

## Voluntades (des)encontradas: las máscaras de la representación en la teoría política de Jean-Jacques Rousseau

### Wills in conflict: Masks of representation in Jean-Jacques Rousseau's Political Theory

ANA PAULA PENCHASZADEH\* Y MAURO SPAGNOLO\*\*

**Resumen:** Si bien es cierto que la aparición de la representación política se ha ligado con un cauce histórico particularmente fértil para el sobrevenir del liberalismo, no lo es menos que los efectos políticos e históricos que se desprenden de aquella pueden ser calibrados con otras piezas que las liberales. Aunque parezca contradictorio y paradójico apelar a la teoría rousseauiana para reflexionar sobre los dilemas de la representación, consideramos altamente sugestivo que, pese a Rousseau mismo, bajo la forma naturalmente particular del gobierno, en sus páginas también se cuela el fantasma de la representación.

**Palabras clave:** Rousseau, república, representación, gobierno.

**Résumé:** S'il est bien attesté que la naissance de la représentation politique a partie liée avec l'advenue du libéralisme, il n'en est pas moins vrai que ses effets politiques et historiques sont susceptibles de se combiner avec d'autres dispositifs que l'idéologie libérale. Même s'il apparaît comme contradictoire et paradoxal de se référer à la philosophie de Rousseau pour éclairer d'un jour nouveau les dilemmes de la représentation, il peut apparaître comme fécond, de notre point de vue, et malgré Rousseau, de s'y référer, et singulièrement sur la question de la forme du gouvernement, comme si le fantôme de la représentation faisait plus que hanter le rousseuisme.

**Mots clef:** Rousseau, représentation, république, gouvernement.

---

Fecha de recepción: 17 abril 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

\* Correo postal: Conde 2284, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1428), Argentina. E-mail: anapenchas@yahoo.com. Licenciada en Ciencia Política con Honores de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Sociología & Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Doctora en cotutela por la Universidad Paris 8 y la UBA. Desde 1997, profesora de la UBA e investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS, UBA. Publicaciones recientes: «Memoria, verdad y reconciliación» en *Modernidad, memoria y religión*, Editorial Colihue, Buenos Aires, 2008; «Más allá de la utopía, prometer aquí-ahora lo imposible», *Utopía. Raíces y voces de una tradición extraviada*, Ricardo Forster (comp.), Editorial Altamira, Buenos Aires, 2008; «Ciudadanos, nacionales, habitantes y extranjeros» y «Lengua nacional, hospitalidad y soberanía» en *Perfilar la Nación Argentina*, Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (comp.), Editorial del Puerto, Buenos Aires, 2008.

\*\* Correo postal: Conde 2284, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1428), Argentina. E-mail: maurospagnolo@hotmail.com. Licenciado en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Auxiliar docente en las materias «Fundamentos de Ciencia Política» de la carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales y de «Ciencia Política», Ciclo Básico Común, UBA. Maestrando en Historia, Universidad Torcuato Di Tella. Publicación reciente: «Entre fósiles y fusiles: territorio y alteridad en la intelectualidad roquista» en *Perfilar la Nación Argentina*, Villavicencio, Susana y Pacceca, María Inés (comp.), Editorial del Puerto, Buenos Aires, 2008.

«El primer explorador claro y en cierto grado incluso teórico de la intimidad fue Jean-Jacques Rousseau, *quien es el único gran autor citado a menudo por su nombre de pila.*»  
*La condición humana*, Hannah Arendt.

## Introducción

En estos momentos en los que la política es puesta en cuestión por la crisis evidente de los modelos de representación, proponemos retomar críticamente la obra política de Jean-Jacques Rousseau para dar forma a un debate sobre la democracia no representativa. Intentaremos llevar aquí una indagación de tipo teórico-conceptual acerca de los límites de lo políticamente «posible», es decir acerca de qué tipo de sociedad nos es dado pensar. Creemos que interrogando la dualidad de opuestos soberanía/gobierno en Rousseau se harán manifiestas algunas de las tensiones fundamentales sobre las cuales se asienta la legitimidad del orden democrático moderno.

Con el proceso de secularización se extravía el sujeto político volviéndose necesaria una representación mediadora. La política moderna va a «optar» por el modelo representativo liberal, dejando de lado gran parte de los contenidos del modelo participativo republicano por ser considerado, y no justamente por una minoría, como imposible en su misma facticidad. Así, la alternativa histórica cristaliza en los ideales del liberalismo individualista la imposibilidad de un sujeto *pueblo* con capacidad decisional real. Ahora bien, habría que preguntarse cuáles son las consecuencias de esta «inevitable» representación del pueblo soberano y en qué consiste este último, es decir, ¿representación de qué? ¿Representación de lo no presentado, de lo que nunca se presentó pero podría presentarse, o de lo irrepresentable, de lo que no puede presentarse? Una respuesta oblicua a estas preguntas es posible a través de una lectura de la obra política de Rousseau que desborde su instancia normativa y a su vez nos introduzca en las aporías inherentes a la legitimidad moderna.

En una primera instancia intentaremos correr el acento puesto en el principio de representación liberal, para hacer hincapié en el principio de autonomía política concreta y participativa propio del republicanism *à la* Rousseau. Luego, intentaremos acercar y problematizar los distintos elementos que conforman el corpus rousseauiano en busca de transformar en dualidades activas los distintos momentos considerados por otros autores como momentos antitéticos, a saber: lo particular/lo universal, patria/humanidad, voluntad particular/voluntad general, etc. Entendemos que es en el juego de los contrarios que se manifiesta el genio político de Rousseau apareciendo los límites de la normatividad e iluminando las condiciones sobre las cuales se asienta no sólo *lo* político sino también *la* política en la modernidad<sup>1</sup>.

---

1 Nos interesa aquí acercar e implicar la política y lo político. Si bien compartimos, con autores como Rancière y Rosanvallon, que lo político desborda las producciones y materializaciones de la política, entendemos que ésta impone sus formas a aquél y que una filosofía política cabal no puede dejar de preguntarse por la relación entre el acontecimiento político y las diversas formas jurídicas e institucionales de la política. No creemos en la productividad teórica de una distinción tajante como la siguiente: «Referirse a lo político y no a la política es hablar de poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, es suma, de todo aquello que constituye a la polis más allá del campo

Si bien es cierto que la aparición de la representación política se ligó con un cauce histórico particularmente fértil para el sobrevenir del liberalismo, no lo es menos que los efectos políticos e históricos que se desprenden de aquella pueden ser calibrados con otras piezas que las liberales. Aunque parezca contradictorio y paradójico apelar a la teoría rousseauiana para reflexionar sobre los dilemas de la representación, consideramos altamente sugestivo que pese a Rousseau mismo, bajo la forma particular del gobierno, en sus páginas también se cuele el fantasma de la representación. Con la relectura de los conceptos fundamentales de su obra, especialmente con los que se presentan en el *Contrato Social* y el *Discurso sobre economía política*, llevaremos adelante un ejercicio teórico para desnaturalizar y deslocalizar la relación supuestamente esencial entre liberalismo y representación. Este ejercicio nos permitirá, asimismo, percibir los efectos dislocatorios que introduce la representación en un lugar en el que no sólo no está invitada sino que además se constituye en función de su negación.

### De la pureza del cuerpo político: voluntad general y legitimidad

Como es sabido, Rousseau es un fiel representante de la teoría política secular. En tanto contractualista supone que el Estado se origina de los individuos, es decir, que éste no se funda a sí mismo sino que tiene su derecho derivado del de éstos. El Estado es legítimo en la medida en que se encuentra basado en un contrato social a través del cual los individuos aseguran su libertad y actualizan su igualdad.

Los límites de la legitimidad monárquica son superados a través de un nuevo principio de legitimidad: el principio de identidad democrática<sup>2</sup>, basado en la imposibilidad de apelar a una instancia exterior, es decir, en una interioridad alienada del cuerpo social. Ahora bien, el legado contractualista y el énfasis en la figura del individuo como punto de partida, serán el *sino* de una serie de cuestiones fundamentales de esta teoría. La voluntad general como entidad propia del cuerpo político legítimo es un producto contractual de voluntades individuales. Lo social como *forma* tiene su límite y fundamento en el individuo. Sin embargo, a diferencia del liberalismo, que piensa lo social como un subproducto no deseado y exterior del individuo, en la teoría rousseauiana (aún cuando lo social y lo político se prefiguran desde el individuo) la forma particular del ser-con-otros se encuentra presente-ya en el sujeto, latente como una determinada fibra social. Cuando son legítimas, la sociedad y la política se basan en individuos que son capaces de actuar y de concebirse a sí mismos como partes de un todo mayor, es decir, como partes de una comunidad.

---

inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones» P. Rosanvallon: *Por una historia conceptual de lo político*, Editorial FCE, Buenos Aires, 2003, pág. 20.

2 «(...) el pueblo puede alcanzar y mantener de dos modos distintos la situación de la unidad política. Puede ser capaz de actuación política, ya que su realidad inmediata –por virtud de una homogeneidad fuerte y consciente a consecuencia de firmes fronteras naturales, o por cualesquiera otras razones–, y entonces es una unidad política como magnitud real –actual en su identidad inmediata– consigo misma. Este principio de la identidad del pueblo, existente en un momento dado, consigo mismo, como unidad política, se basa en que no hay ningún Estado sin pueblo, y, por ello, un pueblo ha de estar siempre presente como magnitud efectiva. El principio contrapuesto por parte de la idea de que la unidad política del pueblo como tal nunca puede hallarse presente como identidad real, y por ello tiene que estar siempre representada personalmente por hombres» C. Schmitt: *Sobre el Parlamentarismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, pág. 205.

El modelo de legitimidad del *Contrato Social* se inscribe en el espíritu republicano democrático concebido por Montesquieu cuyo resorte fundamental es la autonomía del pueblo: «el gobierno republicano es aquel en que el pueblo, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano» y «cuando en la república, el poder soberano reside en el pueblo entero, es una democracia»<sup>3</sup>. Como bien dice Botana, la «república monista» de Rousseau se basa en una concepción monocrática y exclusiva de la legitimidad: «como la república es el único principio compatible con la voluntad general, su teoría descansa sobre una concepción monocrática de la legitimidad, pues aquello que el Contrato justifica no es una pluralidad de regímenes legítimos, sino las condiciones de legitimidad de un orden político del cual dependen formas de gobierno contingentes y revocables»<sup>4</sup>.

El contrato social genuino busca hacer nuevamente libre al individuo en un sentido muy específico: éste sólo recuperará su libertad cuando *pueda* aquello que *quiere* y cuando *quiera* aquello que *puede*. Al ser las fuerzas del hombre siempre las mismas, independientes del tiempo y el espacio, en el momento de mayor descomposición de la sociedad civil corrupta (primera) se plantea una suerte de urgencia biopolítica: o los hombres cambian radicalmente su forma de ser o mueren. Sin embargo, los hombres no pueden apelar a ninguna intervención divina o ajena, pues deben solucionar este dilema existencial con sus propios recursos, ¿cuál es ese recurso secular y legítimo que los hombres pueden practicar? Se trata de una unión, de una ligazón política secular de las fuerzas y las energías, que hará posible la salida legítima. De esto se trata, efectivamente, el contrato social propuesto por Rousseau. A diferencia de los otros pensadores contractualistas, el autor del *Emilio* no sólo parte del estado natural para la gestación del contrato legítimo sino –como acabamos de señalar– de un estado social corrompido que debe ser superado. En este último, las relaciones entre los hombres se tejieron lentamente al compás del progreso de las desigualdades. La competencia y la rivalidad, por la oposición de intereses, fue aquello que marcó el decurso de la vida social dando lugar a un estado civil injusto que cristalizó con la aparición de la propiedad; lo que, en palabras de Dotti, se conoce como un proceso de «culturización» equivocada.

A través del contrato social el ginebrino busca superar las relaciones de desigualdad entre los individuos, por las cuales unos se arrogan injustamente el derecho de mandar sobre otros. Al encontrarse el orden social fundado en un derecho convencional, la pregunta central consiste en saber en qué pueden basarse tales convenciones para ser consideradas legítimas. En un primer momento, dice Rousseau, la fuerza fue el motivo y causa de formación de un gobierno ilegítimo que transformó la coerción en derecho y la obediencia en deber. Sin embargo, existe una diferencia entre un acto de necesidad y un acto voluntario. Al igual que en Kant, lo que hace legítimo el derecho, y el deber que éste conlleva, es que su fundamento reside en la voluntad y no en la fuerza. Si entre los hombres sólo las convenciones actúan como base de la autoridad legítima –callando la naturaleza en esta dimensión–, Rousseau debe poder justificar y explicar por qué un pueblo entero enajena su libertad y se somete a una autoridad.

El concepto de *agregación* de individuos sometidos a uno sólo, según este autor, se diferencia del de *asociación* por el cual se rige una sociedad bajo la idea de bien público y la constitución de un cuerpo político. Con el objeto de alcanzar una libertad e igualdad

---

3 C. Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes*, Casa Editorial Garnier Hermanos, París, 1939, págs. 11-12.

a través de la unión de fuerzas, la célebre fórmula del contrato busca remediar el estado de debilidad en el que ha caído el hombre a raíz del progreso de sus necesidades y deseos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes»<sup>5</sup>. La voluntad general es, entonces, ese *yo* común, el cuerpo político y moral, que resulta del contrato y a la cual, en tanto persona colectiva, se le da el nombre de *República*:

«Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que nunca pudo vencer ninguna fuerza humana, la dependencia de los hombres se volvería entonces de las cosas, en la *república* se reunirían todas las ventajas del estado natural con las del estado civil, se uniría a la libertad que mantiene al hombre exento de vicios la moralidad que lo educa en la virtud»<sup>6</sup>.

El poder soberano debe residir en el cuerpo político como voluntad general orientada hacia al interés común. Los ciudadanos, a través de este contrato justo, permanecen y son obligados a ser libres pues no obedecen a otra cosa que a su propia voluntad, que es parte del todo como voluntad general. La igualdad moral es aquella por la cual, mediante una convención, se vuelven iguales en derecho los hombres. La voluntad general es soberana porque en ella reside el poder constituyente que, mediante leyes, se expide sobre las cuestiones generales que afectan al cuerpo político en su conjunto. Al tender siempre a la utilidad pública y al bien común, esta voluntad no puede errar y es siempre recta. En la definición de ley se encuentra implícita cierta universalidad en la medida en que sólo se aplica y tiene por objeto cuestiones generales que afectan al conjunto. La ley, por lo tanto, es aquello que hace del Estado un Estado republicano, con independencia de la forma de gobierno: «Llamo, pues, República a todo Estado regido por leyes, cualquiera que sea su forma de administración; pues sólo entonces gobierna el interés público y la cosa pública representa algo. Todo gobierno legítimo es republicano»<sup>7</sup>.

La ley es universal porque la voluntad que la estatuye es general, no como una mera idea regulativa de la razón;<sup>8</sup> el Estado es republicano sólo si la voluntad general legisla soberana y absolutamente con independencia de la forma del ejecutivo (monarquía, aristocracia o

4 N. Botana: *La tradición republicana*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1997, pág. 45.

5 J.J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 165.

6 J.J. Rousseau: *Emilio, o De la educación*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pág. 101.

7 J.J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 184.

8 Kant, a diferencia de Rousseau, intenta darle un nuevo carácter a la unión entre moral y política legitimando al Estado a partir de un contrato fundado en un como si regulativo y en una división específica de lo *público* y lo *privado*. El soberano iluminado es aquél que deja a los hombres servirse de su propia razón pública, en todo lo concerniente a su conciencia moral e incluso para criticar su legislación, no acarreado con ello ningún problema para la tranquilidad pública y la solidaridad comunitaria. Sin embargo, paradójicamente, para que el monarca pueda permitir este uso de la razón pública, debe contar con un gran poder coercitivo que ponga límites infranqueables a la libertad y resguarde, de este modo, la vocación por el libre pensamiento («razonen todo lo que quieran, pero obedezcan»). Para Kant, el criterio de la razón pública legitimante del orden sólo se podrá realizar, en términos racionales/regulativos, en el marco de una Constitución Republicana. I. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿qué es el iluminismo?» En *Rev. Espacios de crítica y producción*, 4/5, 1986.

democracia). En la soberanía rousseauiana aparece entonces la idea de inmanencia: «La soberanía no puede estar representada, por la misma razón por la que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; es la misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus mandatarios; no pueden concluir nada definitivamente»<sup>9</sup>. La imposibilidad de que la voluntad general sea representada, sin perder su carácter autónomo y legítimo, es un postulado fundamental para entender la clara oposición de la teoría rousseauiana a los teóricos del liberalismo, que hacen residir en la representación uno de los principales resortes de moderno sistema estatal.

Ahora bien, la libertad de un acto, para Rousseau, implica tanto voluntad (causa moral) como fuerza (causa física). Estos dos principios se aplican también al cuerpo político, ya que en éste existe la voluntad general en tanto actos generales, como poder legislativo que corresponde al pueblo, y la fuerza en tanto actos particulares, como gobierno o cuerpo intermedio de magistrados o reyes entre los súbditos y el soberano. El gobierno es una delegación del pueblo soberano cuya función es particularizar la forma abstracta y comunitaria de las leyes a través de su aplicación; es también una cierta representación del cuerpo político que, cuando se encuentra en manos del conjunto del pueblo, se llama democracia, en manos de un número reducido de ciudadanos, aristocracia y, en manos de un solo ciudadano, monarquía.

En este punto vale la pena introducir el problema de la representación y las (im)posibilidades fácticas de la democracia directa. Strasser, en su libro *Para una teoría de la democracia posible*, sostiene que la única democracia posible es la democracia representativa en términos tradicionales. Según este autor, Rousseau parte de una concepción «pura» y acrítica de democracia al plantear que su legitimidad se encuentra dada por la participación de todos y cada uno en la elaboración de la ley. El pensador de las democracias posibles encuentra en el problema de la ejecución de la voluntad general el elemento clave para la crítica de su concepción democrática. Sin embargo, poniendo el acento en el problema de la ejecución de la voluntad se corre el eje del problema de la legitimidad al de la gobernabilidad. Se soslaya así uno de los problemas esenciales para Rousseau: la búsqueda de un principio de soberanía legítimo basado en la igualdad y en la independencia. Este punto es absolutamente fundamental y merece nuestro mayor cuidado, pues en Rousseau existe una respuesta específica para el problema de la legitimidad, de la cual se derivan los límites del gobierno. Pensamos que Strasser, en vez de habitar las tensiones y el conflicto de voluntades que aquejan al cuerpo político, decide resolverlas y, por lo tanto, suturarlas en favor del principio de gobernabilidad: «Lo humano no es demasiado democrático, y es muy humano que lo muy democrático sea muy improbable»<sup>10</sup>. Una profunda distancia separa el modelo representativo liberal del modelo participativo republicano de Rousseau, en palabras de Béjar: «el hecho de que la libertad de los modernos, esto es, la dedicación apacible a lo privado en un marco de representación política, nos haya conquistado no significa que no haya habido una tradición alternativa que considerara lo político como algo sustantivo»<sup>11</sup>.

---

9 J.J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 226.

10 C. Strasser: *Para una teoría de la democracia posible. Idealizaciones y teoría política*, Editorial Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1990, págs. 68-69.

11 H. Béjar: *El corazón de la República*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000, pág. 15.

Para llevar a cabo un análisis de la dimensión política como algo sustantivo, y no meramente como una instancia formal/instrumental, se debe pensar la democracia como una forma específica no sólo de *la* política, sino también de *lo* político –como apertura constituyente de una comunidad capaz de concebirse a sí misma en sus individuos como un *yo* moral y político<sup>12</sup>. Como vimos anteriormente, para Rousseau la voluntad general no puede ser representada porque la legitimidad del sistema republicano reside en el principio de igualdad participativa. Sin este último principio se rompe la base misma del contrato: la independencia de toda voluntad particular. La voluntad general, se puede expedir sólo sobre cuestiones que afectan al conjunto de la sociedad y no sobre cuestiones particulares. Lo que parece no quedar claro en la tesis de Strasser es que el gobierno en Rousseau, aún cuando nunca sea un mero medio y amenace constantemente en convertirse en un fin en sí mismo, mantiene un intenso diálogo con la voluntad general como instancia sobredeterminante/ada. Siguiendo la línea de Manin, podríamos agregar que Strasser no presta suficiente atención a la diferencia fundamental entre gobierno representativo y democracia como autogobierno del pueblo: «[en el gobierno representativo] si bien han sido hechas promesas y ofrecidos programas, los representantes han conservado siempre, en última instancia, la libertad de respetarlos o no. (...) El lazo entre la voluntad de los electores y el comportamiento del elegido no fue nunca estrictamente garantizado, habiendo conservado los representantes siempre un margen de juego y de maniobra. El régimen representativo no ha sido jamás un régimen en el cual los representantes se hallan estrictamente obligados a poner en práctica las voluntades del pueblo»<sup>13</sup>. Manin sugiere que, si bien por «razones prácticas» Rousseau aceptó cierta forma de representación, ésta siempre se encontró limitada por la práctica del mandato imperativo, y agrega: «la diferencia entre representación y autogobierno del pueblo no se vincula con la existencia de un cuerpo de representantes sino con la *ausencia de mandatos imperativos*» (Ibid.). Podríamos decir, con Rousseau, que ni la «confianza» necesaria para la existencia de lazos representativos, ni las insondables dificultades prácticas de la democracia, alcanzan para justificar *per se* la lógica del principio representativo.

Se puede sacar mucho más provecho de la obra política rousseauiana partiendo de la base de que no existen ‘límites naturales’ en la constitución de la dimensión política. En Rousseau se hace claramente presente una idea de democracia en la que sólo el pueblo aparece como unidad. Cualquier intento por determinar y dar cuerpo a la sociedad, a partir

---

12 La deconstrucción se inscribe en el horizonte de lo político, por el cual la política, como el derecho y sus manifestaciones tangibles, debe ser entendida y juzgada como un lugar (*topos*) desbordable y en tenso diálogo con el primero. En el segundo apartado de este trabajo retomaremos el conjunto de problemas asociados con esta tensión que aparece con la institución del gobierno. Según Derrida en *Fuerza de Ley* «el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia podemos incluso ver ahí la oportunidad política se todo progreso histórico. (...) es esta estructura deconstruible del derecho o, si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la posibilidad de la deconstrucción. La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Como no lo es la deconstrucción, si algo así existe. *La deconstrucción es la justicia*» J. Derrida: *Fuerza de ley*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, pág. 34.

13 B. Manin: «Metamorfosis de la representación» en: M. dos Santos (comp.): *¿Qué queda de la representación política?*, Editorial CLACSO – Nueva Sociedad, Caracas, 1992, pág. 13.

de argumentos estancos y fijos, reproduce formas de dominación. La legitimidad es inmanencia del pueblo entero y requiere participación: todo lo demás es abandono de lo público y representación ficticia de lo irrepresentable.

El gran problema del orden político consiste entonces, como veremos en el próximo apartado, en congeniar la voluntad general con la voluntad particular, la soberanía con el gobierno. Ésta es pues la dialéctica inherente e inerradicable a todo cuerpo político que se precie de tal. Entramos así en el punto ciego de la filosofía política rousseauiana en el que convergen la voluntad particular y general, las costumbres y la ley.

### **La (im)posible configuración de la república democrática: la figura del gobierno en el centro de la escena**

Al estudiar con detalle el despliegue teórico del dispositivo político que inaugura *El Contrato Social*, se hace evidente que uno de sus resortes fundamentales, el gobierno político, se encuentra originalmente desbordado, pues condensa en un único espacio todos los espectros de la disyunción rousseauiana: la representación, la particularidad y la diferencia. A través de distintas intervenciones, cada uno de estos fantasmas amenaza con alterar gravemente los modernos objetivos políticos de la institución contractual: la igualdad y la libertad políticas. No es difícil vislumbrar que la representación está ubicada en un reducto a la vez residual y nocivo, despojado de cualquier signo de autenticidad; entre otras cosas, simboliza una especie de filoso artificio que desmiembra el cuerpo –hasta aquí– homogéneo de la comunidad, dando vida a dos espacios autónomos y afines: la sociedad civil y la sociedad política. Una vez que estas esferas esenciales al desarrollo de la modernidad empiezan a constituirse históricamente, van entablando entre sí una compleja y peculiar trabazón: puesto que, por un lado, empiezan a configurarse y a diferenciarse a través de sus respectivas expansiones seculares y la producción de bienes tangibles y simbólicos que les son distintivos; por otro lado, se asiste a una multiplicidad de juegos articulatorios e intervenciones recíprocas –entre sociedad civil y política– que dan cuenta tanto de la permeabilidad de sus respectivas fronteras como de los lazos contingentes que las enlazan.

En este contexto, entonces, veamos cómo funciona el escenario de la representación: a primera vista, como son los propios ciudadanos de la *república* los creadores del ejecutivo, pareciera como si el sentido de la intervención representativa recorriera un solo camino, como si la transmisión de voluntades se pusiera en marcha de una vez y para siempre en una sola dirección (de los gobernados hacia los gobernantes). Éste recorrido prolijo de la voluntad política, a la vez lineal y ascendente, «presupone que, en el punto en que comienza la relación de representación, hay una identificación completa del representado con su voluntad»<sup>14</sup>. Esto es lo que se conoce en el campo de la teoría política como «una buena representación». Curiosamente, en términos generales y temporales, así se ha estructurado teóricamente el esquema liberal de la representación, la voluntad política de los sujetos se constituye con anterioridad a la operación representativa; pero este no es, precisamente, un dato natural de ciudadanía dado de antemano; y por ello mismo es oportuno mostrar que

---

14 E. Laclau: *Desconstrucción y pragmatismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 100.

la lógica de la representación, muy lejos de los envíos ejemplares, invoca al menos una mutua contaminación entre las partes, es decir, que las influencias identitarias circulan no de una forma lineal sino en un sentido radicalmente recíproco. Así, al cautivar para sí las tareas policiales (en el sentido de aparato de Estado y de administración)<sup>15</sup>, la representación promueve una lógica dislocatoria que lesiona la unidad del cuerpo colectivo, interponiendo un elemento de mediación política que ennegrece la transparencia esencial de la *voluntad general*. Esto equivale a decir, que la institución de los magistrados, o de los gobernantes, es un mecanismo absolutamente necesario y secular que corroe el alma del cuerpo voluntario del sujeto soberano; pues supone la irrupción del dispositivo fantasmático de enajenación política como núcleo constitutivo de la identidad socialmente subjetiva de los modernos. A los ojos de Rousseau, entonces, la mediación política –o, la representación a secas– es despreciable porque ciertamente deja entrever el fraccionamiento e incompletud constitutivos del tejido social; así, a contrapelo de las hipótesis blandas del liberalismo, la representación no se activa como si fuera una suerte de bandeja receptiva de los estímulos ya elaborados de los ciudadanos, ni tampoco pulveriza las condiciones de emergencia de lo político, si no que se muestra como un espacio de constitución de las identidades rasgado y travestido, como un espacio simbólico que no puede ser colmado con la plena presencia del sujeto soberano; de ahí entonces que, y justamente éste es el ejercicio conceptual que llevaremos a cabo a continuación, la intervención representativa, a la vez que disloca la unidad consigo de la comunidad, instituye una forma de ser específica de los representados.

En torno a la idea-fuerza de que la representación importa la constitución de la identidad política de los representados, observaremos críticamente la dinámica de la relación que se teje al interior del *Contrato* entre voluntad general y voluntad particular, o si se quiere, entre soberanía y administración. Para ello lo primero que debemos señalar es la diferencia que delimita aquellas voluntades. Como es sabido, la voluntad general es un sujeto colectivo que solamente puede legislar sobre asuntos comunes a todos; y, si bien es del todo cierto que la ley que brota de aquella refiere a lo universal, su aplicación, por el contrario, siempre es del orden de lo particular; será, entonces, el gobierno político el otro tensor del *Contrato Social*, el encargado de llevar adelante la tarea no menos difícil de particularizar la forma abstracta y universal de la voluntad comunitaria. En síntesis, es la voluntad general la que crea la ley y el gobierno el que la aplica.

Hasta aquí pareciera no haber grandes inconvenientes. Sin embargo, cuando en el *Discurso de economía política* Rousseau explica la naturaleza del gobierno político y cómo deberían funcionar sus resortes para asegurar la preservación de la comunidad legítima, el destino de su argumentación, así lo creemos, deja vislumbrar algunos desajustes teóricos significativos. A propósito de la aparición de éstos, repasemos *in extenso* el siguiente fragmento:

«Concluyo pues en que, así como el primer deber del legislador consiste en adecuar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la economía pública es la de administrar conforme a las leyes... Esto no significa que no quede una infinidad de deta-

---

15 Para una distinción clara entre política y *police* remitirse al texto de Jacques Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996).

lles de policía y economía pendientes de la prudencia del gobierno, si bien, siempre dispondrá de dos reglas infalibles para conducirse con acierto en tales ocasiones: el espíritu de la ley aplicable a los casos por ella previstos y la voluntad general, fuente y suplemento de toda ley, que deberá ser consultada en defecto de ésta. Pero ¿cómo conocer la voluntad general –se me dirá– cuando no ha sido explicitada? ¿Habrá que reunir a toda la nación ante cualquier acontecimiento imprevisto? Dicha reunión hará menos falta cuanto más seguro esté el gobierno de que su decisión expresa la voluntad general; también es innecesaria en tanto que es un medio impracticable en un gran pueblo y rara vez se necesita cuando el gobierno es bien intencionado, pues los jefes saben de sobra que la voluntad general está siempre a favor del partido que más defiende el interés público, es decir, el más equitativo, de suerte que basta con ser justo para tener la certeza de cumplir la voluntad general»<sup>16</sup>.

A esta altura ya deberían haberse diluido las dudas respecto de las profundas tensiones que habitan el imaginario político de Jean-Jacques. En efecto, *a través* del texto citado pudimos apreciar con qué facilidad los argumentos teóricos tienden cada vez más a enredarse, particularmente con la danza dialéctica celebrada entre lo universal y lo concreto, entre la voluntad general y –su negatividad pura– la voluntad particular. A tal punto se han desdibujado los roles originales que el recorte de las piezas teóricas (esto es, voluntad general/voluntad particular) se ha vuelto un tanto impreciso y el armado del rompecabezas final –la comunidad legítima– parece una tarea imposible; y buena parte del problema consiste en que no se trata de un tránsito natural del mundo abstracto y pleno de la voluntad general al mundo crispado e imperfecto de lo particular, sino que, en todo caso, dicho tránsito requiere también de una *intervención* política por parte del ejecutivo, de los que *son* gobierno, es decir, de los magistrados –como aquellos sujetos que se distinguen de sus pares por tener propósitos subjetivos desiguales.<sup>17</sup>

«...para que el cuerpo del Gobierno tenga una existencia, una vida real que lo distinga del cuerpo del Estado, para que todos sus miembros puedan actuar de concierto y responder al fin que está instituido, hace falta un *yo* particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad que tienda a su propia a su conservación»<sup>18</sup>.

16 J.J. Rousseau: *Discurso sobre economía política*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2003, págs. 40-41.

17 Acerca del peculiar remolino de subjetividades al que está sujeto el magistrado, dice Rousseau: «Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes. En primer lugar, la voluntad propia del individuo, que sólo tiende a su ventaja particular; en segundo lugar, la voluntad común de los magistrados, que se refiere únicamente a la ventaja del príncipe, y que se puede llamar voluntad de cuerpo, la cual es general en relación al gobierno, y particular en relación al Estado, del que el gobierno forma parte; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o la voluntad soberana, que es general, tanto en relación al Estado, considerado como el todo, como en relación al gobierno, considerado como parte del todo.» J.J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 202.

18 J.J. Rousseau: *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996, pág. 66.

En el pasaje de la voluntad general al gobierno nos queda la sensación de que hay algo que se extravía, de que algo muere en el camino hacia la efectividad de la ley; se sufre una pérdida. La justicia, como expresión performativa de la soberanía, puede llegar a buen puerto o no. Como señalará Rousseau, después del centelleo soberano de la voluntad general quedan «una infinidad de detalles de policía y economía *pendientes* de la prudencia del gobierno»; se revela así necesariamente toda una superficie de nebulosas y –supuestamente– pequeñas cuestiones donde la voluntad general, el pueblo, no puede entretenerse legítimamente, ya que son asuntos delegados exclusivamente a los hombres del gobierno. Entonces, si se pretende la supervivencia de la comunidad legítima, corresponderá a este brazo ejecutor, a la instancia de lo *particular*, llevar adelante una tarea hermenéutica fundamental: recuperar (el rastro de) el *bien común*.

Si estos argumentos se sostienen, se erige ante nosotros todo un escenario teórico y práctico extraño a la puesta tradicional del *Contrato*, en el cual pueden (re)presentarse casos donde se origina un cierto desajuste entre la ley finalmente aplicada y su enunciación esencial (léase general). Será entonces a partir de la recreación del mundo concreto que se construirá el bien común, entendido ahora como un objeto a un tiempo comunitario y virtuoso producido por el gobierno, puesto que si solamente fuera expresado por la voluntad general podría devenir en un discurso vaciado de efectos o en una instancia meramente retórica que carecería de cualquier dimensión performativa. Frente al carácter general de la voluntad general, hace falta la concreta y necesaria intervención del príncipe para hacer efectiva la existencia radicalmente compartida –de-cada-uno– de los corazones de la ciudad.

Algunas líneas arriba habíamos hecho hincapié en la artificialidad del engarce entre voluntad general y voluntad particular. En este sentido, una primera lectura que se desprende de allí –bastante obvia por cierto– es la siguiente: si aquella articulación es del orden de lo *político*, ergo el pasaje de la formalidad de la ley a su concretización *no es natural sino artificial*. Se trata pues de un delicado puente que tiene que ser construido por los hombres (ya veremos por quiénes) para poder así conectar, no sin contingencia, dos mundos diversos. Ahora bien, para que ésta *sea* efectivamente una verdadera articulación requiere de una *decisión*, y una *decisión* cualquiera requiere además de una mínima pero indeleble condición ontológica, a saber: de un *decisor*, es decir, de un sujeto que *decida* sin apelar al recurso de un supuesto fundamento anterior, interior y subyacente. Hay decisión porque –como lo han demostrado los trabajos de Derrida– hay condiciones simultáneas de posibilidad/imposibilidad de la misma, esto es, porque se toma en un terreno que es indecible y, por lo tanto, la decisión siempre es contingente, en el sentido más constitutivo del término: la decisión librada a la voluntad particular del gobierno es siempre *política*.

Este parece ser un momento adecuado para introducir la segunda parte de nuestros argumentos pues, al traer la cuestión de la decisión, nos vimos arrojados necesariamente en el impetuoso campo de la soberanía. Dicho sea de paso, y no por casualidad, es muy evidente cómo –en la elaboración de nuestras reflexiones– la breve intertextualidad de nuestro trabajo se ajusta a un terreno que ha sido surcado por la cuestión de la estatalidad. Y fue precisamente Rousseau, como queremos remarcar aquí, uno de los autores fundamentales de ésta rica y encendida tradición del pensamiento clásico. En este sentido, en alguna parte

del fragmento que más arriba transcribimos aparece una expresión muy interesante respecto de la decisión y sus coletazos inciertos. La escena es la siguiente: en el momento exacto en donde toda la maquinaria administrativa se moviliza para la correcta ejecución de la ley, Jean-Jacques Rousseau sostiene sin vacilaciones que «el gobierno» actuará legítimamente «cuanto más seguro esté [...] de que su *decisión expresa la voluntad general*»; y una decisión erigida sobre un cierto «sentimiento» de seguridad solamente podría haber sido tomada, claro está, por «un gobierno bien intencionado». Finalmente, y tal vez recién ahora se revelen las palabras más succulentas del párrafo, si los magistrados son portadores de una buena conciencia es porque «*los jefes* saben de sobra que la *voluntad general* está siempre a favor del *partido* que más defiende el *interés público*». Así las cosas, pareciera como si entre «jefes» y «partidos» la teoría pura de la soberanía como presencia plena de la *voluntad general* empezara efectivamente a contaminarse, pues: ¿Qué significa en este preciso contexto que la «decisión» del ejecutivo, de lo particular, «expresa» lo general? ¿Qué supone que la voluntad general esté a favor de una parte? ¿Qué tipo de efectos imprevisibles se desprenderían si un sujeto colectivo, que no es la voluntad general, decide en última instancia qué quiere *decir* la ley? ¿Qué fundamento sería capaz de soportar semejante corrimiento de la soberanía, o del sujeto soberano? Rousseau nos cuenta de la existencia efectiva de «jefes» y «partidos», obligándonos a sospechar la existencia de una guerra de parcialidades en el seno del Estado, en el corazón del cuerpo político, intentando (re)generar las posibilidades de enunciar una gramática de lo general y pretendiendo «decir» (o más grave aún, escribiendo) lo general a través de una construcción artificial y deliberada del «interés público». Así, en condiciones de una cierta normalidad, no sería entonces la voluntad general la que decide y actualiza en última instancia qué es el bien común, sino que éste se desprende de la voluntad creativa de ciertos particulares, los gobernantes. Desde aquí podemos imaginar cómo se desprenden con pleno derecho varias consecuencias teórico-prácticas. Por un lado, se hace presente otro rasgo más que se suma al argumento en favor de la politicidad de la intervención del gobierno: la inversión radical de los sentidos que se produce entre lo general y lo particular; puesto que cuando el gobierno interpreta la ley se convierte en un particular muy singular, es un particular que «expresa» lo universal, que goza de ciertas virtudes, pues ya no es un mero comisionado, un sujeto neutral, una maquinaria desprovista de politicidad; es un concreto que aspira a desplegar sus potencialidades hegemónicas y a redescibirse a sí mismo como general. Una vez que dispone de una voz hegemónica en su interior, el *príncipe* mira a la comunidad y simula ser la generalidad. Pero justamente este ejercicio de simulación interrumpe el camino autoreferencial que se hilvana entre el soberano y el súbdito. Se vicia la transparencia del mecanismo de legitimación al introducirse, a través de la escritura de los decretos, otro artificio perturbador en la circularidad de los flujos igualitarios: éstos son efectivamente actos escriturarios del gobierno que dejan ver los espectros de la desunión y la sujeción política<sup>19</sup>.

Retomando las líneas constitutivas de la crítica elaborada por Jacques Derrida en *De la Gramatología*, en el esquema teórico rousseauiano la escritura tiene un espacio de

---

19 Dice el mentor de la deconstrucción: «Rousseau piensa la propagación de la escritura, la enseñanza de sus reglas, y la producción de sus instrumentos y de sus objetos, como una empresa política de sojuzgamiento.» J. Derrida: *De la gramatología*, Editorial Siglo XXI, México, 2000, pág. 380.

gestación que le es específico: la sociedad política, pues allí son los gobernantes, o los jefes, los que al aplicar la ley y escribir los decretos, escriben sobre la particularidad y por lo tanto distorsionan la trama igualitaria de la comunidad, en clara oposición al *habla* soberana y libre que aparece como el horizonte puro de la autonomía ciudadana. Los súbditos se convierten así en soberanos cuando conversan entre sí un lenguaje de lo común, cuando pueden expresar el hilo subterráneo que los conecta, cuando practican un lenguaje escasamente iluminado pero que goza sin embargo de una enorme pasión colectiva, a saber: el amor por la patria. Ahora bien, este último se construye –y esto es esencial si queremos descubrir la naturaleza del ejecutivo– desde la gramática particular del gobierno que tiene como función central cultivar la virtud ciudadana; o más precisamente, formar ciudadanos mediante la educación y las costumbres. De esta forma, el círculo de las relaciones se cierra en múltiples sentidos cuando los gobernantes suplen, a través de la escritura, la ausencia de la voluntad general.

La figura desfigurante del gobierno toma claramente relieve en dos tareas profundamente imbricadas entre sí: la de formar ciudadanos, a través de la educación en la virtud y las costumbres, y la de determinar con precisión quién es el enemigo, esto es, los límites de extensión de la patria. Respecto de lo primero dice, «Si bueno es saber emplear a los hombres tal como son, mejor aún es tornarlos tal y como se necesita que sean. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones. Ciertamente es que, a la larga, los pueblos son como los hacen los gobiernos»<sup>20</sup>. De esta forma seguimos agregando elementos que resquebrajarán aún más la ilusión acerca de la imagen benévola del gobierno como mero brazo ejecutor; ésta se desdibuja tomando una nueva figura con su rol formativo de un ser-con-otros particular, de un *ethos*. La dimensión de la identidad política por la cual el hombre se vuelve un sujeto moral, en función de una pertenencia específica, toma el relieve de una identidad territorial que se constituye en función de una frontera muy clara; a diferencia del «hombre bueno» cuya fibra es la piedad por los de su misma especie, el «hombre moral», el ciudadano, ya escindido por el deseo de deferencia, por el amor propio, sólo podrá encontrar la conciliación virtuosa de sus partes en una nueva pasión exclusiva y ciertamente exigente: el amor a la patria<sup>21</sup>. De forma que, la segunda tarea del gobierno consiste en la construcción de una frontera política, de una identidad vía la diferencia alimentada por la figura del extranjero. Rousseau entiende que el amor comunitario se particulariza y se vuelve efectivo cuando significa algo distinto para los de adentro que para los de afuera: el horizonte en el cual se cristaliza esta relación específica de pertenencia es el de la *seguridad particular*, por la cual,

---

20 J.J. Rousseau: *Discurso sobre economía política*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2003, pág. 42.

21 Para Rousseau las operaciones más simples en el alma humana, y anteriores a la razón, son el sentimiento de piedad, por el cual nos ponemos en el lugar del ser de nuestra misma especie que sufre, y el principio de autoconservación. De estos dos principios y de sus combinaciones recíprocas emanan el conjunto de reglas del derecho natural independientes de toda sociedad. El hombre natural puede sintetizarse en la figura del buen salvaje: un animal tímido que vive en un mundo ciertamente uniforme, solitario y no sujeto a las contingencias del mundo social. Una vez roto el equilibrio natural, el mundo, que anteriormente se definía por su uniformidad y sencillez, se transforma en un lugar en el que todos los males derivados de la desigualdad se hacen presentes. Al hombre natural lo define el amor de sí, en consonancia con los principios naturales de la autoconservación y de la piedad, mientras que lo que define al hombre social es el amor propio.

frente a los potenciales o reales agresores externos, el cuerpo político reacciona protegiendo y defendiendo de los ataques a cada uno de sus miembros. Los límites de extensión del derecho y, por lo tanto, de la igualdad y la libertad, están dados ya por el concepto de patria. Es decir, el amor propio por el cual el yo se convierte en relativo, en el marco de las relaciones sociales, puede extenderse al punto de convertirse en virtud por medio de la constitución de un *yo común* (una voluntad general y particular) que se vuelve, entonces, relativo respecto de las otras comunidades políticas.

«Parece que el sentimiento humano se evapora y debilita cuando se reparte por toda la tierra (...). En cierta forma es preciso limitar y reducir el interés y la conmiseración para poder activarlos. Ahora bien, como quiera que esa tendencia sólo beneficia a los con nosotros conviven, es bueno que la humanidad concentrada entre conciudadanos adquiera en ellos una fuerza renovada gracias al hábito de verse y al interés común que los reúne. Verdad es que los mayores prodigios de la virtud fueron realizados por amor a la patria. Ese sentimiento dulce y vivo que añade la fuerza del amor propio a la belleza de la virtud, le da una energía que, sin desfigurarle, hace de él la más heroica de las pasiones»<sup>22</sup>.

La virtud, como concepto claramente político que se afina en la pertenencia a una comunidad<sup>23</sup>, posibilita pues la convergencia paradójica de la libertad y la servidumbre: «Pero ¿es que la libertad no puede mantenerse si no es apoyándose en la servidumbre? Quizá. Los dos extremos se tocan. Todo lo que no está en la Naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que nada»<sup>24</sup>. La dinámica política planteada por Rousseau según la cual «es el pueblo el que compone el género humano; lo que no es pueblo es tan poca cosa que no merece la pena tenerlo en cuenta», hace al menos difícil un postulado cosmopolita real; el amor propio, como el amor a las leyes y a la patria —«No digas pues: ¿qué me importa dónde estoy? Te importa estar donde puedas cumplir todos tus deberes, y uno de esos deberes es el apego por el lugar de tu nacimiento»<sup>25</sup>— se encontrará siempre en tensión con el sentimiento de piedad, como amor a la especie humana. La extensión de la comunidad, pues, queda restringida al momento particularista de constitución de la patria<sup>26</sup> en tanto que actividad específica del gobierno<sup>27</sup>.

22 J.J. Rousseau: *Discurso sobre economía política*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2003, pág. 45.

23 «Extendamos el amor propio a los demás seres, lo transformaremos en virtud, y no hay corazón humano en el que esa *virtud* no tenga su raíz. Cuanto menos ataña de forma inmediata al objeto de nuestros cuidados a nosotros mismos, menos de temer es la ilusión del interés particular; cuanto más se generaliza ese interés, más equitativo se vuelve, y el amor al género humano no es otra cosa que el amor a la justicia.» J.J. Rousseau: *Emilio, o De la educación*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pág. 339.

24 J.J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 227.

25 J.J. Rousseau: *Emilio, o De la educación*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pág. 620.

26 El amor propio en tanto sentimiento que surge de las relaciones entre los hombres puede extenderse como amor a la patria y convertirse en aquello que fundamenta la virtud política republicana.

27 «(...) se ha considerado el acto de declarar la guerra y de hacer la paz como actos de soberanía, lo que no son, ya que cada uno de estos actos no es una ley, sino sólo la aplicación de la ley, un acto particular que determina el supuesto legal» J. J. Rousseau: *El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, pág. 175.

Como hemos venido anticipando, el intercambio de sentidos y prórrogas entre soberanía y administración es un hecho de implicaciones centrales para la vitalidad de la construcción teórica rousseauiana. Del entrelazamiento de aquellas esferas surge una rasgadura muy cara a su discurso: el corrimiento del lugar original de la soberanía. Así esta reflexión puede llevarnos a la discusión más general sobre la relación entre lo político y la política. Veamos. Cuando el gobierno *decide* escapa de la supuesta neutralidad administrativa, pues la decisión se toma no sobre asuntos menores sino sobre asuntos que son existenciales para el ordenamiento político, como por ejemplo: si la comunidad debe hacer la guerra contra otro Estado o no, y, un poco más acá, el ejecutivo también decide quién es el *enemigo*. Éstos son actos radicales que afectan directamente los intereses básicos de la comunidad y que son tomados por una intervención contingente del gobierno. Ahora bien, cuando esta decisión política acontece efectivamente atraviesa su campo natural (el de la sociedad política) y usurpa un bien que hasta aquí le era consustancial a la voluntad general, esto es: el campo de la soberanía (de la decisión). O por lo menos, si el gobierno no usurpa la decisión de las manos de la *voluntad general*, pone en cuestión el lugar natural de la misma, pues queda en un lugar indeterminado y contaminado entre las dos esferas. De esta manera, la soberanía se (re)posiciona en un terreno a la vez híbrido y poroso donde tienden a fusionarse las lógicas de *lo* político y *la* política. No habría pues una separación tajante entre la una y la otra, por la cual la *voluntad general* guardaría celosamente para sí las tareas de la *gran* política, no exactamente la política estrecha y discreta de lo cotidiano que le pertenece al gobierno, sino la política excepcional de los fundamentos. Pero justamente son nuestros argumentos los que sospechan de una distinción tan tranquilizadora, de una separación tan perfecta y prolija entre la política y lo político. Puesto que la política es una cierta actividad de sedimentaciones que se constituye con las inyecciones de sentido de lo político, y a la inversa, lo político sólo puede disponer de cierta condición ontológica por la existencia material de la política. Por lo común, la fusión y el enmarañamiento son tan profundos que ciertas propiedades del Estado como la soberanía, por ejemplo, aparecen diseminadas en una zona incierta y gris donde se han desdibujado aquellas fronteras que pretendían, de una vez y para siempre, separar *la* política de *lo* político.

Creemos que las ambigüedades teóricas de Rousseau no son parte, justamente, de aquello que deba ser extirpado de su cuerpo teórico, pues es sobre esta extensión de aporías donde reverbera la sustancia misma de su riqueza. A pesar de ser un fuerte crítico del proyecto iluminista y de su idea de progreso, como hemos visto a lo largo de este trabajo, Rousseau no es ajeno a las dificultades y paradojas de la teoría política moderna. La mayor parte de las tensiones que se hicieron manifiestas con la introducción del gobierno son sólo una pequeña muestra de las dificultades de una teoría que mantiene, en todo momento, la tensión vivificante de la dualidad, que resumirá los esfuerzos de los teóricos de los siglos venideros, entre individuo y sociedad. Entonces, en vez de «resolver» y clausurar hemos buscado en estas líneas restablecer el diálogo entre distintos conceptos inconmensurables con la idea de fondo de que constituyen distintas formas de *ser* de la subjetividad humana. El individuo, tal como lo entiende Rousseau, se encuentra pues profundamente desgarrado por una triple indentidad: como miembro de especie humana, como miembro de una comunidad particular y como mónada subjetiva capaz de autobiografiarse. En este sentido, creemos que el desafío consiste (aún cuando no estemos del todo seguros de haberlo logrado) en mantener un diálogo entre estas tres dimensiones de subjetivación, evitando postular sin más el predominio fatalmente cristalizado de una sobre las otras.

## Bibliografía

- Béjar, Helena: *El corazón de la República*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000.
- Bloom, Allan: *Amor y amistad*, Editorial Andrés Bello, Chile, 1996.
- Botana, Natalio: *La tradición republicana*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1997.
- Derrida, Jacques: *De la gramatología*, Editorial Siglo XXI, México, 2000.
- *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
- Kant, Immanuel «Respuesta a la pregunta: ¿qué es el iluminismo?» En *Rev. Espacios de crítica y producción*, 4/5, 1986.
- Koselleck, Reinhart: *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Editorial Rialp (Col. Naturaleza e historia), Madrid.
- Durkheim, Emile: *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la Sociología*, Editorial Miño y Dávila, Madrid.
- Laclau, Ernesto: *Desconstrucción y pragmatismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Lefort, Claude: *La invención democrática*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Manin, Bernard: «Metamorfosis de la representación» en: dos Santos M. (comp.): *¿Qué queda de la representación política?*, Editorial CLACSO – Nva. Sociedad, Venezuela, 1992.
- Montesquieu, Charles: *Del Espíritu de las Leyes*, Casa Editorial Garnier Hermanos, París, 1939.
- Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rosanvallon, Pierre: *Por una historia conceptual de lo político*, Editorial FCE, Buenos Aires, 2003.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Discurso sobre economía política*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2003.
- *El Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1996.
- *Emilio, o De la educación*, Editorial Alianza, Madrid, 1995.
- *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Editorial Porrúa (nº. 113), México, 1992.
- *Proyecto de Constitución para Córcega y Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
- *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y El contrato social*, Editorial Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.
- *Discours sur les Sciences et les Arts*, Edición digital: [http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_sca.html](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html).
- Starobinski, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Editorial Taurus, Madrid, 1983.
- Strasser, Carlos: *Para una teoría de la democracia posible. Idealizaciones y teoría política*, Editorial Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1990.
- Schmitt, Carl: *Teología Política*, Editorial Struhart & Cía., Bs.As., 1998.
- *Sobre el Parlamentarismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- Todorov, Tzvetan: *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1987.