

# Relaciones individuo-estado y representación en las teorías del contrato social

Óscar Cuéllar<sup>1</sup>  
Ernesto Navarro<sup>2</sup>

## Resumen

*En este trabajo analizamos el tema de las relaciones entre los individuos y el Estado en la teoría del contrato social, enfatizando la idea de representación. Primero presentamos el problema teórico, es decir, cómo construir un ente colectivo a partir de pactos entre individuos. Luego exponemos las soluciones propuestas sobre las relaciones de los individuos con el todo: representación como “autorización”, (Hobbes), como “fideicomiso” (Locke) y negación de la legitimidad de la representación, poniendo, en su lugar la idea de comisión o mandato (Rousseau). El trabajo concluye con algunas observaciones críticas.<sup>3</sup>*

**Palabras clave:** contrato social, individuo, Estado, representación, autorización, fideicomiso, mandato, Hobbes, Locke, Rousseau.

## Abstract

*This paper analyzes the issue of relations between individuals and the state in the social contract theory, emphasizing the idea of representation. We first present the theoretical problem, namely, how to build a collective from agreements between individuals. Then we present the proposed solutions on the relationship of the individual to the whole: representation as “authorization” (Hobbes), and “trust” (Locke) and denial of the legitimacy of representation, putting in place the idea of commission or mandate (Rousseau). The paper concludes with some critical comments.*

**Keyword:** social contract, individual, state, representation, authorization, trust, mandate, Hobbes, Locke, Rousseau.

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México. oscarcuellar00@yahoo.com

<sup>2</sup> Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México. ernest43@yahoo.com

<sup>3</sup> El trabajo corresponde a actividades desarrolladas en el seno del proyecto Laboratorio de Investigación social, LIS, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-A, apoyado por PROMEP y el proyecto Mercado de trabajo y flexibilidad laboral, registrado en la DCS UAM-A, con el número 722.

## Introducción

El tema de la representación política es parte substantiva de la teoría de la democracia y las elecciones limpias se consideran como *conditio sine qua non* a la vez que como un símbolo de la democracia. Sin embargo, esto no dice mucho acerca de qué se entiende por representación política, en general ni por representación democrática en particular. Yendo a los extremos, puede decirse que mientras que para algunos los representantes tienen el deber de dar cuenta de los intereses y opiniones de quienes los eligieron, para otros más bien se elige representantes para que ellos decidan qué debe hacerse. Si los primeros ven a los representantes como comisionados, los últimos tienden a verlos como dirigentes. Este es uno de los problemas centrales de la teoría democrática, que subyace a las discusiones acerca de si la democracia debe concebirse de modo “instrumental” o “substantivo”, es decir, sólo como un instrumento para elegir a quienes han de tomar las decisiones de alcance general o si, además debe incluirse en su concepto la idea de los fines a los cuales los representantes y la democracia en general deben dedicarse y de los controles que para ello deben existir.

¿Cuáles son los orígenes de estas concepciones en disputa?; y en particular, ¿cómo se plantearon la cuestión de la representación los teóricos del contrato social? En este trabajo nos proponemos responder a esta pregunta, examinando los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau sobre las relaciones individuo-Estado y el papel de la representación. Nuestra perspectiva analítica se resume en dos enunciados: (a) que el problema de la representación política sólo puede entenderse a partir de la manera como estos autores identificaron y definieron el problema más profundo subyacente, a saber, el de cómo concebir las relaciones entre la totalidad constituida por el “cuerpo político” o Estado y sus miembros individuales; (b) que ello supuso definir y establecer otros conceptos, a partir de los cuales el de representación adquiere en cada autor su sentido específico. Estos conceptos no son necesariamente los mismos y, aún en el caso de que se empleen iguales términos, su significado puede variar, dependiendo de qué otros conceptos se elaboraron (o supusieron) como parte del proceso de identificación y definición del problema que tenían entre manos.

La exposición parte planteando el problema de la relación entre los individuos y el colectivo. Sigue reseñando los sentidos de la representación en los autores escogidos: como autorización (o “imputación”: Hobbes), como fideicomiso (Locke) y rechazo de la representación para colocar en su lugar la idea de comisión (Rousseau). En las secciones siguientes examinamos críticamente estas soluciones para terminar con algunas observaciones sobre la vigencia del tema hoy.

### Antecedentes: de los individuos al Estado.

En la literatura especializada existe consenso, primero, en que la teoría del contrato puede verse como un esfuerzo por entender la naturaleza del poder político a la vez que por legitimar racionalmente la obligación política, es decir, el derecho a mandar y el deber de obedecer; segundo, que ella lo hace fundamentando la obligación política en el consentimiento de los súbditos, con lo que la legitimidad política viene a ser una función de la voluntad de éstos (cf. Riley, 1999; Abellán, 1990. Para una visión de contexto, ver Sommerville, 1992). Pero este intento tiene sus dificultades. Una es que la teoría del contrato trata con

conceptos que se refieren a cosas que se ubican en diferentes niveles de realidad como si fuesen homólogos. Así, el concepto de voluntad remite primero a personas físicas y sólo en segundo término, por un acto de imputación, a personas morales, a instituciones. El concepto de legitimidad en cambio, refiere a algo distinto que un individuo: se dice que una norma es legítima, que una autoridad lo es o que las órdenes emanadas de una autoridad reconocida lo son, pero no que un hombre lo es. Este término se usa para caracterizar una propiedad de una cosa (norma, institución, persona moral) y sólo secundariamente para referirse a las acciones de alguna persona y entonces, sólo si esta actúa de acuerdo con los lineamientos de una norma.

El problema que se planteó la teoría del contrato se vincula con la cuestión de cómo pensar las relaciones entre ciertas características o facultades de los *individuos* y las propiedades de ciertas clases de *cosas imaginarias* (personas morales, instituciones o normas), que pueden verse como productos de las *relaciones* entre los hombres. Es claro que si éstos son entidades materiales discretas que poseen ciertas facultades o capacidades, las cosas de las cuales se predica el atributo de la legitimidad no sólo carecen de corporeidad material sino que, además, la que pueden poseer es siempre el resultado de una imputación. Es en este terreno que surge y adquiere relieve la idea de representación.

Esto plantea la cuestión, crucial para los filósofos del contrato, de cómo concebir y dar cuenta de la existencia del Estado, es decir, de un ente imaginario, carente de materialidad natural o biológica, pero que es pensado como si la tuviese, *como si fuese un hombre*. Quien ofreció las bases para pensar el problema fue Hobbes, cuya influencia puede rastrearse incluso hasta hoy. La clase de cosas que resultan importantes para la teoría del contrato son personas morales, que en el lenguaje de Hobbes son concebidas como cuerpos ficticios o imaginarios. El prototipo de esta clase de personas es el Estado, que este autor llama "*hombre artificial*" o "*cuerpo político*", para destacar tanto la peculiaridad de su existencia como su supuesta (o predicada) analogía con el cuerpo humano (Cuéllar, 1995).

El hecho de concebir al Estado por analogía con el ser humano no es nuevo: se encuentra en Platón, en San Agustín, en Francisco Suárez. Estos autores también supusieron que el todo social (*polis*, cuerpo místico, comunidad) puede verse como análogo del ser humano, pero lo pensaron como un ente espiritual y no material. La diferencia que Hobbes establece radica en el hecho de que en lugar del alma coloca al cuerpo humano como término de comparación. Él ve al hombre principalmente como un cuerpo material, quedando lo espiritual como un derivado de su constitución psico-física. Esta idea queda nítidamente expresada en su aserto de que "sólo lo que tiene cuerpo existe".

Dijimos que en el esfuerzo por dar cuenta del problema que se planteaban, los teóricos del contrato se vieron también obligados a idear conceptos específicos, que no necesariamente son los mismos en cada uno de ellos. En Hobbes (1980), éstos son los de cuerpo, multitud y asociación (o unión) y luego, los de gobierno, Estado y representante. En Locke (1992), más bien son los de estado de naturaleza, estado de guerra y sociedad civil, seguidos por los de comunidad y gobierno. Por último, para Rousseau (1986) los conceptos son los de unión, república (cuerpo político) y pueblo. Tanto los términos colaterales que emplean como el significado que les atribuyen tienen un papel que jugar

en la determinación de sus planteamientos sobre la relación entre individuos y Estado y, por consiguiente, respecto de la idea de representación. Así, se puede sostener que se trata de teorías diferentes jugando dentro de un común campo temático relativamente bien definido, cuyos ejes semánticos definen la manera como se ven las relaciones entre el todo (el “cuerpo político” o Estado) y las partes (en principio, los hombres, caracterizados como súbditos y/o ciudadanos). Pasemos a examinar sus propuestas.

### Asociación, autorización y representación

A diferencia de lo que plantea en otros escritos, en el *Leviatán* Hobbes teoriza partiendo de la distinción entre *multitud* y *asociación* (sociedad) (Bolívar y Cuéllar, 2005; Cuéllar y Bolívar, 2001. Ver, asimismo, Bobbio, 1992; Crans-ton & Peters, 1972). La multitud es el opuesto de la sociedad y se distingue de ésta en varios aspectos: (a) multitud remite a “muchos” individuos, cada uno de los cuales persigue sus propios intereses (su felicidad) usando su razón y su experiencia y sin tomar en cuenta a los demás (cuando menos, no de manera sistemática). Hablar de multitud tiene el propósito de indicar que un conjunto de hombres no constituyen una unidad, sino tan sólo una pluralidad sin cohesión; (b) lo único que permite vincular a esos individuos es el hecho de que tienen la misma *naturaleza*. Además (c), Hobbes supone que del desarrollo de sus acciones en un espacio finito, resultan *interacciones* eventuales, o en todo caso, no ordenadas entre ellos (guerra de todos contra todos).

Por el contrario, el concepto de *asociación* (a) refiere a una *unión*, es decir, a hombres que mediante un pacto se han unido en *una* persona moral distinta de cada uno de ellos; (b) la persona moral de la unión (la asociación) no tiene cuerpo, pero existe gracias a que tiene un representante que si lo tiene (puede ser un individuo o una “asamblea”), y que también representa a quienes han pactado; (c) la asociación tiene un *orden* que regula las relaciones entre los miembros de la unión y cuenta con una *garantía* para el caso de incumplimiento del orden. Esta garantía es el gobierno—es decir, el representante—, a quien los autores de la persona moral de la unión han autorizado a usar la fuerza para su defensa y preservación.

En la hipótesis más conocida —la del Estado por institución—, la asociación es creada por los hombres mediante un pacto de todos con todos. El propósito del pacto es establecer “un poder común” que “dirija las acciones de todos hacia el beneficio colectivo”, controlando sus “particulares juicios y apetitos” (Hobbes, 1980: pág. 140). Instituir un poder común implica establecer

“una unidad real de todos en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*” (Hobbes, 1980: 141, cursivas en el original).

Así, “una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que esta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular.

Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*, y es el representante quien sustenta la persona” (Hobbes, 1980: 135)

A continuación, Hobbes define el Estado como:

*“una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo”* (Hobbes, 1980: 141, cursivas en el original).

La figura del representante es crucial: sin ella, el hombre artificial del Estado no puede existir. “El Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer alguna cosa sino mediante su representante (es decir, por el soberano)” (Hobbes, 1980:218). El representante es también y al mismo tiempo, el soberano y el gobernante. Además, si “todos los hombres dan a su representante común autorización... ilimitada”, el representante se hace “dueño de todas las acciones” de sus representados (Hobbes, 1980: 135; ver Pitkin, 1986).

En resumen: la cuestión que se plantea Hobbes es la de cómo dar existencia (corpórea) al cuerpo que los hombres han imaginado, al cuerpo artificial, cuando antes ha afirmado que sólo lo que tiene cuerpo (material, real) existe. Su respuesta es que el cuerpo ficticio llega a tener existencia (es decir, cuerpo real), cuando los hombres que crean la asociación le nombran un representante que sí tiene cuerpo –y que es también, el representante de cada uno de los que han pactado. Así, la asociación existe desde que tiene un gobernante o un dirigente que la “representa”. Hay que tener presente que imaginar al Estado *como si fuese un hombre* exige aceptar toda una serie de supuestos: (a) primero, exige suponer que el cuerpo político tiene voluntad y medios (poder) para actuar en procura de la satisfacción de sus deseos; (b) además, que la voluntad del representante es la voluntad del cuerpo político y (c) a la inversa, que los medios del cuerpo político son los medios del representante. Insistamos. Según esto, diríamos que en el planteamiento de Hobbes el representante “representa” (encarna) al cuerpo imaginario del Estado; que la voluntad del representante “representa” (es) la voluntad del cuerpo político y que los medios sumados de sus miembros –o sea, el poder del cuerpo político–, son el poder del representante.

El representante es la cabeza o, como dice Hobbes, el “alma” del cuerpo político. Por otra parte, una vez creado el “hombre artificial”, quienes lo crearon (sus autores), pasan a ser solamente miembros subordinados de aquel. En consecuencia, en todo lo que se relaciona con la acción del cuerpo político, no cuenta la voluntad de los miembros, sino tan sólo la de su representante.

Hay que insistir en que, según Hobbes, el representante lo es del “hombre artificial”, es decir, de una “cosa” (además de ser también el representante de cada uno de sus autores). El papel de los individuos se puede precisar:

(a) en un primer momento, los hombres, al pactar, no sólo pactan la unión, y con ella, la creación del hombre artificial, sino que también le nombran un

representante, de manera que por este acto el cuerpo imaginario “existe”. Tal como en el capítulo XVI del *Leviatán* lo dice Hobbes, esto quiere decir: (i) que los hombres son los *autores* del cuerpo imaginario; (ii) que éste es algo distinto de sus creadores -es una cosa-; y (iii) que el representante representa al cuerpo imaginario, al hombre artificial, así como también a sus autores.

(b) En un segundo momento, cuando el “hombre artificial” existe, sus autores se ven reducidos al papel de meros súbditos del cuerpo que han creado –es decir, se convierten en súbditos de su representante. Sería más apropiado decir que, una vez que han aceptado la ficción que han creado *como si fuese algo real*, la fuerza misma de la ficción los coloca en la situación subordinada de “miembros” del cuerpo, excluyendo su alma (su cabeza). Así, con el pacto y la creación del hombre artificial, de ser hombres libres, cada uno dirigente de su propio cuerpo y de su propia voluntad, pasan a ser miembros secundarios de un nuevo cuerpo, en principio solamente imaginario, pero instantáneamente convertido en algo “real” por obra y gracia de la representación.

### **Comunidad, sociedad y fideicomiso.**

Frente a las propuestas de Hobbes surgieron soluciones alternativas, de importancia para la manera como después se estructuraron las instituciones representativas. Ellas se asocian principalmente con Locke y Rousseau quienes, rechazando los “excesos” hobbesianos, formularon las bases de lo que más tarde habría de conocerse como “gobierno representativo” (Locke) y “república legítima” y democracia directa (Rousseau).

Locke parte con la hipótesis del estado de naturaleza y del orden que lo regula; sigue con la hipótesis sobre su deterioro y sustitución por un estado de guerra de todos contra todos; y termina con la superación de este último mediante el pacto de todos y el establecimiento de la sociedad civil o política.

Según Locke, el momento inicial -el estado de naturaleza-tiene un orden, y se norma por “la razón natural”. Es un estado de “igualdad, en que todo poder y jurisdicción son recíprocos”, así como de “perfecta libertad, para que uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno” (Locke, 1992: par. 4, pág. 36), que se caracteriza porque hay “paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (...) “sin un poder terrenal común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos” (Locke, 1992: par. 19, pág. 48). Este estado existe como obra del Creador, que nos da no sólo la vida, sino también su ley para reglar nuestras mutuas relaciones y, no menos importante, la razón para entenderla e interpretarla. Dios es nuestro creador y nuestro dueño. La ley reguladora es Su voluntad, que podemos llegar a conocer gracias al don de la razón natural, que Él nos ha otorgado. Esta ley nos impone derechos y obligaciones, que configuran un sistema jurídico bien articulado, que podríamos llamar *fideicomiso natural u original*(cf. Bolívar y Cuéllar, 2005).

Puesto que somos propiedad de Él, como depositarios de nuestro cuerpo y nuestra vida tenemos la obligación de mantenerla—es decir, de mantener nuestra vida, nuestra salud, nuestros miembros y nuestra libertad-. Esa obligación es el fundamento de nuestro derecho a la “*propiedad del (propio) cuerpo*” (valga

la redundancia) y a la obtención de aquellas cosas que nos permiten la vida. Poder ejercitar estos derechos constituye un requisito necesario para poder cumplir nuestra obligación con Dios. Además, puesto que la razón nos ordena reconocer a los demás como iguales a nosotros -todos hijos y criaturas de Dios, con los mismos derechos y obligaciones que los nuestros-, tenemos también la obligación de respetarlos. De esta manera, la ley natural se presenta como un completo sistema de derechos y obligaciones recíprocos. Es decir, como una sociedad natural (comunidad), completamente alejada de lo que Hobbes llamara “multitud”.

Locke es muy claro en establecer que las obligaciones para con los demás son secundarias en relación con las obligaciones que tenemos para con nosotros mismos: estas constituyen nuestro primer deber, nuestra vinculación directa y específica con el Creador, y son la fuente primera de nuestras responsabilidades para con Él. Por ello, son también el fundamento de la jerarquía de nuestros deberes. El cuidado de mi vida, de mi libertad y de mis propiedades es mi primera obligación para con Él, y ésta es el fundamento de mis derechos esenciales. Mis obligaciones con Dios son las mismas que tengo para conmigo, a la vez que el fundamento de mis derechos, que son la contracara de las obligaciones que los demás tienen conmigo. Esto determina la jerarquía de mis prioridades: primero está mi vida, mi libertad y mi propiedad y sólo después, en caso de que las mías no peligran, están la vida, la libertad y las propiedades de los demás (Bolívar y Cuéllar, 2005).

Puesto en términos jurídicos, esto significa que somos *fiduciarios* de nuestro cuerpo y del mantenimiento de los atributos que se enlazan con él (libertad, trabajo y propiedad). Por cierto, el fideicomitente de quien dependen estos derechos es Dios, nuestro Dueño y Creador.

El deterioro del estado de naturaleza es una tendencia natural (sea por el cambio en la relación tierra-población, por la invención del dinero, por las diferencias en el ejercicio de nuestra responsabilidad y empeño en desarrollar y usar correctamente el don de la razón o por alguna combinación) y da lugar a un estado que Locke llama “de guerra”. Este se caracteriza por la falta de reconocimiento y de respeto a la ley natural y por la consiguiente inseguridad que a todos afecta en cuanto a la integridad del cuerpo, de la libertad y de la propiedad. Este es un estado de “enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción”, que surge cuando alguien muestra una “intención declarada de usar la fuerza sobre la persona de otro allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir” (Locke, 1992: par. 19, pág. 48-49).

Pero los hombres son naturalmente racionales y aprenden por la experiencia. Como resultado de ello, acuerdan establecer un Estado que sume y centralice el poder de todos y un orden que defina y especifique los derechos y obligaciones de cada cual (Locke, 1992: par. 21, pág. 50 y par. 211, pág. 206). Así se pasa del estado de guerra al de sociedad (sociedad civil o política). Este se diferencia del original estado de naturaleza por la concentración del poder de la comunidad en sus representantes (el gobierno) y la existencia de un orden que regula las relaciones entre los miembros, incluyendo las relaciones entre gobernantes y gobernados (representantes y representados).

Nótese la semejanza entre la estructura de normas que rige las relaciones de los hombres en el estado de naturaleza y en el estado de sociedad civil. En el primer caso, estamos frente a la figura del *fideicomiso "natural"*, mientras que en el segundo se trata de un *fideicomiso "político o civil"*. Resumamos.

\*. En el *fideicomiso natural*, el fideicomitente es Dios, nuestro amo y propietario, mientras que nosotros somos los fideicomisarios. El objeto del fideicomiso es nuestro cuerpo (mantener la vida, la libertad y las propiedades que resultan de su uso y cuidado). La figura del fideicomiso establece tanto derechos como obligaciones, que constituyen un sistema. En la medida en que seamos capaces de cumplir correctamente con nuestras obligaciones, podremos disfrutar ampliamente de nuestros derechos. Pero esto depende no sólo de nosotros, sino también de los otros, así como de circunstancias externas, que no se podrían imputar a nadie en particular (crecimiento de la población, invención del dinero, diferencias en el desarrollo de la capacidad racional). El fracaso de este sistema es el que da lugar, primero, a la guerra y después, merced al papel y ejercicio de la razón, a la sociedad civil.

\*. El establecimiento del gobierno -y con él, de la sociedad civil- asume también la forma de un fideicomiso (*fideicomiso político o civil*). Sólo que ahora los fideicomitentes son los hombres que han pactado y el fideicomisario, el gobierno. El objeto del fideicomiso es el mantenimiento de la vida, las libertades y las propiedades de los fideicomitentes. Como antes, el fideicomiso supone derechos y obligaciones, de quienes toman los papeles de fideicomitentes y fideicomisarios, como de todos los partícipes (considerados todos como fideicomitentes con derechos y obligaciones iguales y recíprocas en su relación con Dios).

\*. El fideicomiso político o civil es vicario del fideicomiso natural: el fundamento último del derecho que el gobierno tiene de exigir el cumplimiento de la ley radica en el hecho de que el poder que se le delega tiene su fuente y origen en el encargo que el Creador nos ha hecho de mantener nuestra vida, nuestro cuerpo y nuestra libertad, que finalmente, son de Su propiedad. Por la misma razón, recíprocamente, los fideicomitentes civiles tienen el derecho de exigir al gobierno el respeto al mandato que se les ha dado para la protección de sus vidas, libertades y propiedades.

En Locke, la sociedad civil o política surge del pacto de todos con todos, y lo que la caracteriza y define es el establecimiento de un orden normativo y de un gobierno. Esta tesis se asemeja a la de Hobbes en el hecho de que, además del pacto, tanto el orden como el gobierno vienen a ser sus condiciones de existencia. Pero hay diferencias:

(a) Locke presupone que incluso antes del pacto social, naturalmente los hombres existen en comunidad, es decir, que a diferencia de Hobbes, no acepta ninguna hipótesis relativa a la consideración del hombre tomado "universalmente" sin tomar en cuenta ni la sociedad ni el Estado. Para él, la comunidad natural tiene un orden (la ley natural), que en principio es evidente para todos y que se distingue de la "sociedad política", sólo en que carece de gobierno. Si la comunidad natural se rige por un fideicomiso natural generalizado, la sociedad civil agrega la garantía de un fideicomiso civil o político.

(b) El establecimiento de la sociedad civil no presupone la creación de algo nuevo (el “hombre artificial”), sino más bien el restablecimiento -o más propiamente, el “perfeccionamiento”- del orden y de la comunidad naturales. Se puede decir que éstos son incompletos o que sólo en potencia configuran un orden (civil) y que se actualizan o completan cuando se establece el gobierno; éste constituye la sociedad civil o política. Es importante notar que el gobierno se conforma por representantes en principio electos (Locke no indica cómo se eligen). Su existencia es necesaria para el establecimiento y funcionamiento de la sociedad civil, pero no de su existencia. No, al menos, en la forma en que lo es en el caso de Hobbes.

(c) El gobierno se conforma por hombres en todo iguales a los demás, lo que esencialmente significa seres razonables, que hacen uso de su razón en su comportamiento cotidiano y en la manera como interactúan y se relacionan con los demás. Lo único que los distingue es el hecho de que sobre sus hombros pesa la responsabilidad de resolver de buena fe los conflictos que puedan existir y de prevenir la comisión de nuevas infracciones. En esta tarea, se encargan de dictar la ley, que debe enmarcarse dentro de los ordenamientos de la ley natural (podría decirse que esto es “natural”, ya que por naturaleza estamos sujetos a la ley de Dios). El gobierno entonces, reúne en su seno tanto la función legislativa como la ejecutiva.

(d) Los miembros del gobierno son representantes de la comunidad existente y no, como en Hobbes, de un cuerpo ficticio creado por los hombres. Ciertamente, los hombres crean la sociedad civil, pero no de la nada, sino de su propia naturaleza y existencia, que supone la comunidad natural, y del “modelo” de relaciones que establece la ley de la razón (fideicomiso natural). Por consiguiente, no se requiere la figura del todo distinta de las partes a la manera de Hobbes; (i) esto significa que aunque el todo adquiere la forma de la sociedad civil gracias al establecimiento de un gobierno, se conforma y constituye de y por los individuos que pactan. El conjunto de éstos es la comunidad y no una figura abstracta, “ficticia”, cuya existencia pueda separarse físicamente de la existencia de sus miembros; (ii) como resultado de lo anterior, para Locke el gobierno no es el representante del todo pensado como algo distinto de esas partes sino, más bien, en cuanto concebido como la suma o agregación de las partes. En consecuencia (iii) los gobernantes representan a los miembros de la comunidad, tomados en conjunto.

(e) Finalmente, Locke se distingue de Hobbes en el hecho de que para él, la sociedad no deja de existir porque deje de existir el gobierno. Un gobierno que no cumple con sus obligaciones o que abusa de sus derechos se pone en estado de guerra con sus súbditos (los ciudadanos) y estos pueden rebelarse legítimamente contra él, y eventualmente derrocarlo. Pero no porque deje de existir un gobierno que se hace ilegítimo la sociedad deja de existir, ya que ella –la sociedad o más precisamente, la comunidad- es la condición y el presupuesto de todo posible gobierno.

En contraposición, considérese a Hobbes: para éste, la asociación existe desde que existe representante; en consecuencia deja de existir desde que deja de tener representante (gobierno). En la teoría de Locke, en cambio: (i') la sociedad pre-existe desde que existe la ley de Dios, sólo que de manera “incompleta” o “imperfecta”; (ii') ella adquiere plena existencia desde que nombra un gobierno

y establece un orden “positivo”; (iii) el derrocamiento o la desintegración del gobierno no la hace desaparecer sino, cuanto más, volver a su estado virtual o potencial, que en cualquier momento puede re-actualizarse por el nombramiento de un nuevo gobierno.

En suma, al contrario de Hobbes, Locke ve en la sociedad el fundamento del gobierno y no en el gobierno el fundamento de la sociedad. Empiezan así a separarse estos conceptos. El gobierno representa a la sociedad pero aquí (i) la sociedad es el conjunto de *hombres asociados* y no una instancia imaginaria separada de ellos (el “hombre artificial”); (ii) además, la sociedad civil o política no es una novedad emergente, sino que es la misma comunidad natural más su gobierno (representantes).

### **Comisión en lugar de representación.**

También Rousseau se opone frontalmente a Hobbes. Pero los fundamentos de su oposición difieren también de los de su predecesor. Si en el caso de Locke es clara la influencia de Puffendorf y de Francisco Suárez (Abellán, 1990), en Rousseau la influencia dominante a este respecto es Platón (Cuéllar y Bolívar, 2001). Recordemos que en *La República*, Platón distingue tres partes o formas del alma humana -racional, de la “fugosidad” o de los sentimientos y de los apetitos- y que sostiene que ella está bien constituida cuando la primera domina a la segunda y ambas en conjunto subordinan a la tercera. Por otra parte, Platón supone que hay equivalencia (identidad) entre las partes del alma y las funciones (partes) del Estado (la *polis*), al punto que llega a decir que se trata de un mismo texto, sólo que uno escrito en letra chica y el otro en letra grande.

Pero aunque Platón dice que son la misma cosa, desarrolla el análisis de las relaciones entre los hombres y la *polis* de una manera que hoy denominaríamos de dependencia y determinación recíprocas. En breve, la idea es: (i) que el estado (la *polis*) tiene una conformación análoga al alma humana y que alcanza, como ésta, perfección en la medida en que las partes o funciones componentes siguen la jerarquía debida (razón - sentimientos - apetitos); (ii) el adecuado funcionamiento de la *polis* depende de que se identifique correctamente el don prevalente de cada cual (razón= oro; sentimientos= plata; apetitos= bronce), de suerte que los hombres puedan ser correctamente asignados a la función correspondiente (razón= mando; sentimientos= defensa; apetitos= producción); (iii) en la medida en que la identificación de dones y la asignación de individuos a funciones se ha realizado correctamente, la *polis* viene a convertirse en el horizonte y condición de posibilidad del más pleno desarrollo de cada cual, y los hombres pueden llegar a ser propiamente humanos.

Respecto de esta teoría nos interesa resaltar, primero, que la analogía se establece suponiendo la identidad entre las partes o formas del alma y las funciones de la *polis* (el Estado) y segundo, que esta última se considera perfecta cuando se conforma a la razón. La forma ideal de Estado y la autoridad de quienes tienen “derecho” a mandar no dependen, pues, de la voluntad de los miembros, sino de la razón. Por el contrario, en el caso de la teoría del contrato, hay cambios de importancia: ahora la homología toma como referente el cuerpo humano y puesto que se trata de fundamentar la obediencia en el consentimiento de los súbditos, reposa en la voluntad de éstos y no en la inmediata evidencia de la razón.

Ahora bien, se puede decir que Rousseau combina selectivamente el planteamiento de Hobbes sobre la igual naturaleza humana y el cuerpo artificial (cuerpo político), con la visión platónica acerca de la composición del alma humana y de la *polis*. Respecto de los hombres, distingue entre la parte racional, que considera como general y común al género humano, y los sentimientos y apetitos. Lo que es común, general, al género humano es el ser racional (tener capacidad racional) mientras que lo que particulariza a los hombres es la manera como en cada uno se mezclan esa capacidad con los sentimientos y apetitos. Aquí hay una diferencia substantiva con respecto a Platón. Si en éste la jerarquía en las formas del alma se expresaba en “naturalezas” diferentes de los individuos (lo que hemos llamado dones), que deberían hacerse cargo cada una de funciones sociales distintas y jerárquicamente ordenadas, en Rousseau prima la idea hobbesiana de igual naturaleza humana, es decir, de igualdad en cuanto a la capacidad racional, a la vez que de diferencia y variedad en la manera como en cada individuo se da la mezcla de capacidad racional, sentimientos y apetitos.

En lo que toca a la conformación del Estado o *república legítima*, el pacto de Rousseau se caracteriza, primero, porque a diferencia de Hobbes, todos pactan con todos, tomados como iguales. En consecuencia, todos se obligan mutuamente y la igualdad natural, de la cual se parte, se mantiene, ahora como libertad civil. Segundo, basta con el pacto para que la *unión* exista. No se requiere representante ni gobernante. Tercero, la cláusula esencial del pacto tiene como consecuencia que el Estado –la república legítima– necesariamente se base en el principio de soberanía popular, de acuerdo con el cual todos los ciudadanos reunidos en la asamblea ciudadana, conforman el soberano y tienen por tarea determinar la voluntad general (la voluntad del Estado como persona moral y ente de razón) (Bolívar y Cuéllar, 2008; 2007).

En Rousseau, como en Hobbes, la unión que resulta del pacto, es el todo. Rousseau aplica a este todo la distinción platónica entre formas del alma (pensadas como funciones de la *polis*). Por un lado, considera la unión tomando en cuenta sólo los aspectos racionales de quienes pactan y la naturaleza del todo como resultado del acto racional de pactar. Así, piensa la unión como persona moral o ente de razón, como asociación. Por otro lado, la considera tomando en cuenta a los miembros como *hombres*, es decir, como seres humanos que tienen sentimientos y apetitos, además de capacidad racional. De aquí resulta la distinción entre *Estado* y *Pueblo*, como momentos o aspectos de la unión (Bolívar y Cuéllar, 2008). Se puede resumir el argumento: primero, al pactar, los hombres crean la unión. Ahora bien, si se considera sólo los aspectos racionales involucrados en ese acto, haciendo abstracción de sentimientos y apetitos, la unión asume la forma del *Estado* o, más precisamente, de la *república legítima*. El *Estado* es el resultado de la acción racional de los hombres que pactan, tomados solamente en su aspecto racional. Pero si por otro lado, se toma en cuenta la mezcla de razón, sentimientos y apetitos del conjunto de hombres que se unen, la unión asume la forma del *pueblo*. Desde este punto de vista, el pueblo es la unión de los hombres tomados como tales, en la totalidad de su ser. Así, al crear la *unión*, los hombres crean tanto al *Estado* (el cuerpo político) como al *pueblo*.

La manera como Rousseau interpreta lo anterior sigue las líneas de Platón. En cuanto producto de actos racionales de individuos racionales (y considerados sólo en este aspecto), el Estado representa el dominio de la razón sobre los

sentimientos y los apetitos. Por consiguiente, afirma Rousseau, él es tanto “un ente de razón” como “una persona moral”, cuya voluntad no puede ser ni más ni menos que la razón (la voluntad general). Para él, esto significa que el Estado es (debe ser) la guía que oriente la acción; y tiene el mismo papel que la razón en la teoría de Platón. Así, ha interpretado a la unión imaginándola como si fuera un cuerpo, sólo que, a diferencia de Hobbes, la considera como puramente racional. En esta condición, el Estado, primero, y el pueblo, después (o en conjunto), constituyen el horizonte y la condición de posibilidad del desarrollo de los hombres.

Al reproducir el planteamiento de Platón, modificándolo, Rousseau lo radicaliza para sustentar un nuevo ideal que es exactamente el opuesto del de Platón. Si para éste, la república ideal era la aristocracia (la república gobernada por los mejores) y la peor, la democracia, para Rousseau el ideal se acerca a la democracia (sin embargo ésta sólo sería conveniente para cierto tipo de pueblos y de condiciones de existencia). Más bien Rousseau piensa a la unión como república legítima, es decir, como basada en el principio de soberanía popular, separando claramente su concepto de la forma de gobierno<sup>4</sup>. En principio, para él no hay una única forma de gobierno mejor por sí misma. Todo depende de las características del medio y de la población en cuestión (Bolívar y Cuéllar, 2007).

Rousseau plantea que para poder aplicar la ley, la república requiere contar con un organismo específico, encargado de ello, el gobierno. El gobierno es nombrado por la asamblea legislativa (asamblea ciudadana) y puede conformarse como democracia, aristocracia, monarquía o alguna combinación, dependiendo de las características del medio en que se ubica el pueblo y de las actividades y grado de civilización de su población. El gobierno depende de la asamblea legislativa y le debe obediencia, aunque el mismo papel que debe desempeñar tiende a convertirlo en una amenaza para la existencia de la república.

Es necesario insistir en que para Rousseau, el gobierno no es más que una comisión, establecida por la asamblea de ciudadanos para servir de intermediario entre el soberano y el pueblo. El gobierno no es ni el dirigente ni el representante del cuerpo político, ni tampoco condición de existencia de éste. Su papel se reduce a ser *comisionado* del soberano, es decir, de la asamblea legislativa. Por último, Rousseau niega expresamente la representación para la conformación de la asamblea legislativa y aunque la acepta para el desempeño de cargos ejecutivos, la reduce estrictamente, eliminando cualquiera autonomía del representante. Así, la distinción relevante separa la representación de los ciudadanos en la asamblea legislativa de la representación de los ciudadanos en el gobierno (en el caso de que éste se constituya como una aristocracia electiva o en alguna forma mixta que dé lugar a la designación –o elección– de

<sup>4</sup> La cuestión de la república suele confundirse con la de la democracia. República (*república-legítima*, según Rousseau) refiere a un Estado basado en el principio de soberanía popular, es decir, en el reconocimiento del principio de dignidad humana y del igual derecho de todos los ciudadanos a participar en la determinación de la voluntad soberana. Democracia, en cambio, refiere a una *forma de gobierno* de una república legítima, que se caracteriza porque todo el pueblo, o al menos su mayoría, participa en él. Si se toma ambos criterios, la idea de democracia de Rousseau exige: (a) que todos los ciudadanos participen en la asamblea legislativa (que sea una república legítima); y (b) que el gobierno se conforme al menos por la mayoría de los ciudadanos (para una discusión, ver Rubio Carracedo, 2001; 2000).

“magistrados”). Cuando se trata de representar la voluntad del pueblo (del soberano) Rousseau niega tajantemente la misma posibilidad de la representación. La voluntad del soberano no puede representarse; si se representa, deja de existir. Por otro lado, en el caso de que el gobierno se conforme como una aristocracia (eventualmente, también como una democracia en que sólo la mayoría de los ciudadanos sea también parte del gobierno) o de alguna forma mixta, Rousseau admite la representación entendida como *comisión*. Es decir, como *mandato* que el pueblo da al representante, que tiene la obligación de atenerse estrictamente a los términos que se le han señalado.

En esta misma tesitura, Rousseau también rechaza la división del poder soberano: para él, éste es y debe ser único e indiviso y corresponde a la asamblea legislativa. El gobierno no es soberano ni puede compartir la soberanía con la asamblea legislativa. Todo intento por dividir la soberanía entre la asamblea legislativa y el gobierno es promover la discordia y allanar el camino a la insurgencia de las pasiones.

¿Qué significado tienen estas operaciones? La respuesta de Rousseau es que si el Estado (la unión) ha de ser efectivamente condición de posibilidad de la libertad, entonces debe ser también y al mismo tiempo, la realización (al menos en la idea) tanto de la igualdad cuanto de la autonomía de cada cual. Una persona es libre cuando es autónoma, es decir, cuando ella, consultando su razón, decide sobre lo que *debe* hacer (se), sin ser forzada u obstaculizada por otros. Es decir, cuando ella es súbdita de sí misma (de su consciencia o de su razón). Bajo el supuesto de que es concebible pensar que los seres humanos pueden, en general, comportarse de manera racional y de buena fe, se puede pensar también que podrían llegar a concordar en la perspectiva de un observador desinteresado (es decir, razonable). Ahora bien, para Rousseau, aceptar la representación implica que la mayoría deja de ser autora de sus propias determinaciones, para pasar a depender de las determinaciones de otros –los representantes–.

El asunto adquiere un cariz más grave, según Rousseau, cuando se acepta que difícilmente todos los hombres podrán siempre actuar racionalmente. Los ciudadanos son los seres humanos considerados en su aspecto racional, pero esto no significa que sean entes de razón. También tienen sentimientos, pasiones e intereses, y muchas veces éstos se imponen sobre la razón. El gobierno no escapa a estas determinaciones; en principio, es propenso a ser víctima de sentimientos e intereses particulares de los magistrados, debido sobre todo al poder que llega a manejar. Evitar el peligro de que el gobierno asuma funciones que no le competen y que pueden poner en riesgo la libertad de todos y de cada cual es una tarea que exige continua atención.

### **Comparando enfoques.**

El breve recorrido por las teorías clásicas del contrato social nos ha permitido apreciar las fuertes diferencias que existen entre Hobbes, Locke y Rousseau en la manera como: (a) entienden y definen el problema central de las relaciones entre la totalidad y las partes, de cual es vicario el tema de la representación; (b) construyen un “andamiaje” conceptual para determinar el problema y buscar

una solución consistente con sus puntos de partida; y (c) en consecuencia, en la manera como llegan a ciertos resultados e implicaciones acerca de las relaciones entre los individuos y el Estado (el cuerpo político).

El término acuñado por Hobbes para referirse a los resultados del pacto hizo historia y marcó el lenguaje, e incluso el pensamiento, de toda una época. La noción de “cuerpo político” fue una especie de comodín que permitió referirse a distintos aspectos relacionados con la unión derivada del pacto hipotético. Este término fue usado como equivalente de los de estado, asociación, sociedad o, incluso, gobierno. Permitted pensar el problema básico de maneras diferentes, dependiendo del tipo de equivalencias semánticas relevantes para cada autor. Hoy parece evidente cuál era el problema: cómo se puede concebir la existencia y, en especial, la voluntad de un ser compuesto de una multiplicidad de seres, cada uno de los cuales tiene o puede tener su propia voluntad, no siempre ni necesariamente concordante con la de los demás.

Además de las razones ideológicas o contextuales, es evidente que la respuesta de Hobbes está en buena medida determinada por la necesidad de mantener la consistencia lógica con su postura filosófica general. En efecto, él había declarado que “todo lo que existe tiene cuerpo”, y que “lo que no tiene cuerpo no existe” (*Leviatán*). Ahora bien, el estado (o la asociación), no tiene cuerpo, al menos de la manera que los hombres lo tienen; por tanto, sostener que el Estado existe era para él en principio un sin sentido. Podemos suponer que para resolver esta contradicción ideó la imagen del “hombre artificial” o del cuerpo imaginario, ficticio (el cuerpo político) y de la representación. Concibe al cuerpo imaginario como un “conato”, como un principio de movimiento -por tanto, derivado de la imaginación- que llega a adquirir realidad (cuerpo) sólo gracias a la imaginación y actividad de los hombres. Estos “imaginan”, primero, que el “cuerpo ficticio” adquirirá realidad (cuerpo material) si se le nombra un representante material; el representante tiene cuerpo y Encarna al estado, haciéndolo “real”. En otras palabras, le *imputan* un cuerpo a un producto de su imaginación. Luego, aceptan la idea de que son los miembros del hombre imaginario representado por el representante. Con esto, proceden a otro acto de imputación, que los rebaja de hombres naturalmente libres a súbditos/miembros del hombre imaginario y de su representante. La participación libre e igual de todos acaba en el momento en que se da el pacto social; a partir de ahí desaparece el carácter de ciudadano de los miembros, que pasan a ser súbditos sujetos al representante. Lo que menos se puede decir es que estamos frente a un pensamiento barroco, si no es que manierista.

Las consecuencias son serias, y no siempre han sido bien entendidas por los comentaristas. El planteamiento sostiene que: (a) de las relaciones entre los hombres surge algo distinto de ellos. Estamos frente a un fenómeno de “emergencia”, de un producto de las relaciones que las incluye y engloba, constituyendo un todo irreductible a las partes, pese a que surge de ellas; (b) Así, Hobbes distingue entre los individuos considerados como *autores* del cuerpo imaginario, y a éste como distinto que su representante -y aunque éste lo encarne. El representante es un *actor*, que representa no sólo a todos los que pactan, sino que también -y al mismo tiempo- a la persona artificial del Estado, es decir, a una cosa. Sólo que la cosa representada no existe por sí misma, sino sólo gracias a la imaginación -y la actividad- tanto de sus autores, como de su actor.

¿Qué significa aquí representación? Los comentaristas tienden a equivocarse con Hobbes, *suponiendo* que él usa el término en el mismo sentido en que nosotros lo usamos hoy (ver por ej., Pitkin, 1986). Sin embargo, en Hobbes se puede distinguir al menos tres sentidos diferentes de “representación”: (a) primero, él emplea el término en el sentido de “representaciones mentales”, es decir, para referirse a las “imágenes” o “fantasmas” derivados de las impresiones del mundo externo sobre los sentidos. En este sentido, equivalente a la noción de “idea” de Locke. Las representaciones no son “la cosa misma”, sino la “copia” (o la “impresión”) de ella que queda en nuestra mente; (b) también emplea “representación” en el sentido de conceptos, lo que tanto implica un proceso de la mente sobre las “ideas” o “fantasmas” (imágenes), como la operación del lenguaje, para comparar y clasificar las sensaciones (“impresiones”) y sus copias y ponerles nombres (etiquetas). Por último, (c) “representación” refiere a procesos complejos de imputación, sea de actos o propiedades de unos individuos a otros individuos, o de aspectos o atributos de cosas a individuos o de individuos a cosas (ver, el capítulo XVI de *El Leviatán*).

En lo que se refiere a la “representación política”, domina el sentido de imputación, pero se pueden distinguir otros sentidos dependiendo del momento de la teorización que se considere. Así, (a’) cuando se trata del pacto, es decir, de sus mutuas relaciones, se puede decir que los hombres se las “representan” (o se representan su resultado) de la misma manera como conciben su propia existencia. Cambiando los términos, diríamos que “los hombres *se imaginan* el resultado de sus mutuas relaciones de la misma manera en que *se imaginan* su propia existencia”: como si estuviesen creando un cuerpo. (b) Cuando se trata de la relación entre el cuerpo creado (cuerpo imaginado) y su representante, opera la idea de “imputación”: los hombres se imaginan (creen o quieren creer) que el representante encarna al cuerpo imaginario. O bien, “los hombres se imaginan al actor como representando un papel, es decir, actuando *como si* fuera otra persona”. Por último (c’), cuando se trata de las relaciones entre el representante y ellos mismos -que son los autores tanto del “hombre artificial” o “cuerpo político” como de la relación que establecen entre éste y su representante-, (i) se imaginan al representante *como si* fuera el representado (es decir, el cuerpo imaginado), a la vez que (ii) se piensan a sí mismos *como si* fueran parte del cuerpo imaginario y, en consecuencia (iii), como si fueran también y a la vez, súbditos del representante.<sup>5</sup>

En la teoría de Locke tenemos un caso bastante distinto. La concepción del gobierno como fideicomiso quiere evitar la consecuencia hobbesiana de atribuir legitimidad a una autoridad ilimitada del soberano sobre los súbditos. La teoría de la propiedad del cuerpo y del fideicomiso que tenemos sobre él da cuenta de esta preocupación. Ella se complementa con la teoría del gobierno como fideicomisario de la seguridad de todos (de los fideicomitentes). Todo

<sup>5</sup> La complejidad de estas operaciones y desplazamientos de uno a otro sentido del término representación parece haber inducido a error a autores tan destacados como Pitkin (1986) y Copp (1980), pero no, o al menos no de la misma manera, a Skinner (1999; pero véase también Skinner, 2005). Así, la primera entiende que para Hobbes es el *representante* quien es siempre, una persona artificial, mientras que Copp sostiene, por el contrario, que la persona artificial es el *representado*. Nos parece que a pesar de los enunciados explícitos de Hobbes en el *Leviatán*, para Hobbes lo artificial es más bien la idea misma de representación –más precisamente, la figura de la representación.

fideicomiso supone derechos y obligaciones; éstas son las que faltan cuando se trata del soberano de Hobbes, pero que son parte necesaria de la función del gobierno en Locke.

En este autor, el gobierno es *representante del pueblo*, es decir, de los individuos *asociados*, para la salvaguarda de sus derechos. Esto incluye los derechos de cada uno y de todos los que han pactado. Locke no requiere suponer que los hombres crean la sociedad; tampoco necesita plantearse la hipótesis galileana de considerar a los hombres “universalmente”, haciendo abstracción de sus mutuas relaciones. Estas son parte necesaria de la existencia humana.

Para Locke, *la sociedad existe desde que existen los hombres*, en una forma que quizá sería más apropiado denominar comunidad (*commonwealth*). La existencia humana es resultado de la voluntad divina y es, en principio y por naturaleza, existencia en común. Las normas que la regulan -es decir, que regulan las relaciones entre los hombres- son el resultado de la operación de la capacidad racional o de la razón natural, que es el instrumento que Dios dio a los hombres para que se esfuercen por entender su voluntad (por supuesto, es responsabilidad de cada uno hacer o no el esfuerzo). En un punto extremo, lo que los hombres hacen es establecer un gobierno. Con ello, dan forma a la sociedad civil, es decir, a una asociación -que no deja de ser también y al mismo tiempo, una comunidad-. Una asociación tiene gobierno, y éste, como se ha ya señalado, no es más que un fideicomiso para la salvaguarda de los derechos de cada cual (por extensión, de todos).

Esto define el sentido de la representación en Locke. Los representantes son los fideicomisarios del bien común, es decir, del bien de todos. Ésta (la comunidad), existe en y por los individuos -no a la manera de Hobbes, como producto de la imaginación-, sino más bien como producto de la voluntad de Dios. Se puede mostrar que de acuerdo con Locke, la idea de sociedad (comunidad) refleja el sistema de derechos y obligaciones de cada uno para con Dios y, como consecuencia de ello, de cada uno con cada uno. Y además de este aspecto, para Locke siempre cuentan los titulares de esos derechos y obligaciones. No hay derechos y obligaciones sin titulares ni los autores se transforman en súbditos.

Esto tiene la consecuencia de que la comunidad -primero, y la sociedad después-, se piensan considerando tanto el aspecto de los *hombres* (titulares) como el aspecto de las *relaciones* que conforman el sistema de derechos y obligaciones naturales. Dada la conexión necesaria entre estos dos aspectos del planteamiento de Locke, el gobierno viene a ser el representante tanto de los individuos como de las relaciones que tratan de preservar.

Tal vez se puede generalizar el planteamiento. ¿Qué características han de tener los representantes? Las propias de cualquier hombre normal. De esta manera, la idea de representación comprende, a la vez, un sentido que podríamos llamar estadístico, así como un sentido normativo. Este último deviene de la exigencia de actuar conforme a la razón. Puesto que se trata de la razón común a todos los seres humanos, base del reconocimiento de la voluntad divina, el planteamiento es normativo. Pero es al mismo tiempo estadístico, en el sentido de que las características de un representante no se distinguen de las características de cualquier hombre, es decir, de la moda.

En consecuencia, el representante es responsable ante Dios, pero también ante los demás hombres, es decir, ante los titulares de los derechos y las obligaciones otorgados por Dios a todos. En la medida en que al encargo se apega a éstos y los respeta, cumple correctamente con su papel, es un buen representante. Para ello, basta con seguir los dictados de la razón común. Aquí el supuesto es que el gobierno representa a los titulares, a los ciudadanos, en la medida en que respeta el sistema de derechos y obligaciones acordado por todos siguiendo los dictados de la razón común.

Estrictamente, no se trata pues, de una representación de intereses, entendidos éstos como intereses particulares –más precisamente, “sinistros”- de los individuos, o de categorías de individuos con intereses específicos. La representación puede satisfacer los intereses particulares de algunos, pero sólo en la medida en que estos coincidan con los dictados del orden, o sea, con las prescripciones resultantes del sistema de derechos y obligaciones que igualan a todos como hijos (y propiedad) de Dios. De esta suerte, el representante tiene un margen de libertad en el desempeño de su cargo, margen que surge de las diferencias que puedan existir entre las prescripciones del derecho y los intereses de cada individuo (representados), por una parte, y de su derecho a usar su juicio para decidir sobre los casos de conflicto (entre los intereses de distintos individuos o entre los intereses de algunos y las prescripciones del sistema de derecho y obligaciones establecido por la ley).

El problema del doble aspecto de la representación adquiere una curiosa forma en el tratamiento de Rousseau. En principio, Rousseau niega la representación, con el argumento de que implica o puede implicar pérdida de autonomía de los individuos, en la medida en que dejan que otros actúen por ellos. Este cuidado por la libertad entendida como plena autonomía, lleva a la exigencia de que el cuerpo político, el Estado, se constituya por y en la presencia de todos los ciudadanos en la asamblea (independientemente de que para determinar la voluntad del todo baste con la aprobación de la mayoría).

La consecuencia -o, visto desde otro punto de vista, la implicación- de este planteamiento es que se concibe al cuerpo político de manera multifacética. Rousseau no duda en ir incluso más allá que Hobbes, al afirmar que, en cuanto producto de actos racionales, el estado es un “ente de razón” que no podría querer otra cosa que lo que quiere la razón. En este sentido, es un cuerpo imaginario, sólo que de una especial clase. Pero por otra parte, ya que no podría concebirse una razón sin sustento corporal; éste está conformado por todos los soportes que disponen del atributo de la racionalidad. En otras palabras, el cuerpo político tiene tanto el aspecto de un ente de razón, como el aspecto de los cuerpos humanos depositarios de la capacidad racional. El “cuerpo material” del ente de razón está constituido por los cuerpos de los ciudadanos, esto es, del soberano.

## **Referencias bibliográficas**

Abellán, J., (1990). “El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas del Derecho Natural: 1600-1750”, en Fernando Vallespín (editor), *Historia de la teoría política clásica*, tomo II. Madrid: Alianza Editorial.

- Bobbio, N. (1992), *Thomas Hobbes*. México: Fondo de cultura económica.
- Bolívar, G. A. y Óscar Cuéllar (2008), “La república legítima y el orden político en Rousseau: principios de composición e imagen del estado de equilibrio”. *Revista POLIS*, Núm. 20, Santiago, Chile.
- Bolívar, G. A. y Óscar Cuéllar (2007), “Rousseau sociólogo: para una teoría del funcionamiento del Estado” *Revista POLIS*, Núm. 19, Santiago, Chile.
- Bolívar, G. A. y Óscar Cuéllar (2005), “Figuras de la representación en la teoría del contrato social. Autorización y Fideicomiso”. *Revista POLIS* Núm. 10, 2004, Santiago, Chile.
- Copp, David (1980), “Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions”, *The Philosophical Review*, LXXXIX (4): 579-606.
- Cranston, M, y R.S. Peters, editores (1972), *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Anchor Inc., New York.
- Cuéllar, O. (1995), “La idea de soberanía en los orígenes de la teoría política moderna”, *Sociológica*, año 9, núm. 25, mayo-agosto, 1995 (págs. 11-29).
- Cuéllar, O. y A. Bolívar (2001), “Fundamentación y epitafio de la república democrática”. *Revista Argumentos* 39, págs. 95-116 (México, agosto).
- Hermosa Andújar, A. (1986), “El camino de Rousseau de la democracia directa a la democracia representativa”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Núm. 50 (págs. 101-141)
- Hobbes, T. (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de cultura económica
- Locke, J. (1992), *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza editorial.
- Pitkin, Hanna (1986), *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Riley, Patrick (1999), *Will and Legitimacy in Political Theory. A Critical Examination of the Social Contract Theory. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Boston: Harvard University Press, 1997.
- Rousseau, J. J. (1997), *Du Contrat social, précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social, premiere version et suivi de Fragmentes politiques*. Paris, Gallimard (primera edición en 1964).
- Rousseau, J. J. (1986), *Contrato social*, México, Ed. Porrúa, col. “Sepan cuántos...”.
- Rubio Carracedo, José (2001), “Rousseau y la superación del dilema iusnaturalismo-convencionalismo”. *Revista Isegoría*, Núm. 24 (págs. 97-114).’

Rubio Carracedo, José (2000), "Rousseau y la democracia republicana", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Núm. 108 (págs. 245-270).

Skinner, Q. (2005), "Hobbes on Representation", *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, núm 2 (págs. 155-184).

Skinner, Q. (1999), "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, núm. 1 (págs. 1-29).

Sommerville, J. O. (1992), *Thomas Hobbes: Political ideas in historical context*. N. York, St. Martin Press.