

La democracia sustractiva de Jean-Jacques Rousseau

Retrato de Jean-Jacques Rousseau (detalle modificado), grabado de artista desconocido, siglo XIX. Fuente: Meisleruke (sitio web).

FIGURAS REVISTA ACADÉMICA
DE INVESTIGACIÓN

ISSN 2683-2917

Vol. 6, núm. 1,

noviembre 2024 - febrero 2025

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2025.6.1>

[fesa.26832917e.2025.6.1](https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2025.6.1)



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional

Jean-Jacques Rousseau's Subtractive Democracy

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2025.6.1.371>

Recibido: 9 de mayo de 2024

Revisado: 19 de junio 2024

Aceptado: 6 de septiembre de 2024

 **Stéphane Vinolo**

Afiliación: Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ecuador

stephane_vinolo@hotmail.com

Resumen: La filosofía contractualista de Rousseau implica, por la misma forma del pacto, una concepción constructivista de la política. Los individuos pactan con el fin de formar un colectivo y porque piensan que les será beneficioso. Sin embargo, el autor muestra que este constructivismo se da según la modalidad paradójica de la resta, mucho más que de la suma. Para que el colectivo pueda formarse, es necesario que los individuos no se comuniquen y se ignoren unos a otros con el fin de que sus votaciones expresen sus intereses reales y no sus intereses parasitados por la presencia del otro o por la simple idea de su presencia.

Palabras clave: Democracia sustractiva, parásito, racionalidad, Jean-Jacques Rousseau, votación.

Abstract: Rousseau's contractualist philosophy implies, due to the very nature of the pact, a constructivist conception of politics. Individuals agree in order to form a collective and also because they believe it will be beneficial to them. Nevertheless, the author demonstrates that this constructivism occurs according to the paradoxical modality loss, rather than its contribution. For the collective to form, it is necessary for individuals to not communicate and ignore one another so that their votes reflect their real interests, rather than interests plagued by the presence of others or simply by the idea of their presence.

Keywords: Subtractive democracy, parasite, rationality, Jean-Jacques Rousseau, voting.

—

Introducción

Aunque los estudios contemporáneos distingan entre *contractualism* y *contractarianism* (Darwall 2003),¹ las filosofías contractualistas comparten como mínimo dos ideas. Primero, los seres humanos firman un pacto con el fin de salir de una situación precontractual que les parece insoportable; segundo, los individuos firman el pacto porque creen que les será individualmente beneficioso hacerlo. Las filosofías contractualistas presentan así una vertiente constructivista de la política (que se opone a una concepción naturalista y teológica de ésta) y una vertiente utilitarista. Esta doble caracterización tiene como consecuencia el presentarla de forma positiva, según la lógica de la suma. Y es así porque una pluralidad de decisiones se adiciona y porque los seres humanos saben que están pactando que el colectivo se puede crear.

Sin embargo, Rousseau permite mostrar no sólo que el colectivo humano no se construye según la lógica de la suma de los intereses sino según la lógica de su sustracción; para que el colectivo se establezca, los individuos deben paradójicamente actuar tal “como si” no supieran lo que hacen. Efectivamente, la violencia

¹ El *contractarianism*, que se extiende de Hobbes hasta David Gauthier, estipula que el pacto social se fundamenta sobre el cálculo racional de individuos que buscan maximizar sus intereses personales. Al contrario, el *contractualism*, que va de Rousseau a John Rawls, parte de una situación en la cual las personas buscan establecer relaciones justas entre individuos moralmente iguales.

en el estado de naturaleza de Rousseau proviene de dos factores diferentes: la razón y las pasiones.² Pero éstas no son violentas en sí mismas sino cuando son parasitadas por la idea de la presencia de un otro. Por este motivo, la política, para estabilizar a las colectividades humanas, tiene que hacer que los seres humanos se ignoren, o finjan ignorarse, para que sus intereses, lejos de sumarse, se anulen.

El origen racional del conflicto

La causa principal del conflicto en el estado de naturaleza es producto de la racionalidad. La voluntad constructivista de contratar no puede evitar una reflexión utilitarista según la cual cada individuo está dispuesto a comprometerse en el proceso contractual a la única condición que piense que de alguna manera le beneficiará hacerlo: “... procuraré unir siempre lo que permite el derecho con lo que dicta el interés, a fin de que no estén separadas la utilidad y la justicia” (Rousseau 2019, 3).

La situación de las relaciones humanas dentro del estado de naturaleza suele formalizarse utilizando las herramientas propuestas por la teoría de juegos en economía y, más concretamente, por el llamado problema del “dilema del prisionero”.³ Si los seres humanos, tal como los piensa la modernidad política fuesen capaces de cooperar racionalmente al margen de cualquier marco contractual, serían capaces de un orden espontáneo e inmanente.⁴ Al contrario, si la cooperación resulta irracional dadas las condiciones del estado de naturaleza, habrá que construir un contrato para establecer y mantener el orden.

El dilema del prisionero se presenta de la siguiente manera. Dos individuos son detenidos por la policía y se les acusa por un crimen colectivo, pero el juez les ofrece el siguiente trato. Al que acuse al otro sin ser acusado se le condenará a diez años de cárcel; el otro recibirá la pena de muerte. Si ninguno de los dos prisioneros

² No existe propiamente violencia en el estado de naturaleza en Rousseau. Sin embargo, después de que, debido a una catástrofe o una desviación del eje de la Tierra, los hombres se encontraron los unos con los otros, la violencia surgió. Así, cuando hablamos de estado de naturaleza, hablamos del momento en el cual los seres humanos permanecen en un estado pre-civil pero ya se encuentran los unos con los otros: “Quien deseó que el hombre fuese social tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. Por ese ligero movimiento, veo cambiar la faz de la Tierra y decidirse la vocación del género humano...” (Rousseau 2006, 31).

³ “Game theory is not about «playing» as usually understood. It is about conflict among rational but distrusting beings” (Poundstone 1992, 39).

⁴ “Pues si los hombres fueran capaces de gobernarse por sí mismos teniendo cada uno mando sobre sí, es decir, si pudieran vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza, no habría necesidad alguna de establecer una ciudad y un poder coercitivo con autoridad sobre todo.” (Hobbes 2000, 130).

denuncia al otro, la policía los liberará por falta de pruebas. Si los dos se denuncian mutuamente, ambos recibirán una condena de diez años. Por último, cada uno de los jugadores sabe que el mismo trato se ofrece al otro jugador; los dos jugadores no pueden comunicar entre ellos; finalmente, cada jugador prefiere la vida a la muerte. Se entiende el dilema. Los dos prisioneros harían bien en no delatarse mutuamente para maximizar sus ganancias. Pero, temiendo que el otro les denuncie, preferirán denunciarse mutuamente para minimizar sus pérdidas.

Por muy interesante que sea, este dilema no refleja exactamente la situación del estado de naturaleza en Rousseau, que está marcado por la igualdad entre los individuos: “En el estado de naturaleza hay una igualdad de hecho real e indestructible, porque es imposible en ese estado que la única diferencia de hombre a hombre sea bastante grande para volver a uno dependiente de otro.” (Rousseau 2007, 349). Por lo que, dado que nadie puede estar seguro de tener un poder objetivamente superior al del otro, entablar un combate supone algún tipo de riesgo para sí mismo, las ganancias se maximizan en la doble cooperación. Segundo, si hubiera un ataque, es mejor ser el único que tome la iniciativa de éste y, por tanto, ser el único que traicione la confianza del otro. Así, la doble cooperación es mejor que un ataque unilateral, que a su vez es mejor que permanecer inmóvil frente a un posible ataque.

Es fácil ver el dilema. En el estado de naturaleza, la cooperación es la estrategia más ventajosa a condición de que el otro también coopere, de lo contrario, la cooperación se convierte en la peor estrategia. El dilema proviene entonces del hecho que la racionalidad de las estrategias depende de la estrategia adoptada por el otro y que, por lo tanto, se trata de una racionalidad situada.

Esta relación fue utilizada por William Poundstone para modelizar la situación de la “caza del ciervo” analizada en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Rousseau 2005, 165). Los cazadores saben que se beneficiarían más si dejaran de cazar presas pequeñas en solitario y se unieran a un grupo que caza animales más grandes. Sin embargo, la cooperación es rentable únicamente si todos cooperan: “Si se trataba de capturar un ciervo, cada uno sentía perfectamente que debía para ello ocupar su puesto; pero si una liebre pasaba al alcance de uno de ellos, no se puede dudar que la perseguiría sin escrúpulos...” (Rousseau 2005, 165). En la caza del ciervo (Skyrms 2004), la racionalidad queda atrapada dentro de las decisiones que toman los demás, razón por la cual el conflicto surge como un efecto perverso e indeseado de la estructura cognitiva en la que se encuentran los individuos. Se trata de un efecto “perverso” porque los individuos son muy conscientes de que les convendría cooperar, y es un efecto “indeseado” porque están haciendo un cálculo racional para determinar qué estrategias seguir para maximizar sus ganancias.

Ahora bien, para predecir lo que hará el otro jugador, cada individuo debe tener una capacidad cognitiva singular. Debe ver la situación desde el punto de vista del otro, lo que, según Jean-Pierre Dupuy, podemos llamar la especularidad.⁵ Pero este fenómeno es doble. En primer lugar, existe una “reflexión cruzada: donde cada uno se representa la representación que los otros tienen de algo”.⁶ En segundo lugar, existe la “relación que puede llamarse 'especular', donde cada persona se representa la representación que los demás tienen de uno mismo”.⁷ El problema es que estas dos relaciones son inseparables. En la caza del ciervo, uno intenta ponerse en la posición del otro para prever cómo va a jugar, pero el otro hace lo mismo, lo que los lanza en una situación de verdadero “conocimiento público” (*Common knowledge*) tal y como lo desarrolla David Lewis en *Convention* (Lewis 1969). A diferencia del conocimiento compartido (que significa que A y B saben que X), el conocimiento público significa que A y B saben que X, pero también que saben que el otro lo sabe.

El “conocimiento público” modifica las decisiones de los individuos al modificar el marco dentro del cual opera la racionalidad. Si se sabe que la otra persona va a cooperar, se tiene un interés racional en hacer lo mismo (conocimiento compartido). Pero si no sólo se sabe que la otra persona va a cooperar, sino que también ella sabe que se sabe que va a cooperar, de repente, se hace racional para ella no hacerlo. Pero este razonamiento continúa *ad infinitum* porque, de repente, sabiendo que ella sabe que uno va a cooperar, también se puede cambiar repentinamente la decisión. Lo problemático, entonces, es el mimetismo cognitivo (Vinolo 2017). El conocimiento del conocimiento del otro, si se lleva a cabo por las dos partes implicadas, no puede detenerse en un determinado momento de la especularidad y, por tanto, hace que las decisiones racionales sean indecibles dado que cambian a cada movimiento de especularidad. El “conocimiento público” permite comprender cómo, paradójicamente, el saber, cuando se convierte en un metaconocimiento llevado a cabo por los dos individuos implicados en una situación de juego, no es una ayuda para la toma de decisiones sino, al contrario, un obstáculo para la misma.

Así pues, la racionalidad y el conocimiento son factores de violencia y un obstáculo para la aparición inmanente del orden en el pensamiento de Rousseau porque la decisión de cooperar requiere de la capacidad de prever lo que van a hacer los demás.

⁵ “... la capacité de l’esprit humain à se mettre à la place d’un autre et à «voir» le monde de son point de vue” (Dupuy 1992, 51).

⁶ “... réflexion croisée: ou chacun se représente la représentation que les autres ont de quelque chose” (Vullierme 1988, 147).

⁷ “... relation que l’on peut appeler 'spéculaire' où chacun se représente la représentation que les autres ont de lui-même” (Vullierme 1988, 147).

No obstante, este movimiento de previsión lleva a los individuos a exteriorizarse para poder evaluar la situación a la luz del conocimiento de los demás, lo que los lanza dentro de una situación de especularidad infinita que desemboca en una indecidibilidad lógica de la situación. Ante la indecidibilidad y la imposibilidad lógica de predecir la acción del otro, la racionalidad utilitarista deja paso a una racionalidad prudencial que dicta la necesidad de ataques preventivos, lo que se refleja en la crítica radical a la previsión que encontramos en Rousseau: “¡La previsión! La previsión que nos lleva constantemente más allá de nosotros y nos sitúa a menudo donde no llegaremos; esa es la verdadera fuente de todas nuestras miserias” (Rousseau 2007, 108).

El origen afectivo del conflicto

Pero la violencia no solo proviene de un exceso de conocimiento, también surge de un exceso de reconocimiento a través de las pasiones. El carácter violento de las pasiones es menos problemático que el argumento de la violencia racional, pero no menos complejo. ¿Acaso no podemos encontrar, en Rousseau, una pasión que promueva el respeto de nuestra propia vida y de la de nuestros semejantes? Ciertas páginas del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* apuntan en esta dirección: “Es, pues, bien cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, colabora a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau 2005, 152). Obrando a favor de la conservación de “toda” la especie, parece posible construir un orden social inmanente sobre la única piedad o compasión “*la pitié*”: “Si nuestras necesidades comunes nos unen por interés, nuestras miserias comunes nos unen por afección” (Rousseau 2007, 327). Al igual que para la racionalidad, existe un vínculo entre las pasiones y la auto-conservación: “Nuestras pasiones son los principales instrumentos de nuestra conservación...” (Rousseau 2007, 313). Sin embargo, ¿es suficiente esta positividad a nivel de la autoconservación individual para que la piedad sea igual de pacificadora a nivel del macrocosmos social?

La violencia interindividual es rara en el estado de naturaleza porque sólo puede darse en ocasiones muy escasas. El hombre natural puede ser violento únicamente si su supervivencia lo necesita: “... no hará daño jamás a otro hombre, ni incluso a ningún ser sensible excepto en el caso legítimo en que, encontrándose en juego su conservación, está obligado a preferirse a sí mismo” (Rousseau 2005, 115). Las consecuencias del amor de sí dependen entonces de la situación en la que se considere: “... sólo se vuelve bueno o malo por la aplicación que de él hagamos y las relaciones que le demos” (Rousseau 2007, 123-134).

Este carácter situacional de la violencia es la tesis defendida por Deleuze en su análisis de Rousseau: “... el hombre, tal y como podemos imaginarlo en estado de naturaleza, no puede ser malicioso, porque las condiciones objetivas que hacen posible la malicia humana y su ejercicio no existen en tal estado” (Deleuze 2005, 71). El estado de naturaleza es entonces un estado en el que el amor de sí no está en situación de violencia porque: “En el estado de naturaleza, el hombre se encuentra en relación con las cosas, no con otros hombres (salvo de manera fortuita)” (Deleuze 2005, 71). El carácter pacífico o bélico del amor de sí depende de la relación de los individuos con las cosas o con los hombres. El amor de sí no es en sí mismo conflictivo, porque en el estado de naturaleza “sus deseos (del hombre) no pasan de sus necesidades físicas” (Rousseau 2005, 134). Las necesidades están íntimamente ligadas con las cosas. Se suele pensar que la relación con las cosas es eminentemente conflictiva por la competencia que instaura. Sin embargo, esta relación es pacífica en Rousseau porque se piensa a la luz de la finitud de las necesidades que pueden ser satisfechas. Rousseau plantea entonces el amor de sí como una pasión no violenta a costa de contextualizarla y de pensarla en términos de necesidades que aíslan a las personas: “Uno de los temas constantes de Rousseau es que la necesidad no es un factor de agrupación: no solamente no reúne, sino que, al contrario, aísla” (Deleuze 2005, 71-72). De este modo, rara vez el amor de sí coloca a los individuos en condiciones que puedan hacerlos competir entre sí: “Los hombres, si se quiere, se atacaban al encontrarse, pero en aquel entonces raramente se encontraban” (Rousseau 2006, 28). El estado de naturaleza no favorece los encuentros entre individuos porque las personas están esencialmente aisladas, “dispersas”,⁸ diseminadas. La paz que parece aportar el amor de sí es, por tanto, mucho más una cuestión de situación relacional que de la estructura del amor.⁹ Por este motivo, el amor de sí no basta para pacificar el estado de naturaleza dado que en caso de encuentro entre seres humanos es inoperante.

Además, el amor de sí no establece una verdadera relación con el otro. Se trata de una pura relación entre el yo y el yo: “Este amor propio en sí o relativo a nosotros es bueno y útil, y, como *no tiene relación necesaria con los demás*, es a este respecto

⁸ “Pero el hombre salvaje, viviendo disperso entre los animales” (Rousseau 2005, 125).

⁹ “J’ai fait voir que l’unique passion qui naît avec l’homme, savoir l’amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu’elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe” (Rousseau 1969, 936).

naturalmente indiferente...” (Rousseau 2007, 123). Es una relación originaria entre el yo y el yo,¹⁰ razón por la cual es la matriz de todas las pasiones, dado que constituye la misma posibilidad del afecto del yo y define los márgenes de nuestra ipseidad patética: “La fuente de nuestras pasiones, el origen y el principio de todas las demás [...] es el amor de sí: una pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra, y de la que todas las demás no son en cierto modo más que modificaciones” (Rousseau 2007, 314). Así, el amor de sí no puede pacificar las relaciones interindividuales, no sólo porque es autorreferencial, sino también porque cuando sale de lo patético autorreferencial, la violencia y el desorden amenazan.

Sin embargo, la compasión (o la piedad) no padece de estas dos patologías relacionales. Nadie analizó las diferencias entre el amor de sí y la compasión de mejor manera que Derrida. La compasión “es la *primera derivación* del amor de sí” (Derrida 2008, 221). Ella contrarresta el amor de sí, lo limita y lo circunscribe: “Es, pues, bien cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor a sí mismo, colabora a la conservación mutua de toda la especie.” (Rousseau 2005, 152). La compasión permite entonces trazar la línea entre el amor de sí excesivo y el que, por el contrario, está templado.¹¹ Todo esto refuerza la idea de la compasión como obstáculo a la violencia en las relaciones interindividuales, y favorece la posibilidad de una autoorganización pasional de los individuos. Dos características de la compasión explican su carácter pacífico: es “natural” y es “universal”. La compasión es una “virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que ella antecede en él al uso de toda reflexión y tan natural que las mismas bestias nos dan a veces signos sensibles de ella” (Rousseau 2005, 148). Puesto que se extiende a lo largo de todo el reino animal, no sólo humano, y a veces incluso en el reino de los animales no-humanos, podemos apostar que se desempeñará igualmente bien en todos ellos.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau descubre “dos principios anteriores a la razón, de los cuales uno nos interesa sobremanera en nuestro bienestar y en la conservación de nosotros mismos, y el otro nos inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir todo ser sensible” (Rousseau 2005, 115). Este texto parece llevarnos explícitamente en la dirección de una lectura del carácter “natural” de la compasión, que no requiere del uso de la razón ni de la reflexión.

¹⁰ “... l’amour de soi chez Rousseau aura eu pour unique fonction de désigner l’*auto-affection du moi*, la passion exclusive et constitutive de son être-soi” (Audi 1997, 93).

¹¹ “La pitié, dans l’état de nature, n’est rien d’autre que la limitation imposée à l’instinct de conservation: elle empêche celui-ci de devenir exorbitant, le maintient dans ses bornes naturelles” (Goldschmidt 1983, 340).

Dado que la compasión permite sentir repugnancia al “ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible” es concebible un estado de paz entre los hombres.

A diferencia del amor de sí, la compasión siempre está ya inscrita en una relación de reconocimiento: “Así nace la piedad, el primer sentimiento relativo que afecta al corazón humano según el orden de la naturaleza” (Rousseau 2007, 329). Permite entonces pensar en una comunidad patética del sufrimiento, ya que la compasión no acerca a los hombres que no identificamos como padeciendo algún tipo de dolor: “De donde se sigue que nos vinculamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus pesares; porque en éstos captamos mucho mejor la identidad de nuestra naturaleza y las garantías de su apego hacia nosotros” (Rousseau 2007, 327). He aquí el límite de la compasión, que sólo puede unir a los hombres que sufren: “La imaginación nos pone en el lugar del miserable mucho más que en el del hombre feliz; sentimos que uno de esos estados nos afecta más de cerca que el otro” (Rousseau 2007, 327). Así pues, la comunidad que pone en juego la compasión no es la comunidad del género humano; es una comunidad limitada, mutilada, que deja fuera a los que no sufren.

Peor aún, el tipo de relación que establece la compasión es indirecto puesto que implica la imaginación y la distancia: “... la piedad permanecería eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego” (Rousseau 2006, 27). No se sufre directamente del sufrimiento de los demás, sino de la imagen que uno se hace de éste. El modo de sufrir del otro resulta siempre ajeno e inalcanzable; no se puede comunicar en una imagen, no puede representarse adecuadamente.¹² Por dos veces, entonces, la compasión rompe la relación con el otro en la medida en que no es una relación con todos los demás, pero también porque no es tanto una relación con ellos como con uno mismo. Así, ni el amor de sí ni la compasión permiten pensar en un colectivo autoorganizado, porque no producen una relación real.

Pero incluso cuando Rousseau considera las relaciones pasionales es para mostrar que son violentas. La compasión, por el desplazamiento del sujeto que implica, amenaza con desencadenar el amor propio. Cuando se mira a otra persona para sufrir con ella, uno se mira también a sí mismo desde este nuevo punto de vista y, por tanto, se ve tal como lo ven los demás, lo que abre el camino a la imagen social y al amor propio: “No se pueden confundir el amor propio y el amor a sí mismo, dos pasiones muy diferentes por su naturaleza y por sus efectos” (Rousseau 2005, 235). Ambos conceptos son amores autorreferenciales. Sin embargo, el amor propio es un amor de sí parasitado. El paso de las pasiones suaves, naturales, a las pasiones violentas,

¹² “L'épreuve immanente, constitutive de l'ipsité pathétique de l'(alter) ego, s'oppose structurellement à toute image qui la représenterait” (Audi 1997, 145).

sociales, se realiza a través de las desviaciones por una exterioridad, a través de la intrusión de causas “extranjeras”,¹³ mediante la aparición de un parásito que modifica el amor de sí al mismo tiempo que saca toda su fuerza de él.

El amor propio es un sentimiento relativo que implica la presencia del otro y sobre todo la de su mirada: “Cada cual comienza a contemplar los otros y a querer ser contemplado él mismo, con lo que la estima pública tiene un precio” (Rousseau 2005, 169). En el amor propio, las personas se ven como actores sobre el escenario mundial, bajo la mirada de sus semejantes, como “seres reconocidos”: “Ser y parecer llegaron a ser dos cosas de todo punto diferentes...” (Rousseau 2005, 176). Esta concepción teatral de la sociedad se manifiesta en las numerosas referencias que hace Rousseau a las máscaras que se colocan sobre los rostros de los hombres naturales, del mismo modo que el amor propio se coloca sobre los mecanismos del amor de sí y lo parasita: “El hombre del mundo está todo entero en su máscara” (Rousseau 2007, 340). El hombre ya no vive más que en la mirada que los demás tienen sobre su máscara, y el parecer se impone poco a poco al ser: “Lo que es no es nada, lo que parece es todo para él” (Rousseau 2007, 340).

Ahora bien, toda comparación abre la posibilidad de que la imagen que se tiene de uno mismo sea muy superior a la que los demás tienen de nosotros: “... el amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría serlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige también que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible” (Rousseau 2007, 315). La comparación no es neutra, conlleva el deseo de ser reconocido, y ser reconocido en virtud de la relatividad inherente al reconocimiento siempre supone ser reconocido más que los demás: “... mi Emilio hasta ahora sólo se ha mirado a sí mismo, la primera mirada que arroja sobre sus semejantes lo lleva a compararse con ellos, y el primer sentimiento que esta comparación excita en él es desear el primer puesto” (Rousseau 2007, 348-349). Al hacerlo, la comparación da lugar a un nuevo sentimiento, la envidia, que no es más que el negativo exacto de la compasión: “La envidia es amarga, porque el aspecto de un hombre feliz, lejos de colocar al envidioso en su lugar le proporciona el pesar de no estar en él. Parece que el uno (el miserable) no exime de los males que sufre el otro y el otro nos quita los bienes de que goza” (Rousseau 2007, 327). La envidia, a diferencia de la compasión, presenta un lugar en tanto que deseable e introduce el mimetismo de las acciones en lo que nos empuja a desear la posición del otro. Así pues, la violencia de las pasiones, de la compasión hasta la envidia, o del amor de sí al amor propio, tiene siempre una misma causa: la aparición

¹³ “En ese sentido todas [las pasiones], si se quiere, son naturales. Pero la mayoría de esas modificaciones tienen causas extrañas [*étrangères*] sin las cuales jamás se producirían...” (Rousseau 2007, 314).

del otro en el campo afectivo de la misma manera que en la racionalidad. Michel Serres tiene así razón de ver en la filosofía de Rousseau un pensamiento generalizado del parásito (Serres 1980, 211-218).

La política de la resta

La política de Rousseau se enfrenta, por tanto, a dos problemas: el del conocimiento en el ámbito de la racionalidad y el del reconocimiento en el ámbito de las pasiones. Con el fin de combatir estos dos obstáculos, Rousseau propone la paradoja del voto: un voto “por uno mismo” y un voto “para uno mismo”.

La primera de las características del voto es que se trata de un voto “por uno mismo”. A la hora de votar, cada ciudadano lo hace en total ignorancia de la colectividad y de los otros: “Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, y los ciudadanos pudieran permanecer sin ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena” (Rousseau 2019, 30). Paradójicamente, la buena deliberación es la solitaria en la que nadie debe verse influenciado por la presencia de otros, en la que nadie debe dejarse parasitar. Además, la falta de comunicación que plantea Rousseau no es únicamente una falta de comunicación real entre los individuos, debe extenderse a la presencia de la palabra del otro, así como a la misma idea de su presencia: “Conviene, pues, para obtener la expresión de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano opine según él sólo piensa” (Rousseau 2019, 31). Esta falta de transparencia fue claramente señalada por Habermas cuando nota que la política de Rousseau “excluye a la *Publicidad* de las discusiones en las que el público hace uso de Razon”,¹⁴ lo que resulta muy problemático si queremos defender que el contrato es un sistema que se realiza con total transparencia y en la plena consciencia que se está, colectivamente, construyendo algo. Si a la hora de votar, los ciudadanos no se pierden en las reflexiones que impone la especularidad infinita, sino que votan como si su elección no dependiera de lo que vayan a hacer los demás, votarían siempre por la estrategia de la cooperación, ya que lo único que racionalmente los llevaba a la violencia era la anticipación, el hecho de preguntarse ¿qué va a hacer el otro?

La segunda especificidad de la votación es que debe hacerse “para uno mismo”. Devolver la decisión a uno mismo debe entenderse como la creación de una relación

¹⁴ “... exclut la *Publicité* des discussions où le public fait usage de sa Raison” (Habermas 1978, 107). (La traducción es mía). La necesidad de la comunicación existe en Rousseau a la hora de denunciar ciertas leyes, pero no a la hora de crearlas ni de votar por éstas.

autorreferencial de intereses. Cuando se votan las leyes, sólo se debe tener en mente a los intereses individuales, sin pensar en los demás: “... no hay nadie que no piense en sí mismo al votar por todos” (Rousseau 2019, 32), tal como si el *todos* consistiera en la coexistencia de una multitud de relaciones autorreferenciales que se ignoran mutuamente. Se hubiera podido pensar que el concepto de voluntad general se construyera a raíz de un debate y de una confrontación entre las ideas de los ciudadanos, y que cada uno debería tener en cuenta a los intereses de los demás a la hora de votar. Ésta no es en absoluto la solución de Rousseau. La voluntad general no se construye en contra de los intereses particulares de los individuos, ni limitando a los intereses reales de los unos por los de los otros; la voluntad general no es la parte componible de los intereses individuales de cada uno. Al contrario, es la construcción del marco necesario para el surgimiento de los intereses reales de cada uno. La ley que expresa la voluntad general es una “voz celestial” que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública, y le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio, y a no estar en contradicción consigo mismo.¹⁵ La voluntad general, lejos de ser una construcción positiva basada en el conocimiento del carácter colectivo de la deliberación, no es más que un residuo matemático despojado de ciertos datos: es lo que queda cuando cada uno ya no piensa en el colectivo.

La voluntad expresada en las urnas es una suma del amor propio y del amor de sí de cada individuo.¹⁶ En un caso ideal, en el que los hombres hubieran podido romper con la especularidad a nivel individual, la voluntad expresada en el voto sería exactamente la que dicta el amor de sí. Es porque se sabe que se vota para un colectivo, que el amor propio está necesariamente desviado por la presencia de otros. El problema con la voluntad expresada es que, por un conocimiento especular de la situación colectiva, la voluntad expresada puede acabar representando mucho más lo que dicta el amor propio que el amor de sí. Con el fin de romper este mecanismo y de contrarrestar el peso del amor propio y de la especularidad, Rousseau propone dos mecanismos.

¹⁵ “... cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n’être pas en contradiction avec lui-même” (Rousseau 1964(3), 248).

¹⁶ El peligro de la voluntad realmente expresada por los individuos es que es una voluntad desviada, una vez más, parasitada. El amor de sí que se expresa en la voluntad está desviado por la presencia del otro y el nacimiento del amor propio. El concepto de desviación es un concepto esencial en toda la antropología y la filosofía de Rousseau. Basta con pensar que el primer encuentro entre individuos se debe etiológicamente a la desviación del eje terrestre y a la catástrofe climática y geológica que engendra: “Quien deseó que el hombre fuese social tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo” (Rousseau 2006, 31). Encontramos esta intuición de la gran importancia del concepto de desviación en el desvelamiento de una corriente materialista que siempre ha atravesado silenciosamente a toda la historia de la filosofía política, en una lectura dada por Louis Althusser.

La primera forma de aproximar lo más posible la voluntad expresada al vector del amor propio es minimizar el vector del amor propio dentro de la suma vectorial que determina el voto (amor de sí + amor propio). Esta es la solución que consiste en hacer todo lo posible para que los individuos sólo voten “por sí mismos”. Esta solución implica trabajar sobre uno mismo antes de votar y supone un trabajo psicológico de ignorancia de los otros, de concentración sobre sus intereses individuales. Sin embargo, se corre el riesgo de volver a caer en el mismo tipo de trampa de la especularidad: como no se sabe si los otros individuos jugarán al juego de la ignorancia, jugar sólo implica un riesgo que cada individuo debe asumir por sí mismo. ¿Cómo se puede estar seguro de que los demás ciudadanos no se han comunicado ya entre ellos y que, al hacerlo, no pueden confabular a la hora de aprobar leyes? Frente a esta dificultad, Rousseau propone una ignorancia mecánica que pueda jugar en la sombra de los individuos e independientemente de sus voluntades.

Se trata de contrarrestar el amor propio con un vector opuesto, mediante un mecanismo establecido por una suma vectorial que combinaría a una multitud de voluntades expresadas. Es a través de una confrontación¹⁷ entre las voluntades expresadas que vuelve a aparecer la dirección del amor de sí, por neutralización del amor propio.¹⁸ Esta segunda solución matemática es más sutil que la primera, ya que, por una parte, supone desde el principio la multitud de individuos implicados; por otra parte, no presupone una toma de conciencia a nivel individual de la necesidad de ignorar el colectivo en el mismo momento de crearlo dado que funciona de manera puramente matemática.

Para entender esto, es necesario especificar de qué manera Rousseau construye la voluntad general dentro del proceso de votación, o más precisamente cómo permite que se produzca. La voluntad general no debe confundirse con la voluntad de todos. La voluntad de todos refleja la yuxtaposición de los intereses particulares en un momento dado. La voluntad general que impregna el derecho es distinta: “Hay mucha

¹⁷ Por este motivo, hay que demultiplicar los votantes para que los vectores de sus amores propios se puedan anular y revelar la similitud de los amores de sí. Lo que se debe evitar, son los grupos, es decir personas que votan pensando en el interés de otros seres humanos: “... en el caso de que haya sociedades parciales, conviene multiplicar su número para prevenir la desigualdad” (Rousseau 2019, 31).

¹⁸ A menos que los individuos decidan formar coaliciones en pequeños números que puedan concentrar diferentes amores propios. Al hacerlo, estos ya no se anularán entre sí sino se unificarán en una misma dirección, lo que ya no se podría anular por los amores propios de los otros individuos: “... la loi, qui n’est que l’expression de la volonté générale, est bien le résultat de tous les particuliers combinés et balancés par leur multitude. Mais les intérêts de corps faisant un poids trop considérable romproient l’équilibre et ne doivent pas y entrer collectivement. Chaque individu doit avoir sa voix, nul corps quel qu’il soit n’en doit avoir une” (Rousseau 1964(2), 984).

diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo mira al interés común; la otra mira el interés privado, siendo la suma de voluntades particulares; pero quítense de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general” (Rousseau, 2019, 30).¹⁹ Así pues, es posible entender de qué manera Rousseau utiliza la mecánica del voto para sacar a la luz la voluntad general a partir de la confrontación de lo que los individuos creen que son sus voluntades e intereses particulares. Inicialmente, la única materia prima que se tiene es la totalidad de las voluntades expresadas, lo que Rousseau llama la “suma de voluntades particulares” (Rousseau 2019, 30). Sin embargo, como las voluntades particulares son una composición entre la dirección que indica el amor de sí de cada uno de los individuos y la que indican sus amores propios, no deben entenderse como la voluntad general. Para que la voluntad general se manifieste, es necesario realizar una operación matemática de eliminación de los más y de los menos, es decir, hay que ver cuáles son los vectores del amor propio que se anulan entre sí para que sólo queden los vectores y las voluntades portadas por el amor de sí de cada uno de los ciudadanos: “... quítense de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general” (Rousseau 2019, 30). Así, el voto es un proceso de desparasitación de los intereses reales y de los amores de sí que se liberan de la idea de la presencia del otro. De esta manera, el voto permite que el colectivo, a pesar de ser un colectivo de seres humanos, se dirija en la dirección hacia la cual apuntan todos los amores de sí, si los consideramos de manera estrictamente individual: la paz y la cooperación.

Conclusión

La voluntad general, es decir, lo que expresarán *finalmente* las leyes no deja de ser lo restante de la confrontación entre todas las voluntades expresadas,²⁰ lo que plantea el problema del concepto de “construcción voluntaria” del vínculo social, ya que lo

¹⁹ La nota de Rousseau en el texto francés es particularmente precisa: “... l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avoit point d'intérêts différens, à peine sentiroit-on l'intérêt commun qui ne trouveroit jamais d'obstacle: tout iroit de lui-même, et la politique cesseroit d'être un art” (Rousseau 1964(1), 371).

²⁰ Probablemente deberíamos encontrar aquí la diferencia fundamental entre la política contractual de Hobbes y de Rousseau con la de Spinoza. La matematización de la política es innegable en Spinoza, debemos seguir a Charles Ramond en el hecho que esta matematización encuentra sus raíces en la determinación cuantitativa de las cosas singulares. Sin embargo, donde Spinoza piensa el colectivo como el resultado de una suma de potencias, Hobbes y Rousseau lo piensan como lo restante de la confrontación de los individuos, es decir, como la consecuencia de una descomposición.

restante no se construye, sino que surge tras la deconstrucción de las voluntades expresadas; es lo que resiste a la eliminación. La diferencia entre una construcción por suma o por una resta es absolutamente esencial. En el caso de la sustracción, el orden ya está potencialmente ahí antes de los votos, así como en la resta $7 - 5 = 2$, el número 2 ya estaba presente, contenido en el número 7. La sustracción no lo creó, simplemente construyó las condiciones y el marco para favorecer y permitir su aparición. En la problemática del orden social, el encuentro entre los votos, al eliminar lo que representa el amor propio de cada uno de los individuos, sólo favorece las condiciones para el surgimiento de la paz al sacar a la luz los amores de sí que ya estaban contenidos (en los dos sentidos de la palabra, en tanto que lo habita y en tanto que lo obstaculiza) en los deseos efectivamente expresados.

Así, Rousseau construye el colectivo en contra de su conocimiento, en contra de su forma interrelacional, ya que el artefacto matemático que se pone en marcha en el momento de la votación no es una construcción colectiva que surge de un debate, de una comunicación o de una negociación; al contrario, consiste en poner todo en marcha para garantizar que todo sucederá tal “como si” los ciudadanos no estuvieran intentando construir una entidad colectiva. Lo único que se elimina de la voluntad expresada es lo interrelacional, la presencia de los otros, la especularidad del colectivo. El voto, paradójicamente, permite eliminar el carácter relacional del colectivo. De esta manera, el colectivo está formado por una multitud de voluntades expresadas que se deben depurar de la consciencia de la presencia del otro con el fin de que surjan los intereses reales de cada uno. Los votos se deben reunir para que, matemática y mecánicamente, se anulen los unos a los otros, dejando únicamente como voluntad expresada, el vector que representa el amor de sí que, por expresar el interés real de cada individuo, nos conduce a la cooperación y a la paz.

Referencias

- Althusser, Louis. 1994. “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”. In *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome I, 539-579. Paris: Stock-Imec.
- Audi, Paul. 1997. *Rousseau, éthique et passion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Darwall, Stephen. 2003. *Contractualism / Contractarianism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Deleuze, Gilles. 2005. “Jean-Jacques Rousseau precursor de Kafka, de Céline y de Ponge.” En *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 2008. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Dupuy, Jean-Pierre. 1992. “Common Knowledge et sens commun.” In *Introduction aux sciences sociales, Logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ellipses.
- Goldschmidt, Victor. 1983. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin.
- Habermas, Jürgen. 1978. *L'Espace Public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.
- Hobbes, Thomas. 2000. *De Cive*. Madrid, Alianza editorial.

- Lenoir, Norbert. 2001. "La loi et les deux visages du citoyen chez Jean-Jacques Rousseau". *Philosophiques* 28, no. 2 (automne): 327-349. <https://doi.org/10.7202/005670ar>
- Lewis, David. 1969. *Convention, a philosophical study*. Boston: Harvard University Press.
- Poundstone, William. 1992. *Prisoner's Dilemma, John Von Neumann, game theory and the puzzle of the bomb*. New York: Anchor Book Edition.
- Ramond, Charles. 2005. "La loi du nombre (ou la démocratie comme «régime absolu»)." Dans Spinoza, *Œuvres complètes, Tome V, Traité Politique*, 7-43. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1964(1). "Du contrat social." Dans *Œuvres Complètes III*, 347-470. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1964(2). "Considérations sur le gouvernement de Pologne." Dans *Œuvres Complètes III*, 951-1041. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1964(3). "Discours sur l'économie politique." Dans *Œuvres Complètes III*, 239-278. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1969. "Lettre à Christophe de Beaumont." Dans *Œuvres Complètes VI*, 925-1007. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2005. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2006. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: FCE.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2007. *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza editorial.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2019. *El contrato social*. México: Lectorum.
- Serres, Michel. 1980. *Le parasite*. Paris: Grasset.
- Skyrms, Brin. 2004. *The stag hunt and the evolution of social structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vinolo, Stéphane. 2017. *Connaissance et reconnaissance chez Hobbes et Rousseau*. Paris: L'Harmattan. Dans *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, édition par Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, René Sève, 147-157. Paris: Seuil.
- Vullierme, Jean-Louis. 1988. "Spéculation morale et spécularité anthropologique." Dans *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, édition par Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy, René Sève, 147-157. Paris: Seuil.