Rousseau sentía una rara admiración por este autor florentino del siglo XVI, de quien hacía una poco usual interpretación: “Maquiavelo, fingiendo dar lecciones a los reyes, se las ha dado muy grandes a los pueblos”. Sin embargo, la obra rusioniana se encaminó, contrariamente a Maquiavelo, a la conceptualización de firmes ideales éticos del hombre y de la sociedad, sobre los que sentar las bases para una sociedad alternativa.

Justamente el tipo de lazo indisoluble entre ética y política que está a la base de la propuesta rusioniana, debe ser retomado en El Salvador, donde la postguerra está mostrando vacilaciones y retrocesos en este campo. Han empezado a aparecer claras muestras de predominio de “intereses particulares” de parte de dirigentes y partidos políticos, incluidas las fuerzas opositoras. El llamado rusioniano contra la presencia de “asociaciones particulares” en el seno del Estado, sigue siendo actual, así como su advertencia contra la defensa a ultranza de intereses particulares —bien sean éstos privados, bien sean éstos de tipo gremial o partidarista— como destructores de la “voluntad general”, como manipuladores de la soberanía popular, propensos a prometer lo que después no pueden o no quieren cumplir. “Nunca se corrompe al pueblo —reflexionaba amargamente Rousseau— pero frecuentemente se le engaña”.

Si la tendencia a despreciar las consideraciones éticas en la práctica política llegase a consolidarse, el futuro democrático en El Salvador va a sufrir una grave depreciación. Si la democracia no amplía horizontes, si se conforma con un paisaje que se observa hoy por hoy estrictamente limitado, si no trasciende lo que es por el momento aparentemente posible, la caída en un pragmatismo y conformismo generalizado será la

muerte del potencial de vitalidad democrática. En este caso, el espíritu rusioniano será más actual y necesario que nunca, su intuitiva rebeldía, que lo llevó —como afirma Agnes Heller, la erudita analista húngara— “a rechazar el presente y la simiente del futuro”, a rechazar un presente feudal y un futuro burgués.³⁰ Parecidamente, no era tolerable en El Salvador una situación de dictadura oligárquica y tampoco será aceptable un futuro que se limitase a las fórmulas convencionales de la democracia burguesa.

NOTAS

1. Entre estos pocos, debe mencionarse a Manuel Montobbio, —quien fuera por tres años Primer Secretario de la Embajada de España en San Salvador— el cual, en una interesante interpretación, identifica acuerdos de paz coñ contrato social. Este vendría a superar un previo “estado de la naturaleza”, expresado en la situación bélica precedente: tras “la brutalmente negada victoria electoral de Duarte (1972)... se inicia, a partir de ahí... el retorno al estado de la naturaleza”. Para Montobbio, en El Salvador ha sido preciso “pasar por la catarsis de la guerra civil para contar con un contrato social, a todos los ciudadanos preferible al estado de la naturaleza”. Con ese marco, el autor se formula preguntas como: “¿es posible el retorno al contrato social por la vía del contrato mismo, de la negociación que lleva todo contrato? ¿es posible un acuerdo de paz en El Salvador? (...) ¿será la salvadoreña una sociedad viable? (...) ¿basta el contrato social o es necesario un mínimo contenido sustancial?” (Montobbio, 1992).
2. A lo mismo apunta la notable reflexión teórica de Edelberto Torres Rivas, quien nos propone “interrogarnos acerca de las condiciones en que la democracia política puede ser una posibilidad histórica”, dado que “fueron necesarias condiciones particulares, algunas de ellas irrepetibles, para alcanzar los niveles de participación popular, pluralismo ideológico, tolerancia al adversario, etc., que exhiben las grandes democracias hoy día.” Ello significaría que “la legitimidad del orden político capitalista” haya logrado un control ideológico y cultural “que oculta la relación de desigualdad existente y por lo tanto, encubre la conflictividad inherente a las relaciones de clase, opuestas y contradictorias por su propia naturaleza.” (Torres Rivas, 1992; págs. 12 a 15).
3. Sánchez Vázquez, 1970; pág. 15
4. Ibid; págs. 28, 18 y 19
5. Las citas textuales de Rousseau las colocamos entre comillas y, excepto cuando se indique otra fuente, pertenecen todas a la obra “El Contrato Social”, cuya referencia bibliográfica puede consultarse al final del artículo.
6. Sánchez Vázquez, 1970; pág. 29
7. Ibid, pág. 31

8. Igualmente ocurre con la lógica racionalista, típica de la Ilustración, que es utilizada por el ginebrino a fin de volverla contra sí misma y mostrar la esencia irracional, tanto del mundo feudal, como de la sociedad burguesa llamada a reemplazarlo.
9. Véase al respecto lo expresado por Rousseau a lo largo del Libro Segundo de "El Contrato Social".
10. A esa paradoja Althusser la denomina el Desajuste I de la teoría de Rousseau, que hace del contrato social rousoniano, un no intercambio. Para Althusser, "la genialidad de Rousseau está también en que supera, al volverlo superfluo, el problema de la necesidad de un árbitro", (ingenuamente negada por Hobbes), pues entre los individuos y el soberano no se requiere de árbitro alguno, dado que el soberano son los mismos individuos; teóricamente resulta consistente: "no se requiere de un Tercero, puesto que en realidad no hay un Segundo." (Althusser, 1972; págs. 79 y 82).
11. Otra influencia directa de Rousseau sobre la revolución francesa, por lo demás de sobra conocida, fue la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. De ella arrancará la actual conceptualización de derechos humanos, entendidos como derechos naturales con preeminencia sobre el derecho positivo. Lo cual no invalida que, para Rousseau, éstos no son anteriores a la sociedad, pues "sólo en sociedad surgirán los derechos de los hombres como hombres". (Béneke; pág. 119).
12. Sánchez Vázquez, 1970; págs. 48 y 49
13. Althusser, 1972; pág. 97
14. Colangelo, 1972; pág. 225
15. González, 1987; págs. 247 y 283
16. Domínguez, 1978
17. González, 1987
18. Fonseca, 1990
19. Domínguez, 1978
20. della Volpe, 1963; págs. 68, 41, 34 y 35
21. Colangelo, 1972; págs. 202 y 191
22. Marx, 1875; pág. 35
23. Colangelo, 1972; pág. 217
24. En la época medieval, la ideología cristiana reaccionaria enfatizaba que la tierra constituye un "valle de lágrimas" y que los pobres deben aceptar con resignación y esperanza su situación miserable, pues será en el más allá, en el cielo, donde serán bienaventurados y gozarán del favor divino. Ha costado siglos de lucha ideológica el que se abriera paso en el seno del cristianismo una corriente progresista, que plantea el advenimiento de señales que anuncian el Reino de Dios como un asunto terrenal, del más acá, y que valoriza el compromiso y la resistencia a la opresión frente a las tradicionales "virtudes cristianas" de la resignación y el conformismo. Las luchas obreras de la segunda mitad del siglo XIX, que hacían tambalear no sólo las estructuras de poder, sino también la ideología pseudo-religiosa que ayudaba a sostenerlas, inspiraron la imagen del "*asalto al cielo*", utopía que pareció a punto de realizarse en 1917, cuando el triunfo de la revolución rusa hacía pensar que podría surgir un Estado obrero, una

democracia socialista, una especie de "paraíso de los trabajadores".

25. Sánchez Vázquez, 1970; págs. 37 y siguientes
26. En Nurenberg, al término de la segunda Guerra Mundial, como es sabido, fueron enjuiciados y condenados los criminales de guerra nazis; es decir, los vencidos. Ahí no se habló de "los excesos" cometidos por los combatientes de los países aliados, ni de los mortíferos bombardeos contra objetivos civiles en las ciudades alemanas, ni de la criminal decisión de lanzar la bomba atómica sobre dos ciudades japonesas...
27. Sobrino, 1993
28. Marx, 1875
29. Heller, 1980
30. Heller, 1980; pág. 26.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis: *"Sobre el Contrato Social"*, Levi-Strauss y otros: *"Presencia de Rousseau"*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Beneke, Cristina M.: *"Fundamentación teórica de los derechos humanos desde la realidad salvadoreña"*, Tesis Licenciatura Filosofía, 1985, UCA.
- Colangelo, Rocco: *"Igualdad y sociedad de Rousseau a Marx"*, Levi-Strauss y otros: *"Presencia de Rousseau"* Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- della Volpe, Galvano: *"Rousseau y Marx"*, Ed Platina, Buenos Aires, 1963.
- Domínguez, Manuel: *"Rousseau y la reconstrucción de la sociedad"*, ECA, Julio 1978, UCA Ed.
- Engels, Friedrich: *"Anti-DÜhring"*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1977.
- Fonseca, Carlos A.: *"Rasgos esenciales de una sociedad legítima según el pensamiento de Rousseau"*, Tesis Licenciatura Filosofía, 1990, UCA.
- González, Antonio: *"Prólogo"* a "El Contrato Social", UCA Ed., San Salvador, 1987
- "Introducción a la Filosofía"*, UCA Ed., San Salvador, 1987
- Heller, Agnes: *"El hombre del renacimiento"*, Ed. Península, Barcelona, 1980.
- Marx, Karl: *"Crítica al Programa de Gotha"*, Ed. Anteo, Buenos Aires, 1973
- Montobbio, Manuel: *Construcción nacional y crisis en El Salvador: una aproximación contractual a la problemática salvadoreña*, en "Tiempo de Paz", Nº 24-25, verano-otoño 1992; Ed. Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad; Madrid, 1992.
- Rousseau, Jean Jacques: *"Discurso sobre las Ciencias y las Artes"*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1962.
- "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres"*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973.
- "El Contrato social"*, UCA Ed., San Salvador, 1987.
- "Emilio o de la educación"*, Ed. Porrúa, México, 1968.
- "Las Confesiones"*, Editora Nacional, México, 1967.
- Sánchez Vázquez, Adolfo: *"Rousseau en México"*, Col. 70, Ed. Grijalbo, México, 1970.

Sobrino, Jon: *Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad*, ECA abril-mayo 1993, UCA Ed.

Torres-Rivas, Edelberto: *El tamaño de nuestra democracia*, Istmo Editores, San Salvador, 1992.

