

Crítica moderna y actualidad de Rousseau

Jorge Velázquez Delgado

I. PARA LA CRÍTICA MODERNA el más grande enemigo de Jean-Jacques Rousseau es el famoso autor de *El Contrato Social*. Es a partir de esta nada extraña paradoja que el pensamiento crítico de Rousseau se proyecta a lo largo de más de dos siglos, como un huidizo objeto imposible de definir. Y hasta hoy como en el futuro próximo esta será la tendencia predominante en la lectura sobre dicho pensamiento. Pero lo que no deja de ser de gran interés es ver cómo a pesar de ser esto su característica principal, esta filosofía no deja de provocar pasiones e inquietudes de carácter político que se disparan en las más encontradas direcciones.

Quien escribe así *El Emilio* resulta ser un pensador que ante la crítica moderna bizquea por ser a la vez instigador de revoluciones y hombre melancólico de temple conservador que encuentra en el refugio de la soledad, motivos suficientes para hacer que su imaginación vuele sobre paisajes históricos fenecidos o bien, simplemente particulares imaginarios sociales añorantes de pasado. Resulta, entonces, que el problema de Rousseau está en el propio Rousseau. Esto es, en un hombre quien al erigirse en el crítico más radical de su tiempo y al trascenderlo a partir de pensar de forma radical los grandes temas de la política y de la cultura de su siglo, se convierte en el filósofo político más influyente y crítico de la modernidad.

Rousseau es para la modernidad el gran pensador del siglo XVIII francés. Un ser indiscutiblemente extraordinario a quien propios y extraños lo reconocen por su gran fama y celebridad. Reconocimiento que no basta para comprender a una vasta obra y a un invaluable legado filosófico-político que en muchos aspectos continúa siendo parte central de la

lucha política y social por construir una sociedad más justa e igualitaria.

Para nosotros el pensamiento de Rousseau es, en primera instancia, el esfuerzo que llevó a cabo el propio ginebrino por definirse a sí mismo. Si esto último es aceptado como el principal principio para la comprensión de su filosofía política, ella merece ser leída a partir de lo que son al menos sus más relevantes escritos. Nos referimos en especial a *El Contrato Social*, a su *Emilio* y, por último, a sus *Confesiones*. Así, esta obra debe ser estudiada y analizada considerando a sus tres referentes centrales, esto es: 1) al conjunto de sus escritos políticos y de crítica cultural; 2) a su interés educativo y, por último; 3) a su *elección* confesional. De este modo pensamos que esta extraordinaria individualidad dejará de ser vista como si Rousseau hubiera sido un hombre quien vivió siempre rodeado por esa terrible fatalidad que tiende a fundirse y a confundirse con la fama y la gloria que lo ha acompañado desde que vio luz pública su *Primer Discurso*, el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

Asumiendo el hecho de que a fin y al cabo este personaje y su obra son el resultado también de una compleja suma de contrastes, en cierto sentido esto jamás debe ser lo determinante. Pues lo importante es comprender cómo este mismo personaje a quien se culpa de tantas cosas ocurridas en los últimos siglos y a esta obra a la que no dejan de achacársele profundos y peligrosos residuos heréticos, es un referente transversal de la modernidad cuya importancia es tal que ignorar y negar hoy a todo lo escrito por Jean-Jacques Rousseau, equivale a no querer entender nada de lo que ha sido la historia de esos siglos ni por qué los combates por la modernidad han sido tan cruentos y dramáticos.

II. La cuestión que engloba y explica a las diversas actitudes y cuestionamientos que giran en torno a la compleja individualidad histórica de Jean-Jacques Rousseau y sobre su obra, responde a un problema más añejo. Es decir, remite a la eterna inquietud humana de --una vez aceptada la posibilidad-- llevar a efecto la reforma moral del hombre en términos modernos. O bien, de reformar al hombre por fuera de toda eventual visión salvífica de orientación religiosa o divina. Pero como se sabe para la modernidad la reforma moral del hombre es lo más evidente y factible que existe, en particular desde la soberbia mirada que el hombre moderno hace del pasado. Por ello es que a esta reforma se le asume simplemente como un dato que habla por sí mismo del hombre como un ser perfectible. Es esto lo que dice su actual mundo histórico determinado como algo superior a toda experiencia del pasado.

Desde nuestro punto de vista pensamos que Rousseau jamás llegó a dudar de esto, menos aun cuando los mismos referentes materiales que gozamos hasta en nuestros más humildes actos cotidianos, reflejan que al menos desde un punto de vista material disfrutamos de una situación histórica cualitativamente superior a la que tuvo que enfrentar, por ejemplo, cualquier sistema de organización social determinado por la tiranía de la escasez. Lo que Rousseau asume como cuestión propia es a la extraordinaria fuerza inmanente que forja una concepción del hombre determinado como un ser quien, con base a lo que llega a ser la idea que tiene de sí mismo como un ser complejamente narcisista, se libera de todo tutelaje divino y de todo drama cósmico para proyectarse y reconocerse como un ser histórico que sólo se reconoce a través de sus logros más trascendentes. El hombre se reconoce así en sus hazañas históricas mismas que al autodefinirlo como un ser libre, hablan también de un continuo e infatigable progreso como el sustento de una idea de perfectibilidad indeterminada en cuanto a su devenir histórico.

El sustrato profundo de la crítica de Rousseau parte justo del imprescindible cuestionamiento al modo en cómo se ha desarrollado el progreso humano. Lo que expone este filósofo como el infaltable pensador quejumbroso de su tiempo, es el hecho de no compartir un optimismo generalizado en el que jamás se repara en las condiciones y costos, materiales y humanos, que se deben pagar política, social, cultural e históricamente al sostener a un progreso concebido como irrefrenable e ilimitado. Es, pues, frente a una idea de progreso histórico el cual es reconocido como obra y producto de la razón humana, en la que es el hombre

quien menos llega a importar. Así, lo que está en juego para esta filosofía no es sólo el reconocimiento del hombre como el autor de dicho progreso, sino en hacer que sea el hombre mismo su verdadero beneficiario.

Concretamente; lo que se plantea desde esta filosofía es el modo de ser de la personalidad histórica del *hombre civil* de la modernidad. Es decir, lo que le preocupó a Rousseau fue definir al sentido de la vida común de los hombres en la sociedad moderna. De ahí que de lo que nos habla insistentemente esta filosofía política sea de la urgente tarea de forjar al ciudadano moderno. Como nos habla también del relevante papel que tiene para tal fin saberlo educar en correspondencia a los fines de dicha sociabilidad. De este modo, para Rousseau el ciudadano moderno nace y se proyecta al interior de un decadente sistema de dominación político-social, como una nueva y prometedor identidad histórica. Misma que no por ser parte sustancialmente indiscutible de la voluntad general, tiene que ser la expresión radical de la negación al derecho a la individualidad. Por el contrario, lo que pretende esta filosofía política es, una vez detectado el conflicto, no ignorar el enorme reto de conciliar lo público y lo privado en los sistemas de sociabilidad y estatalidad anunciados por la modernidad. Es la raíz de este histórico conflicto lo que ha convertido a esta filosofía política en el objeto de infinidad de ataques en los que incluso las finas plumas de liberales y conservadores terminan por hacer frente común a lo que llegan a considerar que es todavía un peligroso enemigo.

Sin embargo, para otros la presencia y actualidad de Rousseau nace del irrenunciable espíritu igualitario que, independientemente de las trayectorias y experiencias políticas de raíz jacobina que se han tenido a lo largo de los dos últimos siglos, éste no deja de ser la expresión de una concepción radical de la democracia republicana entendido como la crítica a los límites igualitarios y libertarios que expone y desarrolla el liberalismo; y como una crítica al capitalismo determinado como una economía política que, a partir de revolucionar infatigablemente a las fuerzas productivas como condición real y material posibilitante del progreso histórico de los últimos siglos, genera tales condiciones de desigualdad e injusticia que colocan a nuestras sociedades siempre al borde del estallido social.

III. Aceptando que existe un proyecto roussonian para la modernidad, un proyecto que se construye a partir de su crítica radical al liberalismo como lo que éste es: una doctrina política de la modernidad; y como una crítica

radical al capitalismo, el reto que siempre ha tenido esta filosofía política es cómo generar condiciones de posibilidad, adecuación y renovación en una sociedad que hasta hoy no deja de ser otra cosa más que la experiencia histórica concreta de ese mundo civil alienado que juzgó Jean-Jacques Rousseau desde su crítica a una sociabilidad inaceptable por sus orígenes, principios y fundamentos ideológico-políticos y, sobre todo, económicos. Importa mucho insistir en que a lo que se opuso y criticó con más insistencia fue a las nacientes fuerzas sociales que configuraban nuevas relaciones de dominación y subordinación. Fuerzas que hasta hoy básicamente continúan siendo las mismas que hacen posible al sistema de dominación y subordinación de todo el conjunto social a los intereses del capitalismo. Plantear, entonces, el problema sobre la actualidad de un pensamiento crítico de la modernidad como lo es el de Jean-Jacques Rousseau es, desde nuestro punto de vista, posible únicamente en términos de ejercitar una crítica radical al capitalismo como lo que es en su expresión tardía: el modo de dominación y subordinación global que hoy se impone al mundo.

Por lo hasta aquí dicho lo que se entiende por proyecto roussonianos para una reforma radical de la modernidad, no pasa ni supone la renuncia al progreso histórico conquistado. Mucho menos es volver a colocar al hombre caminando éste en cuatro patas, como es lo que llegó a afirmar Voltaire que significaba para el ginebrino su conocida idea de volver a la naturaleza. No quiere decir todo esto que se deba renunciar al incansable e irrefrenable ascenso o incesante carácter de revolucionario de las fuerzas productivas. Lo que sugiere esta filosofía política es no renunciar a la crítica radical a todo lo que ha sido una larga dinámica histórica cuyas tendencias colocan por enésima vez a los destinos humanos a tener que definirlos ante el ya viejo pero siempre vigente dilema del hombre de tener que elegir entre el socialismo o la barbarie.

La crítica temprana de Rousseau a la modernidad pero sobre todo a su figura histórica concreta, esto es, al capitalismo, insistimos, no significa renunciar al progreso. Lo que criticó siempre e infatigablemente el ginebrino fue al modo en cómo éste se despliega como un horizonte histórico que, al estrechar los senderos para una realización del hombre idealmente más humana y promisorio, niega y limita drásticamente a cualquier otra posibilidad libertaria e igualitaria para la experiencia de la sociabilidad humana. Así, esta filosofía política en términos de su vigencia o actualidad, es decir, de esta filosofía política que habla y

hablará siempre del *Rousseau vivo*, nos obliga a redefinir a nuestra propia sociabilidad a partir de asumir el enorme reto de redefinir al carácter y tendencia histórica de las actuales fuerzas productivas. Concretamente a lo que nos invita esta filosofía política es a asumir el compromiso histórico de transformar sustancialmente la tendencia de dichas fuerzas. Domesticándolas para devolverles su carácter y naturaleza humana.

Lo que se quiere es, entonces, que las fuerzas productivas dejen de ser la razón material de una formación social que si bien gracias a ellas ha adquirido los niveles de bienestar y confort hasta hoy conocidos, y que seguramente estos continuarán en irrefrenable ascenso en este actual proceso de globalización planetaria, a ellas se les otorgue un destino histórico diferente al de las relaciones de cosificación histórica que producen al reducir las a sustentar a un cada vez más asfixiante mundo de mercancías bajo el cual nos encontramos. Indudablemente aquí la cuestión es cómo proyectar una sociabilidad alternativa a todo lo que marcan las vigentes tendencias a una globalización reproductora de dicho mundo. En especial cuando los viejos tópicos roussonianos se diluyen perdiendo vigencia y significado en el debate contemporáneo de la política. Pues como se sabe hoy este debate se presenta como un debate en el que las ideas de “pueblo”, “soberanía”, “Estado” y “educación” entre otras muchas, simplemente se han convertido en poco tiempo en referentes sin sentido o, peor aún, en simples voces arcaicas de la política que nadie, en obediencia al prestigio académico o intelectual, quiere discutir. Lo que no deja de ser un dato curioso del asunto es que, lejos de aceptar el escenario del pensamiento único, para nosotros justamente en esto radica la dimensión del actual debate de la política y de la recuperación del imaginario roussonianos. Es decir, de lo que se trata es cómo repensar y revitalizar a esas viejas categorías de la política en el actual proceso de lucha por una sociabilidad alternativa.

iv. Para la crítica moderna en general la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau es, por sus propios términos y principios, indefendible. Es por ello que esta crítica, en particular la crítica liberal y la crítica conservadora, no acepte nada del ginebrino. Por esto para dicha crítica Rousseau resulta ser un pensador locuaz a quien es preferible reconocer e identificarlo como aquel filósofo que nunca deja de ser un “manejo de contradicciones”. Pero, Rousseau o cualquiera otro ser humano no puede en verdad dejar de ser esto, es decir: ¿podremos algún día dejar de ser algo



más que un simple “manejo de contradicciones”? Al ser imposible esto, dicha crítica cae por su propio peso y por nuestra cuenta se asume que Rousseau es un pensador y un personaje incuestionablemente contradictorio. Pero lo que no se acepta es pretender descalificar a este personaje y a tan invaluable e insuperable pensamiento, reduciéndolo a un simple e irresponsable juicio pueril. Por ser dicho juicio noticia irrefutable de pereza mental como resultado de un método erróneo para la comprensión y explicación de una obra que debe ser leída en la voz de su propio autor como en su contexto, ha sido este reduccionismo la razón por la cual a la vista de todo este enorme legado intelectual resulta ser indefinible.

Lo que invariablemente termina por prevalecer en esta crítica es un deseo o voluntad de descalificar a un personaje y a un pensador que, como Maquiavelo o Marx por ejemplo, resulta ser sumamente incómodo. En especial para los fines de una dominación política y de un desarrollo económico como lo fue la que el ginebrino intuyó y que en gran parte es el mismo que se vive. Prevalece en esta crítica el hecho de que al apresurar su juicio pueril, somete todo a una descontextualización en la que al final nunca se llega a entender nada ni del propio Jean-Jacques y menos de Rousseau. Recordemos que fue Rousseau quien vive en carne propia el viejo drama humano de un hombre que no sabe —al igual que nosotros— como vivir *virtuosamente* en una comunidad política para la cual lo que cuenta es la experiencia de un individualismo posesivo que no sabe cómo revelarse a las fuerzas cosificantes que le impone el capitalismo. En el caso de Rousseau las fuerzas sociales de su tiempo se manifestaban como el reducto de un sistema de dominación absolutista y estamental que llevó a la sociedad aristocrática que profundamente conoció, a traducir en virtud al engaño y a la apariencia. Lo que criticó Rousseau es a una sociedad en la que al negar a la virtud como cualidad irrenunciable del nuevo hombre civil, lo convierte en un individuo que debe negar sus pretensiones a ser reconocido como persona o como hombre. Lo que en el fondo subyace en todo esta crítica a Rousseau es ignorar que esta filosofía política es fundamentalmente una antropología política que se resiste a hacer del hombre el centro de un eterno drama cósmico o un simple ser intermediario entre la naturaleza y un supuesto Dios.

La antropología política de Rousseau coloca al hombre en el único lugar en que esto es posible: en el centro del mundo civil. O, si se prefiere, en el vértice de toda organización social o Estado en el que, justo por ser producto y

resultado de la acción de y para los hombres, se participa del reconocimiento que adquieren históricamente como ciudadanos. La posibilidad de la voluntad general depende de esto último: de la inviolabilidad de tal reconocimiento. Lo que llega a ser entonces indudable es que la voluntad general se refiera al problema de cómo debe ser la organización de la vida social. Esto por un lado. Por otro, el dato de mayor relevancia que adquiere a partir de Rousseau: la voluntad general, es reconocerla y ejercitarla como el principal marco de legitimidad política que únicamente ve en el pueblo al sujeto de la soberanía. En tal sentido lo que a partir de esta filosofía política se entiende por pueblo es a la voluntad general exteriorizada.

v. Sin duda alguna el *momento* de Rousseau es también el *momento de la política*. Es el de un nuevo tiempo que anuncia la apertura de todo un horizonte para la acción y sociabilidad humana a través del cual se espera, bajo la dinámica histórica que permite el proceso de secularización característico de la modernidad, establecer los fundamentos de una comunidad política al margen de la dominación religiosa. Es el hecho de no suscribir como propio el pretérito momento de la vieja dominación religiosa, lo que hace ver a Rousseau como un filósofo de la política que al no aceptar los principios de dicha dominación, establece su horizonte de reflexión política, social y cultural desde una perspectiva antifeudal. Por esto sin ser necesariamente el moralista trasnochado al que muchos quieren ver, el ginebrino es alguien quien piensa a la política en términos absolutamente modernos. Son ellos los que hacen equiparar a esta filosofía política con el republicanismo del famoso secretario florentino. Pues tanto Maquiavelo como Rousseau enseñan a pensar a la política desde el horizonte histórico de la modernidad. En este sentido es claro que para Rousseau la política es lo que funda a la moral y a la vida ética de la sociedad. En otro sentido pero con los tonos de lo que hasta aquí se ha dicho, la política en el autor de *El Contrato Social* debe ser una *religión civil* sustentada en un principio inquebrantable e inviolable. Concretamente, debe ser el producto de un criterio de racionalidad que a la vez de permitir la unidad entre los hombres o pactantes del contrato social, logre los fines que persigue a través de dicha unidad. Para este filósofo el fin supremo de la unidad y unión política entre los ciudadanos que han decidido organizarse políticamente, es decir, que han formado a un Estado, es el bien común. De este modo la valoración de cualquier idea sobre el progreso humano parte de considerar

a este presupuesto teleológico que subyace en su idea de la política. Lo que se busca desde esta filosofía política es que la política sea en verdad la fuerza histórica que mejor contribuya a satisfacer las necesidades humanas.

A lo que aproxima y conduce hoy cualquier intento por recuperar a esta filosofía política por fuera de todo eventual voluntarismo o concepción política de tendencia jacobina en estos actuales debates y combates por la modernidad, es a nunca y por ninguna razón renunciar al espíritu igualitario y libertario que la caracteriza. Lo que se debe entender de toda eventual recuperación de dicha filosofía política es a no esperar que a partir de ella se dé solución al enorme caudal de promesas incumplidas de la modernidad. No es esto lo que se quiere hoy desde cualquier visión del problema de la política en estos días. Lo que se desea es al menos resarcir mínimamente los enormes costos y desequilibrios sociales, culturales y naturales que se viven bajo un ambiente político de generalizado déficit democrático. Por ello, a lo que nos acerca y nos propone esta filosofía política es a reivindicar un tipo de organización estatal la cual, sin caer necesariamente en un exacerbado asistencialismo social como respuesta a la filantropía instrumental que impone la razón de mercado y al ambiente de corrupción e inseguridad social que se vive, permita recuperar las cosas de la política otorgándole de este modo su dignificación. De otro modo y dejando que todo sea arrastrado por el pesimismo y escepticismo que en estos días invade a la política, sospechamos que las cosas pueden llegar a tal punto que lo único que se intuye es un fatal futuro próximo en el cual la descomposición y fragmentación social llegarán a niveles inimaginables.

Esto último no necesariamente será su muerte o el anuncio de un nuevo ciclo de revoluciones como lo fueron las que profetizó el ginebrino con admirable visión histórica. De un ciclo revolucionario que, como se sabe, se ha cumplido en la medida en que éste concluye justo cuando fueron desterrados de nuestros imaginarios políticos los ideales igualitarios que mejor se identificaron con el espíritu plebeyo del ginebrino.

Desde nuestro horizonte de reflexión política se llega a comprender que hoy la política se confirma y se acepta como si ella fuese el resultado de todas aquellas fuerzas que mejor han contribuido a su perversión. La política se ve y se entiende como un ámbito de la acción humana que deja de ser determinada como productora de sentido de la realidad. En pocas palabras: lo que se quiere decir es que para el actual proceso y por las tendencias de la actual globalización económica, se afirma que hoy la realidad se

encuentra determinada como la superación del *momento de la política*. Que es mejor dejar las cosas en manos del mercado o del *momento del mercado*, o, en otro caso: que se vive una transición histórica que por fuera de la estela de la incertidumbre que produce, se debe aceptar a dicha transición como si ella fuese el nacimiento del *momento de la ética*. Con esto último es posible estar de acuerdo. Pero siempre y cuando no se olvide que hoy recuperar el horizonte ético de la dignidad humana pasa, indudablemente, por la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau.

Pero, independientemente de lo que ocurra con respecto a este hipotético *momento de la ética*, lo que cabe observar que se ha perdido bajo los procesos de configuración de la globalización es el horizonte de comprensión de la política. Se ha perdido dicho horizonte una vez que ha sido abandonado el problema del Estado y su relación con un determinado sistema de dominación y subordinación política. Como se ha perdido también, por otro lado, la visión de nuestros propios referentes democráticos. Es por esto último que no se deja de sospechar que se atraviesa por una crisis de valores democráticos. Crisis que tiene por razón de ser a su trastocamiento una vez que dichos valores se convirtieron en parte del sustento de la legitimidad democrática del neoliberalismo tecnocrático.

VI. En las actuales condiciones de dominación capitalista global es tan importante repensar el problema del Estado y el de la soberanía como tomar con cierta seriedad la crítica de Rousseau sobre el problema de la sociedad civil. Con respecto al problema del Estado para nuestro autor el Estado debe desempeñar un papel mucho más relevante que el de simple guardián de un orden social basado en la moderna propiedad privada. Es esta vulgar reducción a la que se ha sometido el Estado la que permite ver a la propiedad privada como algo inviolable y, por lo mismo, como una relación social carente de cualquier significación, referente o sentido histórico más allá del que ella adquiere bajo dicha dominación. Lo que importa hoy es dar al Estado el sentido social e histórico al que ha tenido que renunciar a partir del poco sustentable argumento de tener que generar un esquema de acumulación capitalista que deja de ver en el Estado a un temible e inmortal enemigo. Pero lejos de ser hoy el Estado el simple guardián del sistema de propiedad que requiere y exige tal sistema de acumulación es, no hay la menor duda, una entidad política que se ha instrumentalizado para los fines exclusivos de dicha acumulación.

Reorientar las fuerzas del Estado hacia otros esquemas de desarrollo mediante los cuales el presupuesto teleológico de esta filosofía política adquiera mínimas condiciones para su eventual éxito, y comprendiendo que es imposible alcanzar al “bien común” en términos absolutos, significa aceptar que el “bien común” es una idea fuerza de la política para la cual lo importante es recuperar los valores democráticos que deben ser impulsados y defendidos desde el Estado. Tratando de aclarar un poco el ambiente confuso que ha generado la polémica sobre esta filosofía política, cabe decir que la finalidad de la política no es la felicidad como han insistido los detractores de Rousseau. Tampoco debe ser el obligar a los hombres a ser libres. Insistimos por ello: la política no tiene porque estar obligada conquistar estos fines. Lo que sí es asunto de ella es responsabilizarse de generar aquellas condiciones materiales, culturales y político-sociales que tiendan a evitar el embrutecimiento y a la enajenación de los hombres.

Si el propósito de la política es evitar o reducir en la medida de sus posibilidades históricas esto, es decir, a la enajenación y al embrutecimiento de los hombres, Rousseau como crítico de la modernidad no puede ser la insoportable figura de un “moralista trasnochado”. De un moralista quien, ante la imposibilidad práctica de dar vida a su “proyecto político” o a su “proyecto educativo”, se refugia en el “acto confesional” como la revelación que hace de sí mismo un individuo quien --al querer ejercitar a la virtud civil como elección y proyecto de vida y como compromiso y responsabilidad social-- se niega a seguir las normas y criterios de convivencia de un orden que si bien no deja de ser admirado por los referentes civilizatorios que produjo, su decadencia era ya más que inevitable.

Lo importante no es ver a un pensador oportunista que proyecta su devastadora crítica social y cultural hacia el decadente Antiguo Régimen; lo relevante y trascendente es que intuye que el nuevo orden social que está emergiendo prácticamente ante sus ojos, resulta ser poco promisorio para los destinos humanos. Pues la crítica del ginebrino si bien es de carácter antifeudal, ésta no deja de ser a su vez también de declarada tendencia anticapitalista.

Efectivamente, Rousseau como el infaltable pensador quejumbroso que era, despliega un pesimismo antropológico del cual se desprende el espíritu contradictorio de su personalidad y de su pensamiento. Será este individuo quien abraza a la soledad con desesperación melancólica imaginando a un pasado escurridizo. Pero será también quien sabrá proyectar un pensamiento político cuyos contenidos

utópicos continúan siendo referidos en consideración de la posibilidad de construir un mejor mundo civil en términos de mayor justicia así como libertarios e igualitarios.

La crítica económico-política que desde el liberalismo y que desde el conservadurismo se le ha hecho a la filosofía de Jean-Jacques Rousseau, es la misma con la cual coincide hoy el neoconservadurismo. Tal coincidencia no es casual. Desde nuestro punto de vista esto responde al hecho palmario de que las cosas del mundo de Rousseau sustancialmente no llegan a ser muy diferentes a las de este nuestro mundo globalizado. Si la idea de esta filosofía era desterrar de este mundo a la guerra, la injusticia, la desigualdad, la corrupción y la opresión, es claro que esto no ha ocurrido. Quizá sólo hemos cambiado de escenario histórico, en el cual el progreso se encuentra instrumentalizado justamente para hacer más sofisticada y cínica una dominación únicamente preocupada por mantener y reproducir a la desigualdad, injusticia, opresión e incluso la guerra.

Justo por ser esta filosofía política crítica de ese mundo, no es casual verla como una filosofía política a la que se le acusa de ser culpable de que durante dos siglos la humanidad haya tenido que pasar por una intensa y cruenta lucha de clases, así como por un periplo revolucionario que tiene su fin con la caída del socialismo. Desde el neoconservadurismo como la ideología económico-política de la globalización dominante, la filosofía política de Rousseau no es sólo extraña sino sobre todo es simplemente inaceptable. Liberales, conservadores y hoy neoconservadores coinciden así en reconocer y determinar a esta filosofía política --junto con la de Maquiavelo y la de Karl Marx entre otros-- de inaceptable tanto para los fines de una acumulación capitalista sin contrapesos como para los fines de una idea de la política en la cual sólo se aceptan con las restricciones del caso los valores de la democracia liberal.

De este modo lo que hasta hoy ha resultado ser lo inaceptable de esta filosofía política es: 1) la crítica a la propiedad privada moderna como el sustrato material del que emerge un sistema de dominación y subordinación económico-política que no deja de provocar desequilibrios sociales, injusticia, pero sobre todo desigualdad social. 2) Ser Rousseau el fundador de una idea de la política sustentada en la crítica a la democracia liberal. A Rousseau se le señala así como el autor de la democracia totalitaria y mesiánica. De una concepción de la democracia que, con o sin revoluciones políticas de por medio, es la raíz de

la "legitimidad" de los regímenes totalitarios con los que particularmente se ha identificado al fascismo, al nazismo, el populismo pero sobre todo al socialismo. Y, por último; 3) Por ser una filosofía política que al proyectar y depender del principio o metafísica de la unidad política, ve a la sociedad civil como la suma de fuerzas que al actuar y participar política y socialmente, en vez de reforzar a los referentes unitarios de la comunidad política, los trastocan, provocando con ello la fractura de la organización política que nace con la voluntad general. Es decir, lo que ve Rousseau es a una sociedad civil convertida en una gama de facciones que, justo por no tomar en cuenta al bien común, se despliegan como fuerzas políticas, sociales, pero sobre todo económicas, para las cuales el Estado únicamente puede ser el agente o instrumento de sus intereses particulares. Así, lo que invariablemente termina por ser sacrificado es el bienestar de la comunidad.

Ahora bien, el riesgo de asumir una filosofía política crítica como es la de Jean-Jacques Rousseau, conduce a replantear estos tres grandes temas y retos que hasta hoy y a más de doscientos años de su muerte, continúan siendo los tres grandes problemas de nuestra realidad histórica política y socio-cultural. La actualidad y vigencia de esta filosofía política como crítica de la modernidad no sugiere su negación o superación. Lo que desde nuestro particular punto de vista concretamente propone Rousseau es la realización de la modernidad. Y esto significa que la modernidad deje de ser la serie de sus discursos que hablan, a veces complacientemente, de su reiterado fracaso o de su imposibilidad e impotencia para cumplir sus promesas.

Desde nuestra perspectiva, refrendar a este espíritu crítico es abrir un horizonte de optimismo en el sentido de que hace posible replantear la alternativa socialista, imaginando un nuevo sistema de poder democrático y revalorando críticamente a las perspectivas y límites de una sociedad civil la cual ahora, a diferencia de la que pensó y enfrentó el ginebrino, ésta se expresa y se reconoce por sus tendencias democratizadoras, incluso a nivel global. Tendencias que, como se puede observar, son en muchos sentidos opuestas a la democracia liberal y a la omnipotencia de la sociedad del mercado total. •

JORGE VELÁZQUEZ DELGADO es Profesor-Investigador Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Correo electrónico: ficinos8@hotmail.com