
ROUSSEAU: OPINION PÚBLICA Y VOLUNTAD GENERAL (*)

Helena Béjar

Pocos autores han sido tan estudiados como Rousseau; las interpretaciones de su obra van desde la lectura apasionada de sus textos juveniles, lectura necesariamente unida al análisis de su compleja personalidad, a rigurosos estudios de sus obras más complejas, sobre todo *El contrato social*, y ello quizá no se deba tanto a la vigencia de su obra como a su riqueza, su ambigüedad y su polivalencia.

Leer a Rousseau se convierte en una auténtica aventura teórica cuando se trata de desvelar sentidos, de hilar razonamientos, de despejar equívocos; por eso puede que no esté de más volver sobre este polémico ilustrado (bien a su pesar) desde una perspectiva si no completamente nueva, poco tratada: es el tema de la opinión pública y su decisiva influencia tanto en el espacio sociopolítico como en el entorno ideológico y cultural de su época¹. No se trata, pues, de apuntar unas hipótesis generales sobre el tema de la opinión pública rousseauiana, sino de analizar diacrónicamente este concepto rastreando su evolución en los textos principales, así como de ver las consecuencias teóricas que conlleva dicho tratamiento. La opinión pública tiene un protagonismo especial en las distintas obras de Rousseau, pero, como veremos, siempre determinante.

* Este artículo está basado en una parte de la tesis de licenciatura "Espacio y publicidad", que presenté el pasado año en la Facultad de C.C.P.P. y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Véase HABERMAS, J., *L'espace public*, París, Payot, 1978, que trata la teorización de la opinión pública en *Le contrat social*.

Aunque no se va a hacer en absoluto psicología para explicar a un autor tan complejo, es importante señalar que Rousseau siempre se negó a separar radicalmente su obra de su biografía. En efecto, sus especiales circunstancias personales marcan de forma decisiva toda su trayectoria teórica; Rousseau es, ante todo, un inadaptable, fue siempre un «déclassé», un intelectual de origen humilde (en una época en la que sus contemporáneos ocultaban cuidadosamente su origen si éste no era por lo menos burgués) y un extranjero, tanto en el país en el que vivió (era suizo y residía en Francia) como en su propia época.

En su primer Discurso, que mereció el premio de la Academia de Dijon y que trataba sobre «si el restablecimiento de las ciencias y las artes han contribuido a purificar las costumbres», Rousseau acomete una crítica feroz contra la Ilustración que, tras la apariencia de libertad y progreso, ha caído en un estado de hipocresía y corrupción absolutas. En un siglo en el que el progreso se considera necesario, natural y por tanto incuestionable, Rousseau, haciendo, según la expresión de Baczkó², «la critique de la critique», lanza su tesis escándalo: el hombre civilizado es un fenómeno de la degeneración. Ello supone no sólo una crítica contra la cultura de la Ilustración, sino contra sus protagonistas, los intelectuales. Rousseau hace su crítica en todos los frentes: su «orgullo plebeyo» le dicta un ataque frontal contra sus contemporáneos, resguardados en su prestigio intelectual, pero incapaces de llevar a cabo los elevados principios sobre los que teorizan. Crítica, además, la ideología de la Ilustración, que no sirve para luchar contra un orden que él considera injusto y desigualitario y se ha convertido en la cultura de una sociedad injusta y elitista:

«Nos Ecrivains regardent tous comme le chef-d'oeuvre de la politique de notre siècle les sciences, les arts, le luxe, le commerce, les lois et les autres liens qui resserrent entre les hommes les noeuds de la société par l'intérêt personnel, les mettent tous dans une disposition mutuelle, leur donnent des besoins réciproques et des intérêts communs, et obligent chacun d'eux de concourir au bonheur des autres pour pouvoir faire le sien»³.

La cultura es el mundo de la apariencia, de la alienación, es el signo a través del cual se muestra la realidad en su estructura dual: por un lado, el «ser», ámbito de las relaciones inmediatas, de la comunicación diáfana, de la verdad, en suma; por otro, el «parecer», marco de los lazos mediados por el egoísmo, la opacidad, la falsedad y el engaño. Es la dualidad de la transparencia y el obstáculo⁴. Así, en el *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau no critica la sociedad en bloque, sino las consecuencias de la civilización; el lujo, cuya aparición se conecta con el reciente desarrollo del comercio y la industria y que, al ser fuente de desigualdad, produce infelicidad (además de ser el símbolo máximo de la ocultación a través de la forma) y, sobre todo, la cultura decadente que emponzoña las costumbres. La cuestión que planteaba la Academia de Dijon queda, pues, claramente contestada.

² BACZKO, B., *Rousseau, solitude et communauté*, París, La Haye, Mouton, 1974.

³ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), prólogo al *Narcisse*, París, Gallimard, 1964, p. 962.

⁴ STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Genève, Gallimard, 1971.

Pero la originalidad de Rousseau consiste en presentar la alienación como una constante, como un peligro universal que se extiende sobre todos los espacios. Puesto que el mal se cierne sobre el hombre en tanto que sujeto histórico, es preciso liberar a la historia de ese carga culpable. Por debajo de la apariencia corrupta, la naturaleza del hombre permanece incólume⁵.

Dos serán las luchas posibles: una, la individualista, la reforma moral interna, que conlleva el necesario apartamiento del espacio cultural y social que se desprecia (solución apuntada en el prólogo a la ópera *Narcisse* y desarrollada en sus últimos escritos, entre otros *Les rêveries du promeneur solitaire*); la otra, la liberación colectiva, la sustitución del mal por la transparencia, por la verdad (así desarrolla en *Emilio* un nuevo modelo de educación, en *La nueva Eloísa* un planteamiento original de convivencia doméstica y en *El contrato social* una sociedad basada en premisas radicalmente democráticas).

Pero volvamos con el tema del primer Discurso, la descripción del mundo de la apariencia y el engaño, de la cultura y su protagonista, la opinión pública ilustrada⁶. La cultura (cuyas causas y desarrollo histórico no aparecen explicitadas) se opone a la naturaleza y se identifica, de entrada, con el mal. Lo que más destaca de este fenómeno es que ha producido un nuevo ser humano desnaturalizado y escindido en su propia existencia social: de una parte está el hombre virtuoso, entre sabio y humilde, libre en sus instintos, gustos e ideas; de otro, el ser social, público, que si bien representa un nuevo tipo de relación social, vive pendiente de las formas y de la opinión pública, tratando de dar una imagen al gusto de los demás hasta el punto de prescindir de la moral si con ello gana prestigio o fama. El símbolo de esta despersonalización es la mirada: desde el momento en que el individuo vive pendiente de la mirada de los demás, ya no es él, es un ser-para-los-otros. Como consecuencia de este temor las relaciones humanas pierden espontaneidad, los hombres intercambian formas, obras e imágenes, pero no afectos, todo se halla bajo la omnipotente mirada de la opinión pública:

«Qu'il serait doux de vivre parmi nous si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du coeur, si la décence était la vertu, si nos maximes nous servaient de règles, si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe»⁷.

⁵ En realidad, el tema de la culpa del mal que pesa sobre el hombre es una de las muchas incógnitas de la obra de Rousseau, que se debate frecuentemente en oscuras ambigüedades. Parece desprenderse como conclusión que la especie humana es la protagonista colectiva del pecado; por tanto, será en la historia donde el hombre deba redimirse de su culpa. Pero se encuentran dos versiones entremezcladas: por un lado, la que afirma que el hombre está irremediablemente perdido; por otro, la que defiende que el alma conserva su pureza por debajo de la apariencia maligna y corrupta. De cualquier forma, sólo podemos apuntar el tema.

⁶ Para estudiar la otra cara del problema, es decir, la función crítica y liberadora de la opinión pública, en tanto que círculo predominantemente burgués que va gestando una nueva cultura frente a la del poder absolutista, véanse, entre otros, HABERMAS, *op. cit.*; HAUSER, A., *Historia social de la literatura y el arte* (v. II), Madrid, 1969; DUCHET, M., *Antropología del Siglo de las Luces*, Madrid, 1975, y BARBER, E., *La burguesía en la Francia del siglo XVIII*, Madrid, 1975.

⁷ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), *Discours sur les sciences et les arts*, París, Seuil, 1971, p. 54.

El hombre se hace «cortesano» diluyendo sus pasiones bajo el lenguaje precioso tan del agrado «des femmes et des beaux-esprits» que regentan los salones, centros por excelencia de la opinión dieciochesca.

El arte y la ciencia, que nacen de una primera división entre los hombres (trabajo manual y trabajo intelectual), generan desigualdades y perpetúan este estado de cosas: para seguir los dictados de la opinión pública (intelectuales y público ilustrado de los salones, en donde alternan los miembros de la burguesía y la nobleza), los individuos valoran a sus semejantes no por criterios morales, sino de prestigio, uniformizan sus costumbres hasta hacerlas socialmente aceptables e incluso sacrifican su originalidad artística para hacerse dignos de tan implacable como determinante juez. Pero si en esta obra juvenil Rousseau se muestra incisivo, años más tarde su perspectiva será más ácida, denunciando en el prólogo al *Narcisse* la cultura como el barniz de la corrupción e instrumento de coacción directa por parte del poder. Contra las ingenuas interpretaciones que le acusan de querer acabar con las bibliotecas y los museos, Rousseau ha de reconocer que la cultura es necesaria en una sociedad corrupta e irreversiblemente degradada:

«Un peuple vicieux ne revient jamais à la vertu (...) les mêmes causes qui ont corrompu les peuples servent quelquefois à prévenir une plus grande corruption (...). Les sciences et les arts, après avoir fait éclore les vices, les couvrent au moins d'un vernis (...). Elles détruisent la vertu, mais elles en laissent le simulacre public, qui est toujours une belle chose»⁸.

Pero la cultura y su portavoz, la opinión pública, no es la causa del mal, sino su muestra más palpable; la genealogía del mal nace de un problema social, la desigualdad, que engendra riqueza, lujo y ocio, fenómenos que provocan a su vez ciencia corrompida. Por eso, para poner fin al reino de la falsedad, no es suficiente ni una solución «ilustrada», una unión armónica entre la cultura y la política, ni una salida intimista, una ocultación voluntaria al mercado del pensamiento y la opinión. Puesto que el origen del mal no se halla en ninguna de las dos partes del hombre dividido y la cultura es una manifestación de ese mal originario, hay que investigar el proceso que genera la desigualdad.

* * *

En el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* lleva a cabo este proyecto. En su anterior Discurso, Rousseau hacía una crítica profunda a la sociedad y cultura de su tiempo; en éste no se propone hacer historia, sino filosofía de la historia, por eso hay que ver esta obra no como un exhaustivo recuento de acontecimientos, sino como la reconstrucción hipotética de un proceso, el del paso del hombre como ser natural e independiente al individuo civilizado, ansioso, inseguro y progresivamente dependiente.

Al principio la vida transcurría plácidamente en un espacio natural, el hombre

⁸ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), prólogo al *Narcisse*, París, Gallimard, 1964, p. 972.

era uno con su entorno y no precisaba de instituciones ni de normas. Se pueden distinguir dos fases en este período⁹:

a) En el estado de naturaleza los hombres, originariamente autónomos, viven de forma individual, aislada. La colaboración entre individuos es ocasional, el lenguaje muy rudimentario; prima la «sociabilidad reflexiva», es decir, los contactos son efímeros y dependen de las necesidades del momento, no hay relaciones estables ni planteamientos de futuro.

b) La llamada «primera revolución» coincide con el Paleolítico: el nomadismo ha terminado y los hombres se asientan por primera vez en el espacio. Ello implica cambios fundamentales: la distinción funcional entre los sexos, el sistema patriarcal y el nacimiento de la familia. Esta «edad de oro» supone un espacio afectivo, un tiempo feliz que contenía la libertad del estado anterior y el calor humano que faltará en el futuro; la «sociedad natural» no se guía por leyes, sino por costumbres. Es en esta época cuando se origina la opinión pública, nacida del continuo contacto que supone la vida grupal, y que será fuente de discordia y de luchas: el hombre comienza a escindir-se entre lo que es y lo que quiere parecer ante los demás; sin embargo, la desigualdad que engendra no es aún económica ni política, sino que es un despliegue de la natural (que conlleva diferencias de fuerza, de belleza, etc.).

Y ya tenemos de nuevo la opinión pública, tan vituperada en el primer Discurso. En este espacio natural protagonizado por el grupo familiar, esta instancia va a tener unas connotaciones particulares y diferentes de las que tenía en los círculos ilustrados. En un momento en el que los hombres descubren las ventajas de la convivencia y se disponen a gozar de la paz de la recién instaurada familia, cuando el trabajo es la prolongación personal de la armonía entre individuo y naturaleza, cuando los grupos van formando el lenguaje a través de una reciprocidad de sentimientos y necesidades..., *sólo en este momento la opinión es realmente pública*. La comunidad se separa momentáneamente de sí misma y asiste como público al despliegue de la vida social («arde el fuego sagrado que lleva hasta el fondo de los corazones el primer sentimiento de la humanidad») que se manifiesta como espectáculo colectivo, dentro de una práctica vital caracterizada por la exploración recíproca y la curiosidad. Esta opinión es realmente pública por ser colectiva, muy lejos aún de la opinión minoritaria del primer Discurso (formada por el público de los artistas ilustrados). Sin embargo, este juez ingenuo de la comunidad primitiva conlleva el germen de la apariencia, de la alienación, constante de la obra rousseauniana:

«Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent, devint le plus considéré, et ce fut le premier pas vers l'inégalité (...) de ces pre-

⁹ Para mayor precisión respecto a los períodos desde el puro estado de naturaleza hasta la creación del primer contrato y la formación política, véase DUCHET, *op. cit.*

mières différences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie (...)»¹⁰.

Incluso la inocente opinión pública de la «edad de oro» encubre una incubación dañina, una tendencia al conflicto, un embrión de desigualdad, y ello por el propio planteamiento ambiguo de Rousseau en lo que se refiere al origen de la sociedad, presentida ya como un producto del «azar» exterior al que se adaptan por fuerza los individuos, ya como un fenómeno inevitable inscrito en el destino de la humanidad.

Pero la «edad de oro» tendrá un fin por el que se cierra definitivamente el estado de naturaleza y comienza la sociedad política; también en el estado social se pueden distinguir dos períodos:

c) La segunda revolución (que se sitúa históricamente en el Neolítico) lleva a una separación radical del hombre con su espacio-entorno: los hombres empiezan a relacionarse y surgen las formas de organización, pero ¿cuáles son los cambios que se van produciendo en el hombre? Los progresos económicos son a la vez causa y consecuencia de los cambios morales: el aumento de las necesidades inaugura el reino de la apariencia, opuesto a lo inmediato del estado de naturaleza; el hombre se escinde internamente luchando entre su verdadera naturaleza y sus nuevas necesidades ficticias; estando ya todas las cualidades del hombre en acto, cada individuo, en competencia con los demás, debe tenerlas o simularlas en una absoluta dependencia de la opinión pública (dependencia que culminará en la época contemporánea de Rousseau, como ya analizó en su anterior Discurso).

«Voilà toutes les qualités naturelles mises en action (...) ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter. Etre et paraître devinrent des choses tout à fait différentes (...). De libre et indépendant qu'était l'homme auparavant, le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujetti pour ainsi dire à toute la nature, et surtout à ses semblables»¹¹.

Aparece así la ansiedad por agradar, la necesidad de acumular bienes y fama, la urgencia por mostrar el propio valor; la vida entera se convierte en un don para la opinión pública que, por otra parte, ya no es el grupo reunido en torno al fuego colectivo, sino que está formada por ciertos individuos: aquellos que juzgan precisamente en función del poder (traducido principalmente en propiedad) que tienen. De este modo la ficción de la opinión ilustrada, formada por una élite¹²,

¹⁰ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Seuil, 1971, p. 230.

¹¹ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.*, p. 232.

¹² A Rousseau no le interesa analizar qué clases componen esta opinión y qué estrategias políticas latentes hay detrás de sus centros de reunión o de sus manifestaciones culturales; él encara el problema de la corrupción de su época desde una perspectiva moral; por ello no distingue entre los protagonistas de una simulación que juzga universal.

vuelve en esta obra: la opinión primitivamente pública de la comunidad se transforma en opinión privada de los poderosos que hacen valer sus criterios al conjunto de la sociedad. Hay, en este sentido, una permanente «traición» a la colectividad, que se siente enajenada de su voluntad y juicio por la imposición de unos criterios que, no siendo los suyos, pretende representarla en lo más espontáneo de su existencia.

d) La paz del estado de naturaleza, la concordia gozosa de la «edad de oro» han dado paso a la desigualdad y la guerra de este período; el espacio se llena de relaciones sociales y económicas cada vez más complejas (división del trabajo, explotación del espacio natural, apropiación del excedente, propiedad privada, instauración de la ley, gobierno político...) hasta que este proceso de degeneración culmina con la instauración de un contrato injusto que, lejos de ser (como afirma Hobbes) el destino de la humanidad, ultima la mala socialización y precipita la historia del hombre a un callejón sin salida, hasta abocar al estado de cosas actual.

En este punto, Rousseau corta la línea histórica de su discurso y tiñe las últimas páginas de su obra de un profundo pesimismo, mientras trata la compleja relación entre personalidad, naturaleza y cultura. La desnaturalización deja al hombre en situación precaria; así, éste se opone a la sociedad por sentirla como fuerza exterior que ha aniquilado sus inclinaciones y se pregunta por el sentido de una cultura que resulta tener un carácter contradictorio, dialéctico: propicia el desarrollo del hombre y a la vez lo degenera. Respecto a las ciencias y las artes, Rousseau dice (abundando sobre el tema de su anterior Discurso) que son «peste salutare», instrumentos preventivos para controlar a una población cada vez mayor. En cuanto al individuo en sociedad, su visión es desoladora: el hombre moderno ha sustituido la moralidad del natural por la inmoralidad que representa vivir no para sí, sino de cara a la opinión pública.

* * *

La obsesión continua de la obra rousseauiana es resaltar el cambio que el hombre ha sufrido a lo largo de la historia: nació libre y encuentra cadenas por todas partes, era bueno y se ha convertido en un ser casi perverso... Sin embargo, la causa del mal, su origen, no está en el hombre ni tampoco en la sociedad, sino en las instituciones políticas, en «l'homme mal gouverné»¹³. Así, al percibir la ruptura irreversible entre naturaleza y sociedad, se hace necesario reconstruir el proceso histórico interrumpido en el nuevo estado de naturaleza, cuando los hombres avanzan hacia la corrupción conjunta, perspectiva final del segundo Discurso.

Ante esta crítica radical sólo cabe una solución extrema: Rousseau construye un modelo de sociedad ideal en *El contrato social*, que supone la restauración del estado de naturaleza en el estado social, la renaturalización de la historia por medio del artificio político. Puesto que los hombres perdieron la naturaleza y con ella toda su inocencia y espontaneidad, es necesario hacer de la cultura (que sustituyó a la naturaleza) el punto de arranque para la construcción de un nuevo es-

¹³ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), prólogo al *Narcisse*, París, Gallimard, 1964, p. 969.

tado social que no pertenecerá ya a la historia, demasiado saturada de instituciones y relaciones corruptas, sino de su devenir, al tiempo borroso de la utopía, cuya fuerza radica precisamente en su mítica imprecisión. Así, la filosofía («les sciences et les arts») debe abandonar su ambigua función, entre especulativa y mundana, y adquirir una dimensión práctica que, unida a la política, transformaría la moral.

El paso de la sociedad viciada desde su origen a la sociedad perfecta no se explica; el contrato es una construcción teórica que tiene principalmente dos funciones: una dimensión normativa, en tanto que «ente de razón» que armoniza naturaleza y cultura, así como un modelo útil para juzgar la perversión actual, y una dimensión liberadora, puesto que a través de él la historia deja de ser sufrida (sentida como un camino jalonado de necesidades degradantes y azares funestos que conducen fatalmente al mal) para ser vivida como gozosa construcción común. *Se trata de que la colectividad cree una sociedad voluntariamente.* Si la sociedad del final del segundo Discurso era frágil por carecer de la ligazón voluntaria de las partes que constituyen el todo (pues los individuos habían llegado al contrato de dominación forzados por las circunstancias), la nueva sociedad debe superar esta carencia por un contrato de asociación al que se accediera no por temor u obligación, sino por voluntad y libertad de cada uno de los asociados. Pero esta disposición debe ser algo más que la espontaneidad colectiva de la «edad de oro», frágil y precaria, y basarse en el finalismo racional que entraña el estado político.

Este nuevo contrato no trata de controlar cuantitativamente el poder (según una perspectiva liberal), puesto que si el origen de éste es injusto, cabe suponer que interpretaría gratuitamente la ley, sino de cambiar su origen y fundamento jurídico de raíz. *El contrato social* es un tratado sobre la legitimidad del poder, planteado como algo voluntario y libre, poder capaz de unir la seguridad, perdida en el espacio social cuando la vida se convierte en una jungla de intereses en lucha, y la libertad, perdida en el espacio natural y jamás reencontrada. El problema es el siguiente:

«Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune les personnes et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant»¹⁴.

Todo va a tener en esta nueva comunidad una función: el individuo vive enteramente para la política, convertida ahora en moral y práctica vital en la que todos participan, cediendo su vida privada por completo a la esfera pública que les permite realizar su destino común. La cláusula fundamental de este contrato es la negación conjunta de la libertad de cada uno, pero como la nueva sociedad es una construcción radicalmente humana (es decir, no determinada por la historia) y colectiva (no enajenada por los poderosos), esta *libertad paradójica*, que consiste en la anulación del individuo y su prestación total al Estado como «persona pública», se vive como acto voluntario, como máxima afirmación de una persona-

¹⁴ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.* (v. II), *Le Contrat social*, París, Seuil, 1971, p. 522.

lidad que ya no es propia, sino de todos, como demostración pública de solidaridad, como gesto total de autenticidad.

Pero además, esta entrega incondicional al espacio público conlleva la solución de la contradicción entre la conciencia privada y el ser social, disociación presente tanto en el estado de guerra primitivo como en la civilización actual.

Pero para la construcción de esta sociedad perfecta, libre y voluntaria, cimentada en el apoyo claro y unánime de la colectividad, en la «voluntad general», conjunto de los sujetos que han consentido en ser borrados para acceder al ámbito de la verdad y así salvar la historia del hombre, en un acto de suprema redención a través del Estado..., para esta construcción es necesario un profundo cambio semántico en las principales categorías, cuyo análisis esclarece bastante la trayectoria teórica de Rousseau.

Comencemos por la libertad: en el principio, cuando el hombre era un ser aislado y moralmente indiferente y primaba el instinto había «libertad negativa», es decir, no reconocida, definida o institucionalizada, no era preciso rotular la pura vivencia. Mucho tiempo después, en un espacio civilizado y competitivo, donde priman la razón y la astucia, existe la «libertad del ser privado», que será sustituida por la del ciudadano, la «libertad del ser público», que se caracteriza por una obediencia voluntaria a los límites de la ley, es la libertad paradójica del contrato social.

La ley, por su parte, no es el medio que los individuos interponen para protegerse del Estado (como dirán los liberales), sino el supremo criterio de justicia en la comunidad. Y ello porque el Estado tampoco es un medio de defensa contra los abusos de los individuos o del propio Estado, sino un fin en sí mismo, en cuanto que realización colectiva del bien en la historia.

También la moral cambia su sentido: de la amoralidad del hombre en soledad, independiente para pensar y actuar, de esta «moralidad negativa» por innecesaria en una vida no conflictiva, se pasa a la moralidad pública de un individuo-masa que obedece a la ley, imbuida ahora de un «pathos» moral que le quita su carácter de coacción externa.

Por último está la desigualdad, que tiene en los dos Discursos un sentido económico, político o social y cuyo origen se encuentra en el acceso diferencial a la propiedad privada, al poder político o al reconocimiento de la colectividad, respectivamente. Por el contrario, en *El contrato social* la desigualdad es sólo política y tendría lugar si los hombres no estuvieran igualmente favorecidos por el Estado (o sometidos a él); por la misma razón, la igualdad, antes derecho natural fundamental, se convierte ahora en noción relativa, nivelación de la desigualdad, concepción del Estado benefactor.

Pero, sin duda, la noción sobre la que se opera una transformación más compleja es la de la opinión pública. Este aspecto de la obra rousseauiana está poco explorado; el tema de la voz de la comunidad, de su participación es, sin embargo, tan importante como pueda serlo el de la formación de la voluntad general, el del gobierno o el de la propia formulación del contrato, pues clarifica bastante la opinión de Rousseau sobre la contribución real del pueblo en su sistema democrático. Así, el análisis de este tema puede ayudar a dilucidar algunas contradic-

ciones que se le achacan, sobre todo desde la perspectiva liberal, que le tachará una y otra vez de totalitario.

Esta sociedad perfecta, vivida libremente y construida voluntariamente, debe suponer implícitamente una verdadera participación, una actuación directa e inmediata de los individuos sobre los mecanismos políticos. El tema es crucial: la opinión pública tiene que ser auténticamente democrática (ha de refrendar el poder soberano de la voluntad general, por lo que se superaría la injusticia originaria de un gobierno que nació del abuso) y colectiva (ser la voz del pueblo en el ejercicio mismo de su comunicación, para rebasar la opinión minoritaria de los círculos ilustrados, propia de la civilización degenerada). Sólo así se demostraría que la cultura, que en el caso de *El contrato social* reviste la forma de artificio político, ha sido capaz de sustituir a la naturaleza. El tema de la opinión pública puede servir como verificación tanto para determinar si la vía del contrato permite recuperar la transparencia como para constatar que, a pesar de las buenas intenciones de los planteamientos teóricos, la opacidad vuelve en los medios, es decir, en el mecanismo inherente a la práctica política.

De este modo seguiremos la hipótesis de Habermas (*op. cit.*), que «descubre» que la opinión a la que Rousseau se refiere en *El contrato social* no tiene nada de pública, sino todo lo contrario, lo que no deja de ser, por lo menos, sorprendente, si se tiene en cuenta que está hablando no de un Estado burgués, sino de un Estado que pretende ser un nuevo y definitivo modelo de democracia, y en el que el sujeto se conforma por su plena participación. Así, cabe preguntarse: ¿Dónde queda este sujeto que ha entregado al ser público su personalidad, su libertad, su moral y se ha tachado a sí mismo en aras de una comunidad que siente como profundamente suya en tanto que conjunto de voces, dónde queda si su juicio, su criterio, su sentir tampoco van a ser suyos?

Trataremos de rastrar la argumentación de Rousseau hasta desvelar el sentido de la opinión pública que se deduce (porque el tema no está explícitamente tratado) de *El contrato social*. Este contrato va a basarse en una noción fundamental, la voluntad general, argucia que mediará al hombre natural perdido y al hombre social corrompido; por medio de ella las voluntades de los individuos aislados desaparecen y se integran en una voluntad común. *El contrato social* implica una cesión (de propiedad y existencia) sin reservas, el individuo privado (el «hombre») se funde en el público, se hace «ciudadano». En *El contrato social* la voluntad general está indisolublemente unida a la opinión pública que sería, en principio, espontánea e irreflexiva, a la vez que autodeterminación democrática del público (en el sentido más amplio de la palabra, del público en su conjunto). Pero analizando este texto se ve que Rousseau desea en realidad un sistema político que niegue la opinión pública.

El problema de la opinión pública se relaciona directamente con el tema del poder: el reino de la esfera pública debería significar el ámbito donde se desvanece toda dominación y donde el mismo poder se transforma en tema de continua discusión:

«Celles-ci (les discussions) doivent opérer la transposition de la "voluntas" en une "ratio" qui, résultant de la concurrence, au sein du public, des

arguments privés, doit s'imposer comme un consensus à propos de ce qui représenterait la nécessité du point de vue de l'intérêt général»¹⁵.

Pero como se verá, las cosas no están tan claras: el poder ha sido transformado, en efecto, la soberanía es del pueblo, el gobierno es sólo su instrumento y el sufragio es universal; pero una vez operado el cambio sustancial, parece que la «Cité» rousseauiana no atiende a los mecanismos de cambio interno, de avance a la perfección de la democracia, sino que, eliminando la discusión pública y elevando la voluntad general al rango de un nuevo tirano, las posibilidades de innovación del sistema están bloqueadas.

Pero ¿cuál es la naturaleza de ese poder, cuál es su origen, a quién representa? Pues bien, una de las aportaciones más originales de Rousseau es definir el gobierno como originado por un acuerdo voluntario entre las partes, y no como un pacto de dominación, mal menor ante injusticias mayores, tal como lo ve Hobbes. Así, puesto que el gobierno no se instituye bajo un contrato férreo sino según una concesión que el pueblo hace para ser administrado, el «soberano» (el pueblo en su conjunto, reunido en su práctica democrática cotidiana) controla continuamente a ese gobierno. Por ello, la representación política¹⁶ aparece como consecuencia de la delegación de las tareas públicas que los ciudadanos, por cuestiones de eficacia, ceden a sus diputados. Estos representantes son sólo comisarios de la voluntad general, pero no sus sustitutos, y ello es fundamental para mantener viva la democracia; la representación se refiere sólo al poder ejecutivo, pero no al legislativo, ámbito exclusivo de la voluntad general, que se supone que encarna a la opinión popular.

Hasta aquí el sistema parece perfecto: voluntad general y opinión pública superponen sus funciones, armonizan sus intereses. Pero ¿qué sucede si la opinión no es tan general como la voluntad?¹⁷ ¿También «se le obligará a ser libre»?

El problema es complejo: ¿Es la sociedad del contrato un sistema totalitario en el que se anula incluso el juicio individual o, por el contrario, es un proyecto radicalmente revolucionario por la transformación que supone? ¿Hasta qué punto es lícito valorar una utopía, un sistema político recomendable «para los dioses, no para los hombres» (tal como Rousseau define la democracia), que implique una total identificación de intereses, una coincidencia casi mística de deseos? Si la utopía arrastra consigo una profunda transformación de la naturaleza humana y de todas sus categorías (libertad, moral, igualdad, etc.), ¿no será cuanto menos audaz cerrar el problema con una estrecha valoración sin atender a la pura literalidad del texto?

¹⁵ HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 93.

¹⁶ Para el tema de la representación política véase *Le Contrat social* en el capítulo «Des députés ou représentants» y aquellos que tratan sobre el Gobierno.

¹⁷ La voluntad general es una noción definida tautológicamente, de modo que no cabe modificación alguna sobre su formulación. Su pertinencia supone su adecuación funcional: no hay otra generalidad que la de la voluntad del pueblo soberano, ni otra voluntad que la de la comunidad. Por ser un axioma indiscutible y necesario dentro de *El contrato social*, me ha parecido más revelador el análisis de otro concepto que carece de la fuerza demostrativa de la voluntad general: la opinión pública.

El tratamiento del tema de la opinión pública no es directo y se hace preciso un rodeo. Si los liberales desechaban las costumbres por considerarlas un elemento irracional y no formalizable, Rousseau les otorga un papel central en la vida cotidiana de la comunidad; en el capítulo «División de las leyes» distingue, además de las leyes políticas, las civiles y las criminales, que ordenan lo público, y las costumbres y la opinión, las más importantes de todas porque, grabándose en el corazón de los hombres, fijan (o transforman) la moral y, por tanto, son la base de la constitución del Estado, la «llave de la bóveda social». Hay una estrecha relación entre opinión, costumbres y ley: parece que la opinión pública sería la manifestación de las costumbres; sin embargo, Rousseau invierte la relación, insistiendo en la opinión pública cuyo control por medio de la censura revierte en la purificación de las costumbres. Así, actuando sobre el juicio moral de los hombres (por medio de la manipulación del pensamiento o de su mera contención) se purifican las costumbres (que se mantendrán firmes si las leyes también lo son). A través de la censura, que actúa como correctivo de la opinión (siempre que la relación costumbres/leyes no se haya viciado), se fuerza a los individuos a desprivatizarse y convertirse de buen grado en «voluntad general»:

«Redressez les opinions des hommes et leurs moeurs s'épureront d'elles-mêmes (...). La censure maintient les moeurs en empêchant les opinions de se corrompre»¹⁸.

En el terreno de la práctica política la opinión, por suprimir las discusiones públicas, es en realidad «no-pública». En este punto, Rousseau no deja lugar a dudas; de un lado, la voluntad general se basa en un consenso de corazones más que de argumentos, y sólo es necesario tener «bon sens» para descubrir que la voluntad tiene siempre razón; de otro, la sociedad mejor gobernada será aquella en la que las leyes correspondan a la opinión de los hombres simples y buenos:

«Un Etat ainsi gouverné a besoin de très peu de lois; et, à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui»¹⁹.

Así, haciendo coincidir el pensamiento de cada individuo y su conducta con la voluntad general, por la vía de la absoluta prohibición de agrupar opiniones, de pensar y decidir colectivamente, el pensamiento de cada individuo, aislado en su impotencia, debe rendirse al Estado. En efecto, la voluntad general, reino de la libertad, implica unanimidad de las opiniones; por el contrario, las diferencias, los debates son contrarios a la unidad estatal, basada en la rectitud de la «opinión»:

¹⁸ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.*, p. 573.

¹⁹ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.*, p. 563.

«Plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante; mais les longs débats, les dissensions, les tumultes annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'Etat»²⁰.

La voluntad general supone la anulación del juicio individual, y no sólo eso, sino que la disensión respecto a la opinión pública es muestra, además de error, de egoísmo, puesto que moral y razón son inseparables dentro de la colectividad, donde se vive la libertad común.

Como se ha visto más arriba, la transformación de las categorías analíticas que le servían de hilo conductor de la crítica hacía prever un cambio de orientación considerable en cuanto a la solución de los problemas cruciales de la historia de la humanidad. Por ello, en *El contrato social*, Rousseau propone un espacio abstracto, artificial, en el que se obvian las contradicciones tanto a nivel individual como social y en el que ya no cabe la crítica, que será considerada como traición, puesto que se supone innecesaria en un Estado benefactor que ha sustituido la tutela de la naturaleza.

El tema de la opinión pública ya había sido ampliamente tratado en el *Discours sur les sciences et les arts*, en el que se criticaba la opinión del público culto corrompido por el lujo y el ocio el cual, separándose del resto de la sociedad, había creado su propio imperio ejerciendo despóticamente su sumo juicio. Este «público», compuesto de individuos privados, pretendía hacer uso de su razón, tiranizando a sus semejantes y ensalzando el engaño y la apariencia a categorías de verdad.

Cuando Rousseau vuelve a tocar el tema en *El contrato social* ya ha dejado atrás esa concepción: en la «Cité» no tendría sentido la existencia de un grupo minoritario de moral elitista; la comunidad precisa la equiescencia total de cada individuo, por eso la opinión pública es dominio total del Estado y de sus aparatos ideológicos (siendo el sufragio la mediación activa entre la voluntad del individuo y la voluntad general). De este modo, operada esta transformación abismal respecto a su obra anterior, Rousseau define esta opinión pública como el juicio de la masa sobre asuntos generales, del mismo modo que la voluntad general es la acción conjunta de la colectividad.

Así, la opinión pública tendría dos funciones principales:

1) Ser el árbitro moral de la sociedad a través de la censura. El tribunal censor es el declarador de la opinión del pueblo; esta opinión, ¿sería espontánea? Sólo en tanto que no se corrompe, porque «la censura mantiene las costumbres impidiendo que las opiniones se corrompan». En tanto que la censura es un juicio que se anticipa, previniéndolo, al del público, la opinión pública no es en modo alguno libre ni irreflexiva, características por las cuales era despreciada por los liberales, como elemento marginal a la vida social, puesto que no era formalizable; por el contrario, Rousseau la despoja de este carácter ingenuo al convertirla en medio de control en manos del Estado.

²⁰ ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.*, p. 564.

2) Formular la voluntad de la sociedad elaborando leyes a través del legislador. Esta figura desdibujada, entre mística y simbólica, se enfrenta con una opinión pública (que aunque soberana en su aspecto legislativo, del que a veces ni siquiera es portavoz, no tiene medios para expresarse), viéndose obligada a mantener una relación ambigua con la colectividad.

Cabe preguntarse, en fin, por qué, ya que no existe publicidad de palabra, Rousseau no habla de simple «opinión» en vez de «opinión pública», lo cual, aunque semánticamente es menos correcto (porque se supone que el sujeto de dicha opinión es plural), sería ideológicamente más coherente y despejaría ambigüedades. Es porque identifica la voluntad general, en tanto que cuerpo físico y místico («un seul corps, une seule volonté...») con la democracia directa griega en la que el pueblo, lo mismo que en *El contrato social*, no tenía más que un papel aclamador; nada más lejos de todo esto que el uso que de su razón hace el público ilustrado.

La opinión pública pierde así el carácter liberador y racional que tenía en los círculos dieciochescos (ver nota 6) y se convierte en aclamación constante de la voluntad general ante un Estado cuya perfección no se cuestiona. La crítica de los grupos se considera traición y crimen, la opinión pública es la propia voz del Estado que se caracteriza por su extensión en todas las esferas y se hace portavoz de una comunidad que ha logrado unir en una armonía absoluta política, moral y naturaleza, identificar hombre y ciudadano.

NOTAS