

ROUSSEAU Y SU INFLUENCIA EN LA CONFIGURACIÓN DE LAS IDEAS SOCIALISTAS

Carlos Miranda*

El propósito fundamental de la filosofía política de Rousseau parece haber sido tratar de conciliar la libertad con la igualdad. El autor sostiene, sin embargo, que el análisis de los dos conceptos centrales de su pensamiento (su versión del contrato social y su idea de la voluntad general) revela el fracaso de la dimensión libertaria de su proyecto. Por tanto, en vez de conducir a una fundamentación de la democracia liberal, los argumentos rousseauianos son más útiles para cimentar y justificar el totalitarismo.

Carlos Miranda propone examinar el pensamiento rousseauiano dentro del marco del dilema libertad *versus* igualdad. Desde esta perspectiva, en lugar de un conjunto de insostenibles contradicciones, lo que se percibe es el conflicto entre dos valores incompatibles entre sí, dilema que Rousseau resuelve sacrificando la libertad en aras de la igualdad. *Los* intereses particulares, que precisan de la libertad para el logro de sus objetivos, son calificados por Rousseau como los grandes enemigos de la igualitaria voluntad general que busca sólo el bien común. Pero los hombres no siempre saben lo que les conviene; por esta razón, la voluntad general necesita ser interpretada por los conductores

* Licenciado en Filosofía y Magíster en Estudios Internacionales, Universidad de Chile; M. A. en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor Titular en la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Chile y en el Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile.

del pueblo, por el Legislador, que deberá ser capaz de transformar la naturaleza humana para orientarla hacia su verdadero bien. Todas estas ideas de Rousseau, concluye Carlos Miranda, son afines con la mentalidad socialista y han ejercido una significativa influencia en sus herederos, tanto teóricos como prácticos.

Al comienzo del Libro III del *Contrato Social*, Rousseau declara: "...no conozco el arte de ser claro para quien no quiere estar atento".¹ El problema con Jean-Jacques Rousseau, sin embargo, es que su pensamiento no ha logrado ser comprendido con claridad ni siquiera por los incontables estudiosos —varios de ellos reconocidamente eminentes— que le han dedicado cuidadosa y prolongada atención. Desde hace dos siglos vienen sucediéndose esfuerzos interpretativos de incuestionable seriedad, pero las diferencias de enfoques existentes en ellos son tan profundas e insalvables que la única conclusión posible es que ninguna de esas interpretaciones podría sustentar con propiedad la pretensión de haber conseguido desentrañar lo que verdaderamente quiso decir Rousseau en sus obras.

Las múltiples visiones diversas que sugiere el filósofo ginebrino a sus lectores constituyen por sí mismas un problema adicional en torno a su pensamiento. ¿Por qué académicos prestigiosos presentan discrepancias tan pronunciadas en sus opiniones? No parece posible atribuir tales divergencias a errores de percepción, a visiones parciales o a tergiversaciones deliberadas o involuntarias de los intérpretes, ya que éstos invariablemente basan sus observaciones en las mismas fuentes, esto es, los textos escritos por el propio Rousseau. Así, la raíz de las dificultades para entender a Rousseau se encuentra en él mismo, en sus paradojas, en sus incoherencias, en sus pasiones contradictorias, en su ardoroso intento siempre frustrado de promover a la vez el valor de la libertad y el valor de la igualdad, a los cuales, por cierto, no logró conciliar.

I. Los Filósofos y sus Intérpretes

La filosofía política es la más "práctica" de las ramas de la filosofía. Thomas Spragens ha mostrado de manera convincente que muchas de las más relevantes teorías políticas han sido elaboradas con la manifiesta intención de resolver problemas reales y urgentes que configuraban situa-

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 1.

ciones políticas críticas que no sólo invitaban a la investigación, sino que requerían la búsqueda de soluciones concretas. Spragens ilustra su tesis examinando las circunstancias históricas que impulsaron a la reflexión política a filósofos tales como Platón, que enfrentó la crisis de la justicia ateniense; Maquiavelo, la crisis de la estabilidad política; Hobbes, la crisis de la autoridad; Locke, la crisis de la legitimidad del poder; Marx, la crisis del capitalismo, y Rousseau, la crisis de la igualdad moral.²

Ahora bien, aun cuando pueda ser efectivo que esas crisis constituyeron los "irritantes" que movieron a los filósofos mencionados a proponer sus respectivas teorías, éstas fueron en todos los casos más allá de sus objetivos inmediatos. Por otra parte, ninguna de ellas fue aplicada directamente a la solución efectiva de los problemas que se pretendía superar. Es así como el destino común de esas y otras teorías ha sido el de quedar como "propuestas" a disposición de quienquiera utilizarlas posteriormente con fines teóricos o prácticos. En ambos planos, la teoría original queda a merced del ilimitado riesgo de malentendidos o tergiversaciones, y aun de traiciones. Pero tal riesgo no sólo es ilimitado, también es inevitable. La influencia que ejerce un pensador es independiente de él, y nada garantiza que sus mejores ideas sean las que lleguen a ser más conocidas e influyentes. Más aún, esa influencia puede estar basada en interpretaciones erróneas o parciales de su pensamiento.

El riesgo indicado acecha a cualquier tipo de teoría, en la medida en que ésta sale de la mente de su forjador y es dada a conocer. Desde ese momento, se convierte en una propuesta que cualquier otro individuo puede tomar, estudiar, analizar, interpretar y comentar, todo lo cual no puede hacerlo sino de acuerdo con su propia inteligencia, su particular percepción de la realidad y su comprensión e interpretación de la teoría. Esta comenzará entonces a ponerse a prueba, a proyectarse y enriquecerse, o bien a empobrecerse y reducirse. Pero nada de esto depende ya del autor original. El destino de sus ideas, su capacidad de divulgación, de llegar a ser socialmente influyentes, normalmente queda en manos de sus intérpretes, quienes sólo en el mejor de los casos serán discípulos o seguidores más o menos fieles del creador de la teoría.

En el caso específico de las ideas políticas, pareciera que éstas, más que cualesquiera otras, precisan de intérpretes para volverse prácticamente efectivas. Ello es así porque la efectividad práctica de una doctrina política depende, particularmente en las sociedades contemporáneas, de su capacidad

²Thomas A. Spragens, Jr., *Understanding Political Theory* (New York: St. Martin Press, 1976) pp. 20-45.

para movilizar a la acción a grandes masas. Para el logro de este objetivo, las ideas inspiradoras deben traducirse a un lenguaje simplificado, atractivo, persuasivo, fácilmente comprensible por el hombre común. En una palabra, las ideas deben "ideologizarse"; sólo de este modo se convierten en "palancas sociales", para emplear la expresión de Daniel Bell.³ Pero puesto que el proceso de ideologización de una teoría consiste esencialmente en la simplificación de la misma, muchos de los elementos integrantes de la teoría original deberán quedar marginados o ser silenciados. Frecuentemente, bastará con tomar unas cuantas frases llamativas que, convertidas en *slogans* de fácil asimilación, constituirán su "interpretación" ideológica y representarán de hecho el total conocido de la doctrina del caso, la cual, en el curso de este proceso, puede quedar completamente desfigurada.

Si bien todas las teorías políticas que han llegado a ejercer una influencia efectiva en la práctica han debido padecer en diferentes medidas el precio de las distorsiones comentadas, parece poco probable encontrar otro caso que supere el de Rousseau. Sin embargo, la responsabilidad por el siempre discutible y conflictivo empleo de las ideas del pensador ginebrino, en último término, como veremos, recae en él mismo.

II. Rousseau y el Problema de su Interpretación

Rousseau es un autor confuso, ambiguo, contradictorio, extravagante y, también, enormemente elocuente. Quizás haya sido precisamente su elocuencia la raíz de las dificultades que su pensamiento ha provocado a la legión de sus comentaristas. Tal es la posición que sustenta, por ejemplo, Peter Gay, quien ha escrito al respecto lo siguiente: "Rousseau fue, desafortunadamente, el acuñador de frases felices. Leídas en su contexto, ellas son normalmente aclaradas por el argumento en el cual están incluidas. Tomadas fuera de su contexto, su poder retórico oscurece el hecho de que son sólo pronunciamientos elípticos. Usadas como *slogans*, su significado cambia o se destruye".⁴

³Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: The Free Press) 1960, p. 400. Traducción española: *El Fin de la Ideología* (Madrid: Ed. Tecnos, 1964) p. 543.

⁴Peter Gay, "Introduction" a la edición en inglés del estudio de Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington: Indiana University Press, 1963) p. 13.

La pista sugerida por Gay es interesante, pero, a mi juicio, es insuficiente para explicar los problemas que rodean a Rousseau. Es cierto que el ginebrino es el autor de una serie de frases que se han hecho famosas, y nadie discutiría su talento para acuñarlas. También es cierto que frases sacadas de su contexto pueden ser interpretadas en sentidos muy diferentes al que pretendía darles su creador. Esto ha ocurrido incontables veces y, como el propio Gay observa, "muchos pensadores han sufrido en manos de comentaristas"; sin embargo, agrega, "pocos han tenido que soportar tanto como Rousseau".⁵ La pregunta pertinente, entonces, es por qué Rousseau ha sido susceptible de padecer más que otros al respecto; ¿por qué interpretaciones contrapuestas, pero proclamadas con similar convencimiento, han llegado a horadar, o al menos a cuestionar seriamente la integridad de su pensamiento, en la cual él insistía con particular énfasis?

La pretensión de Rousseau respecto de la supuesta unidad de su obra ha impulsado a muchos estudiosos a buscar denodadamente tal coherencia. Sus esfuerzos, sin excepción, han resultado fallidos. Y jamás podrá ser de otro modo, ya que es preciso no olvidar que junto con proclamar la unicidad de su pensamiento, Rousseau reconocía las paradojas existentes en su interior. Por cierto, ésta es la primera y más obvia paradoja que podemos descubrir en este "exasperante pensador", como lo ha calificado Robert Andelson.⁶

Algunos Testimonios sobre Rousseau

No puedo sino compartir el juicio de Andelson recién citado. Rousseau provoca exasperación en los lectores atentos que él quería y que buscan en sus escritos la claridad que él pretendía tener. Pero esos lectores, a pesar de todos sus esfuerzos, se ven enfrentados a un inagotable cúmulo de confusas paradojas y de insostenibles contradicciones.

Leo Strauss, tal vez el más cuidadoso y paciente estudioso contemporáneo de la historia de la filosofía política, ofrece el siguiente testimonio acerca de Rousseau:

El presenta a sus lectores el confuso espectáculo de un hombre que perpetuamente deambula entre dos posiciones

⁵Gay, *op. cit.*, p. 4.

⁶Robert A. Andelson, "Rousseau and the Rights of Man". *Modern Age*, 28:4, (Fall 1984) p. 349.

diametralmente opuestas. En un momento, él defiende ardientemente los derechos del individuo contra cualquier restricción o autoridad; al momento siguiente, él demanda con igual ardor la completa sumisión del individuo a la sociedad o al Estado y favorece la más rigurosa disciplina moral o social.⁷

Strauss alude aquí a la contradicción central existente en el pensamiento de Rousseau y que consiste en su indefinición ante el dilema individualismo o colectivismo. La indefinición se manifiesta en el explícito pero ambiguo apoyo rousseauniano a ambas posiciones. A esta ambigüedad se refiere gráficamente otro importante estudioso de la filosofía política, Ernest Barker, cuando escribe:

Uno puede encontrar sus propios dogmas en Rousseau, ya sea que uno pertenezca a la Izquierda (y especialmente a la izquierda de la Izquierda), o bien uno pertenezca a la Derecha (y especialmente a la derecha de la Derecha).⁸

El hecho de que todos —cualquiera sea la posición que sustenten— puedan encontrar apoyo para su causa en textos del ginebrino explica la enorme influencia que sus doctrinas han ejercido en los más diversos y opuestos espíritus y movimientos.⁹ Pero esta misma crónica ambivalencia también "ha dado lugar al extenso y aún no resuelto debate entre los estudiosos de Rousseau acerca de si él es un 'individualista' o un 'colectivista' ". En Rousseau "emerge, más que en cualquier filósofo político anterior, tanto un individualismo más extremo cuanto un colectivismo más extremo".¹⁰ Entre ambos extremos contrapuestos cualquier posición tiene cabida, y probablemente Rousseau habrá escrito alguna frase que la avale. El debate en torno a su pensamiento se despliega, entonces, de manera

⁷Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953) p. 254.

⁸Ernest Barker, *Social Contract*. (Londres y New York: Oxford University Press, 1974) p. XXXIX.

⁹Gay, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰Marc F. Plattener, *Rousseau's State of Nature. An Interpretation on the Discourse on Inequality* (De Kalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1979) pp. 4 - 5.

multifacética, en una serie de controversias que destacan un aspecto, sin duda presente en su obra, en desmedro de otros que también están presentes. Es así como se le ha calificado de conservador o reaccionario, pero también de revolucionario; de socialista o comunista, pero también de individualista; de realista y de utópico; de colectivista romántico y de auxiliar de despotismos y tiranías; de liberal y de igualitarista; de demócrata y de totalitario.

A pesar de que muchos de estos calificativos son incompatibles entre sí, todos ellos son posibles de aplicar a Rousseau, porque en todos los casos será posible encontrar alguna cita textual que justifique su aplicación. Esta circunstancia, sin embargo, debe servirnos como advertencia para evitar cualquier interpretación unilateral de este filósofo. Quienes así proceden quedan en posición de ser fácilmente refutados con similares armas.

En suma, del panorama descrito es posible extraer como única conclusión válida que nadie ha dicho la última palabra sobre Rousseau, y que posiblemente nunca podrá alguien decirla. Esta conclusión no involucra una invitación al silencio o al abandono de los estudiosos sobre la obra rousseauiana, sino la recomendación a una extrema prudencia en el análisis crítico e interpretativo de esa obra. Tal es, por cierto, la actitud que procuraré mantener en mi propio análisis de ella. Pero antes de iniciarlo, quisiera terminar este capítulo recogiendo unas pocas reacciones características frente a Rousseau, las cuales me parecen útiles para completar el cuadro de la compleja maraña interpretativa que se ha tejido en torno al pensador de Ginebra.

Algunas Reacciones ante Rousseau

Debido a la insuperable ambigüedad que caracteriza su pensamiento, Rousseau ha provocado las más variadas reacciones en quienes han estudiado y tratado de entender sus escritos. Sólo mencionaré aquí aquellas que considero más típicas para ilustrar las contradicciones que también en este ámbito existen en relación a nuestro filósofo.

En primer lugar, es preciso señalar la actitud de algunos estudiosos que manifiestan abiertamente su perplejidad, incomodidad o exasperación ante las contradicciones o incoherencias rousseauianas y que expresan con diferentes grados de desdén y molestia sus juicios condenatorios. George Sabine, por ejemplo, se ha referido reprobatoriamente al "gusto retórico por

la paradoja" y a la "nebulosidad de las ideas de Rousseau".¹¹ Por su parte, Robert Andelson, también aludiendo a las abundantes paradojas rousseaunianas, ha dictaminado categóricamente que "la enseñanza social de Rousseau no es meramente paradójica; es pragmáticamente absurda".¹²

Los juicios laudatorios han solido ser no menos apasionados, si bien han debido ser formulados desde una posición defensiva. Quizás el más ilustrativo ejemplo de esta posición es el que proporciona Benjamín Constant quien, tras advertir que evitará unirse a los detractores de un "gran hombre", describe a Rousseau cómo un "genio sublime animado por el amor más puro por la libertad". Constant, sin embargo, se ve forzado a reconocer que este apóstol de la libertad "ha proporcionado funestos pretextos a más de una clase de tiranía", y que el *Contrat Social* ha sido "el más terrible auxiliar de todos los tipos de despotismo".¹³

Es difícil encontrar un juicio más honesto y a la vez más certero acerca de Rousseau que el que presenta Constant. Sería ciertamente injusto dudar de la vocación libertaria que anima el pensamiento rousseauniano; pero, por otra parte, constituiría una inadmisble miopía intelectual negarse a admitir las implicaciones profundamente antilibertarias de ese mismo pensamiento, Constant plantea adecuadamente una de las paradojas o contradicciones fundamentales que existen en la obra de Rousseau, y con prudente sabiduría no intenta resolverla.

Otro tipo de actitudes frente a Rousseau es la adoptada por aquellos intérpretes que, sin desconocer sus ambigüedades e inconsistencias, procuran ofrecer una visión positiva de ellas. Así, por ejemplo, Alfred Cobban ha señalado que las ideas políticas de Rousseau "arrojan una valiosa luz sobre los orígenes de muchas de las ideas políticas fundamentales del siglo XIX y del presente, y son de gran ayuda para la comprensión de esas ideas, independientemente de la influencia que puedan o no haber ejercido".¹⁴ Resulta imposible refutar el planteamiento de Cobban, ya que es efectivo que en Rousseau pueden encontrarse las raíces de las ideas políticas funda-

¹¹George H. Sabine, *Historia de la Teoría Política* (México: Fondo de Cultura Económica, 4ª edición, 1968) p. 431. Edición original: *A History of Political Theory* (New York, Holt, Rinehart and Wiston, 1937.)

¹²Robert A. Andelson, "Rousseau and the Rights of Man". *Modern Age*, 28:4, (Fall 1984) p. 352.

¹³Citado por Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State*. (Londres: George Alien and Unwin, 1964) Edición original: 1934, p. 25.

¹⁴Cobban, *op. cit.*, p. 17.

mentales de los dos últimos siglos. ¡Pero justamente en esto reside el problema capital de la filosofía política rousseauiana! Si en Rousseau se halla el origen de ideas y valores políticos contrapuestos, ello se debe a su indefinida ambivalencia frente a los dilemas que se plantean entre los valores de la libertad y la igualdad; entre el individualismo y el colectivismo; entre la democracia y el totalitarismo. Es posible sospechar, entonces, que Rousseau no sólo proyecta luz sobre estas ideas, sino también más de alguna sombra.

Otro importante autor que ha intentado descubrir la unidad interna de las ideas rousseauianas es Ernst Cassirer, quien adopta una posición filosóficamente muy sugerente. Según Cassirer, la filosofía de Rousseau no consiste en una doctrina fija o definitiva, sino que es más bien

un movimiento del pensamiento que siempre se renueva a sí mismo, un movimiento de tal fuerza y pasión que difícilmente parece posible en su presencia tomar refugio en la quietud de la contemplación histórica "objetiva".¹⁵

La interpretación de Cassirer es de indudable interés. La supuesta doctrina única y acabada que tantos estudiosos han buscado vanamente en Rousseau simplemente no existiría, y toda su filosofía no expresaría más que una búsqueda incesante de un objetivo que nunca es alcanzado. Desde esta perspectiva, las paradojas y contradicciones mencionadas más arriba no serían sino manifestaciones de un pensamiento moviéndose en esa búsqueda siempre tentativa, en la que Rousseau envuelve emocional e intelectualmente a sus lectores. Por consiguiente, éstos no pueden permanecer en una actitud pasiva, sino que son llevados a comprometerse en esa búsqueda. La experiencia de leer a Rousseau es, efectivamente, diferente a la lectura de cualquier otro filósofo. Es imposible evitar entrar en un diálogo con él, diálogo siempre animado y estimulante, que por momentos puede ser áspero e irritado, para luego volverse más apacible y cordial. Esta peculiar relación que se establece entre Rousseau y sus lectores queda, tal vez, ilustrada y en cierto modo explicada por ese trato completamente inusual que tantos comentaristas, aun en sus trabajos más serios, dan a nuestro autor, hablando de él como se habla de un amigo, y llamándole informalmente Jean-Jacques.

La clave ofrecida por la interpretación de Cassirer abre un camino distinto a los habituales para entender lo que él mismo denomina "el

¹⁵Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (Bloomington; Indiana University Press, 1963) p. 35.

problema de Jean-Jacques Rousseau". Quizás sea éste el enfoque correcto; sin embargo, no parece posible demostrar en rigor que lo es. Y aun cuando tal demostración se realizase, ella sería inútil o, por lo menos, tardía. En efecto, se requeriría que todos los lectores de Rousseau estén conscientes que no enfrentan una doctrina definitiva y que, por lo tanto, no pueden utilizar trozos parciales de ella para avalar sus propias convicciones. Pero, desde luego, decenas de intérpretes no han tenido estas advertencias a la vista, y de hecho han usado de diferentes maneras algunas de las ideas del filósofo. De modo, pues, que estas ideas ya han ejercido influencias múltiples, y es históricamente irrelevante que tales influencias hayan estado inadecuadamente fundamentadas. Es probable que, como ha escrito Cobban, "la herencia que dejó, él difícilmente la habría entendido, y casi con certeza la habría desaprobado".¹⁶

En suma, pareciera que estamos condenados a ignorar cuál fue la verdadera orientación del pensamiento político de Rousseau. Quizás él mismo nunca alcanzó una definición al respecto. Pero quienes, aun equivocadamente, han creído ver en él una doctrina, y han empleado de una u otra manera algunas de sus ideas, le han hecho ejercer una influencia real. La responsabilidad de Rousseau sobre esta clase de influencias tal vez sólo se limite a su autoconfesado desconocimiento del "arte de ser claro". En este plano, sin embargo, su responsabilidad me parece ilimitada.

Por las razones anotadas, resulta casi superfluo señalar que, por cierto, no tengo la pretensión de zanjar las contradicciones interpretativas a que han dado lugar las diferentes lecturas de la obra rousseauniana. Comparto el juicio de aquellos comentaristas que sostienen que debido a la ambigüedad —o las "paradojas"— de nuestro filósofo, las más opuestas interpretaciones, en la medida en que han sido realizadas con seriedad y honestidad intelectual, han podido encontrar firme asidero en sus propias palabras.

En mi lectura, ciertamente veo contradicciones, pero a través de ellas creo percibir una tendencia dominante a favorecer el igualitarismo, el colectivismo, el socialismo. Esta perspectiva no implica desconocer la intención libertaria de Rousseau, la cual, a mi entender, constituye el punto de partida de su filosofía moral y política. Pero la libertad, que está destinada a chocar con la igualdad, es sacrificada por el ginebrino en aras de esta última, aunque él se esfuerce por mantenerla mediante recursos que no puedo sino calificar de "retóricos", porque su viabilidad práctica en el sistema político que él propone me parece imposible.

¹⁶Cobban, *op. cit.*, p. 170.

En el presente estudio no me referiré a la influencia efectiva que las ideas de Rousseau han ejercido en la conformación de los ahora llamados "socialismos reales". Me interesa más examinar su contribución, voluntaria o involuntaria, al "ideario" socialista. Es decir, me moveré sólo en el plano de las ideas. De ideas que influyen en otras ideas.

III. Los Fundamentos de la Filosofía Política de Rousseau

El eje en torno al cual Rousseau construye toda su filosofía política es su noción de la *volonté générale*.

Creo altamente improbable encontrar en toda la historia de la filosofía política un concepto más enojosamente ambiguo que la idea rousseauiana de la *volonté générale*. Esta "idea tan inviable", como la ha calificado Patrick Riley,¹⁷ constituye, no obstante, según el juicio de muchos comentaristas, el tema central del pensamiento político de Rousseau.¹⁸

Rousseau identifica la voluntad general con el bien común.¹⁹ No merece dudas que su intención era establecer un sistema político cuya única fuente de legitimidad fuera la soberanía popular. La libertad aparece proclamada como el valor fundamental: es a la vez el cimiento y el objetivo del orden político legítimo; por lo tanto, es un elemento esencial del bien común. Y sin embargo, la libertad —la verdadera libertad, esto es, la libertad individual— termina esfumándose en el sistema rousseauiano. Es preciso que nos detengamos a examinar cómo acontece este extraño y trágico acto de prestidigitación argumental.

La Versión Rousseauiana del Contrato Social

En su *Discurso Sobre la Economía Política*, Rousseau señala que la razón que llevó a los hombres a unirse en sociedades civiles fue la de "ase-

¹⁷Patrick Riley, "A Possible Explanation of Rousseau's General Will". *American Political Science Review*, 64:1 (March 1970) p. 86.

¹⁸Véase, por ejemplo, Hans Barth, "Volonté Générale et Volonté Particulière chez J.-J. Rousseau" *Annales de Philosophie Politique*, Vol. 5: "Rousseau et la Philosophie Politique" (Paris: Presses Universitaires de France, 1965) p. 44. Cf.: P. Riley, *loc. cit.*

¹⁹*Contrat Social*, II, 1.

gurar los bienes, la vida y la libertad de cada miembro mediante la protección de todos".²⁰ Rousseau está reproduciendo aquí la misma fórmula empleada antes por Locke para definir los fines de la sociedad civil. Al igual que Locke, Rousseau parece inclinado a dar un particular énfasis a la libertad, a la que considera "la más noble de las facultades del hombre".²¹ Posiblemente, el texto que más claramente revela la primordial intención libertaria del filósofo ginebrino es la célebre frase inicial del capítulo I del *Contrat Social*: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas".²²

¿Cómo liberar al hombre de sus cadenas? ¿Cómo organizar la sociedad política para que el hombre recupere su libertad original? Pues la libertad no solamente es la condición natural humana, sino que es lo que define la condición de ser hombre. Así, escribe Rousseau:

Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse del ser moral.²³

El hombre que vive entre cadenas es, pues, un ser degradado: carece de control sobre su vida, y su amo probablemente lo despojará de cualquier bien que pudiese adquirir. Su situación es peor que la que tenía en el primitivo estado natural, en el cual por lo menos disponía de libertad. Sin embargo, los obstáculos inherentes al estado natural —que ya habían sido extensamente descritos por Hobbes y Locke, entre otros— impiden la conservación de la vida de los hombres, de manera que el género humano habría perecido si no hubiese encontrado una forma de superar ese estado primitivo. Para ello, los hombres acordaron un pacto mediante el cual decidieron constituir la sociedad civil. Al ingresar a ésta, los miembros enajenaron su libertad natural a cambio de protección y seguridad para la

²⁰*Discurso sobre la Economía Política*. I, p. 14. (Para las referencias a esta obra, utilizo la traducción de José E. Candela, publicada por la Editorial Tecnos, Madrid, 1985.)

²¹*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les homes* (Paris: Garnier) p. 83.

²²*Contrat Social*, I, 1.

²³*Contrat Social*, I, 4.

preservación de sus vidas. Pero ese acuerdo ha conducido a los hombres a la actual situación de esclavitud y degradación, que hace necesario reformular el pacto, o bien establecer un nuevo contrato, en el que la libertad individual pueda quedar verdaderamente garantizada.

Rousseau enuncia el problema que él pretende resolver en los siguientes términos:

Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por lo tanto, tan libre como antes.²⁴

Estos objetivos, piensa Rousseau, sólo pueden ser alcanzados a través de un contrato social, cuyas cláusulas no admiten modificación alguna porque están determinadas por la naturaleza del acto. Aunque las estipulaciones del contrato no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son tácitamente reconocidas y admitidas por todos los miembros que integran la sociedad, en tanto permanecen en ella sin violar el pacto. Hasta este punto, no hay novedad alguna en los planteamientos de Rousseau, quien está procediendo del mismo modo que los contractualistas anteriores, esto es, construyendo en primer lugar el marco general que sustentará la organización de la sociedad civil sobre bases racionales y legítimas.

Pero inmediatamente aparece una diferencia que, proyectada en el desarrollo ulterior del argumento, va a convertir a esta versión del contrato social en la más radical de todas, superando incluso al Leviatán hobbesiano. La libertad individual no sólo es drásticamente restringida, como ocurría en Hobbes, sino que ahora queda eliminada por completo, al subsumirse —o tener que hacerlo— en la voluntad general.

La diferencia inicial que conduce necesariamente al resultado indicado, se encuentra en la síntesis de las cláusulas del contrato que propone Rousseau en el siguiente pasaje:

Estas clausulas, bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en

²⁴*Contrat Social*, I, 6.

hacerla onerosa para los otros. Además, efectuándose la enajenación sin reservas, la unión resulta tan perfecta como puede serlo, y ningún asociado tiene nada que reclamar...²⁵

Es el carácter totalizante, sin reservas, de la enajenación de derechos postulada por Rousseau, lo que hace su versión del contrato social la más radical y la más incompatible con cualquier noción de libertad. Ni siquiera Hobbes, a quien muchos han considerado el mayor apologista del absolutismo, plantea una exigencia de tal magnitud. En efecto, el enunciado de los términos del contrato hobbesiano, que se encuentra expresado en lo que el filósofo inglés concibe como la segunda ley de naturaleza, dice así:

Que uno esté dispuesto, si los otros también lo están, en la medida y por el tiempo que se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a contentarse con tanta libertad frente a los demás, como la que le sea permitida a los otros con respecto a uno mismo.²⁶

Hobbes deja, pues, un margen bastante flexible de libertad, cuyo espacio se reduce por disposiciones posteriores de su argumento, pero sin llegar a ser eliminada. En el ámbito de la propiedad, por ejemplo, los subditos conservan su libertad frente al poderoso Leviatán.

En Rousseau, en cambio, la exigencia de enajenar "todos los derechos" a la comunidad, no parece dejar espacio a ninguna manifestación posible de libertad individual. Esta consecuencia implica, por cierto, una diametral contradicción respecto de la intención libertaria del contrato proclamado poco antes. Rousseau no percibe tal contradicción porque cree que lo que cada individuo cede al concurrir al pacto, lo recupera con creces:

En fin, dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.²⁷

²⁵*Contrat Social*, I, 6.

²⁶*Leviathan*, cap. XIV.

²⁷*Contrat Social*, I, 6.

El argumento es válido si se aplica a un régimen de democracia directa, el cual sólo puede ser establecido y funcionar en pequeñas comunidades. En tal clase de régimen, los derechos individuales cedidos a la comunidad recaen sobre el mismo cedente en cuanto cada uno es miembro políticamente activo dentro de la misma comunidad. En otros términos, no hay allí transferencia de la soberanía a un cierto número de representantes para que la ejerzan en nombre de todos, sino que cada miembro de la comunidad retiene la porción de soberanía que le corresponde.

Es preciso reconocer que ése era el tipo de régimen en el que Rousseau pensaba al proponer sus ideas. Pero en el mundo moderno las democracias directas resultan casi inconcebibles, debido a la complejidad y dimensiones que han adquirido las sociedades realmente existentes. La influencia de las ideas rousseauianas se ha manifestado, por lo tanto, en sociedades muy diferentes a la imaginada por el pensador ginebrino, y en estas sociedades más complejas, sus ideas han mostrado implicaciones también muy diferentes, que posiblemente Rousseau no percibió. Pero el problema es que tales implicaciones se desprenden de palabras que él sí escribió.

La enajenación de todos mis derechos a la comunidad no es incompatible con mi libertad si recupero esos mismos derechos fortalecidos como miembro activo e igual del colectivo. Pero el gran supuesto sobre el que descansa este argumento es que entre todos los miembros del colectivo existe una total unanimidad, la que se expresa en la voluntad general. Este supuesto, que juega un papel de fundamental importancia en el pensamiento rousseauiano, confiere a esta versión del contrato social una peculiaridad que la distingue de las demás.

En efecto, como ha señalado Ernest Barker, la idea general del contrato social es una idea compuesta que involucra dos conceptos que si bien se hallan estrechamente conectados, deben ser diferenciados. Esas dos ideas relacionadas representan en realidad dos contratos sucesivos, en cada uno de los cuales el contenido de lo pactado es distinto. Por una parte, en el contrato social hay un contrato de gobierno, que es el pacto contraído entre el gobernante y los súbditos. Muchos pensadores han considerado que el contrato social consiste precisamente en este acuerdo, y han limitado sus reflexiones a este aspecto del contrato. Sin embargo, como observa Barker, la teoría de un contrato de gobierno postula, como condición previa, la noción de un contrato de sociedad. En otros términos, para que pueda llevarse a cabo un contrato de gobierno, se requiere que previamente se haya

efectuado un contrato de sociedad, un pacto mediante el cual se acuerda constituir la sociedad misma.²⁸

La distinción de los dos momentos o de los dos contratos implícitos en la idea del contrato social es relevante porque a partir de ella podemos percibir con claridad que puesto que pactamos cosas diferentes en uno y otro contrato, también la magnitud del acuerdo que se requiere en cada uno no es la misma. El contrato de sociedad hace necesario el consenso de todos los individuos que lo contraen. Quienes están en desacuerdo, no ingresan a él, o bien con posterioridad se marginan de él, lo que significa asumir todas las ventajas y también todos los peligros de mantenerse en el estado de naturaleza y fuera de la sociedad civil.

El contrato de gobierno, en cambio, no plantea el requisito de la unanimidad, sino sólo el del acuerdo de la mayoría que es el mayor que es posible alcanzar en las sociedades reales, debido a las naturales diferencias existentes entre los hombres en cuanto a sus intereses, aspiraciones, aptitudes, valores, creencias, objetivos, afectos. El reconocimiento del derecho a gobernar de la mayoría ha permitido el funcionamiento efectivo de las democracias reales, en la medida en que la minoría ha acatado el veredicto de la mayoría, tal como se ha comprometido a hacerlo en el contrato de sociedad.

La idea de un contrato social conformado por dos contratos distintos, uno consensual de sociedad y otro de gobierno, sólo mayoritario, aparece claramente desarrollada en el *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil* de Locke, pero es menos explícita en otros filósofos contractualistas. Sin embargo, el análisis de Barker al respecto es, a mi entender, correcto. El contrato de sociedad, quizás por su propia obviedad, no ha sido mayormente tratado por muchos contractualistas, pero es la base tácita de sus reflexiones sobre el contrato de gobierno. La única excepción en esta materia es la que representa Rousseau, quien explícitamente dice:

No hay más que un contrato en el Estado, que es el de la asociación, y éste excluye todos los demás.

No podría celebrarse ningún otro que no fuese una violación del primero.²⁹

²⁸Barker, *op. cit.* (nota 8), p. XII.

²⁹*Contrat Social*, III. 16.

El pensamiento rousseauniano sólo admite el contrato que forma la sociedad política, porque ésta constituye, ella misma, el Soberano.³⁰ Y precisamente por el hecho de constituir la sociedad misma en su totalidad el Soberano, sin delegación de poderes ni elección de representantes, debe regirse bajo el requisito de la unanimidad, propio del contrato de sociedad. No se trata aquí meramente de otorgar un mayor énfasis al contrato de sociedad, como ocurre en el caso de Hobbes, por ejemplo. En Rousseau no existe el contrato de gobierno, porque el gobierno es ejercido por todos los miembros de la sociedad, inspirados por "la suprema dirección de la voluntad general".³¹

En esta concepción reside la peculiaridad de la visión rousseauniana del contrato social, y también su peligrosidad, como veremos a continuación.

La Volonté Générale:

Un Concepto Clave en la Filosofía Política de Rousseau

La expresión "voluntad general", adaptada al lenguaje político corriente como "voluntad popular", siempre ha resultado atractiva y fácil de utilizar en el discurso retórico. Esta circunstancia ha contribuido a oscurecer u ocultar las implicaciones del concepto, esto es, el conjunto de serias amenazas a la libertad individual que se desprende de la interpretación de la voluntad general.

Hemos examinado el contrato mediante el cual se forma la sociedad política y a la vez se instituye al Soberano, que es idéntico a la sociedad misma y que está integrado por todos los asociados. Corresponde ahora examinar cómo funciona este cuerpo colectivo.

La reflexión inicial de Rousseau es la siguiente:

Además, estando formado el cuerpo soberano por los particulares, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consiguiente, la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los subditos, ya que es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros (...) tampoco puede

³⁰Cobban, *op. cit.* (nota 13), p. 52.

³¹*Contrat Social*, I, 6.

dañar a ninguno en particular. El Soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser.³²

La analogía mecanicista de la armonía del cuerpo y sus miembros es aceptable desde el punto de vista lógico, y también puede serlo desde el punto de vista político si nos referimos a una pequeña comunidad organizada bajo un régimen de democracia directa. Ya indicamos que ésta era la clase de sociedad en la que pensaba Rousseau. Pero lo que es válido para ese particular tipo de comunidad, puede no serlo en otras. Tal vez un Soberano constituido efectivamente por todos los miembros del cuerpo social no necesite dar ninguna garantía a los subditos, ya que son una y la misma cosa, y sin duda sería absurdo plantear la necesidad de establecer garantías mediante un contrato acordado con uno mismo. Sin embargo, cuando los subditos se multiplican y llegan a constituir sociedades más complejas en cuya dirección no pueden participar todos directamente, esa falta de garantías se vuelve peligrosa, si es que no fatal para los individuos.

Mucho más grave aún es la segunda conclusión del texto citado: decir que el Soberano "es siempre lo que debe ser" es ofrecer una justificación indiscriminada a cualquier tipo de régimen bajo el cual se encarne la soberanía. Muchos tiranos a lo largo de la historia han sido singularmente hábiles para presentarse a sí mismos como representantes selectos o providenciales de la soberanía del pueblo, y en su nombre han cometido todo tipo de crímenes. Es indudable que Rousseau no pensaba en estas usurpaciones de la soberanía cuando estableció su principio, el cual corresponde a una de sus más persistentes convicciones. Más adelante insistirá en él y lo hará más explícito. También entonces, sin embargo, se harán más explícitas sus nefastas consecuencias prácticas.

Pero hay aún otro serio problema en la idea de la soberanía colectiva. La afirmación según la cual el interés del cuerpo soberano no puede ser contrario al de los individuos que lo componen descansa necesariamente sobre el supuesto implícito de la existencia de una comunidad absoluta de intereses particulares. La obvia falsedad de este supuesto que desconoce las diferencias individuales, mueve a Rousseau a formular sus primeras "precisiones" acerca de la *volonté générale*. Al respecto, escribe:

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad contraria o desigual a la voluntad general que posee como ciudadano; su interés particular puede aconsejarle de

³² *Contrat Social*, I, 7.

manera completamente distinta de la que le indica el interés común: su existencia absoluta y naturalmente independiente, puede colocarle en oposición abierta con lo que debe a la causa común como contribución gratuita...³³

Rousseau admite —como no podía dejar de hacerlo debido a su proclamado conocimiento de la naturaleza humana— que la voluntad particular es diferenciable de la voluntad general, en cuanto una y otra pueden no coincidir e incluso pueden tener intereses opuestos. Sin embargo, ambas voluntades se encuentran en cada individuo. La voluntad general está presente en todos los hombres, es una realidad común a todos y, por lo tanto, como sugiere Barth, en virtud de la propia naturaleza humana, existiría una relación dialéctica entre las dos voluntades,³⁴ es decir, un conflicto al menos potencial en el interior de cada hombre entre sus intereses en cuanto individuo y sus intereses en cuanto ciudadano.

La viabilidad de la interpretación psicologista de Barth es un tema que en último término correspondería dilucidar a los psicólogos. En cualquier caso, ese supuesto conflicto interior de intereses es políticamente irrelevante en tanto no se manifieste externamente. Dicho en otros términos, si la noción de *voluntad general* tiene algún sentido, éste consiste en la pretensión de ser la fuente de la legitimidad de la organización social sobre la base de la "libre" voluntad de sus miembros. Así, la voluntad general no es sino la expresión de las voluntades particulares. Pero, ¿cuáles y cuántas de estas voluntades particulares configuran la voluntad general?

Rousseau nunca fue capaz de responder con precisión a este problema. En el capítulo sobre el sufragio, por ejemplo, identifica la voluntad general con "la de todos"; pero unas líneas más abajo asegura que "es evidente que el carácter esencial de la voluntad general está en la mayoría".³⁵ Lo que verdaderamente importa, sin embargo, es que todos por igual sometan su voluntad a la voluntad general, ya que sólo de esta manera pueden preservarse el pacto social y la libertad de cada uno. Dice Rousseau:

³³*Contrat Social*, I, 7.

³⁴Hans Barth, "Volonté Générale et Volonté Particulière chez J. J. Rousseau" *op. cit.* (nota 18), p. 43.

³⁵*Contrat Social*, IV, 2.

...cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre.³⁶

Este enigmático pasaje puede ser interpretado de varias maneras: como una muestra de la elocuencia retórica de su autor; como una contradicción inadmisibile; o como expresión de la peculiar "paradoja de la libertad" rousseaumana.³⁷

Entender la libertad como obediencia a la ley,³⁸ es una idea que sólo puede sostenerse si se acepta la compatibilidad entre la voluntad particular y la voluntad general, o bien, el libre sometimiento de la primera a esta última. Pero en el pasaje citado, Rousseau insinúa la aplicación de un poder coercitivo del cuerpo social sobre quien rehusa acatar la voluntad general, y a quien hay que "obligar a ser libre". La intención de Rousseau es clara: puesto que el declarado fundamento de su sistema político es la libertad, él necesita identificar la libertad con la voluntad general, que es el elemento angular de todo el sistema. Pero para que esta identificación funcione es preciso entender la libertad como un valor abstracto, y no como la manifestación de la voluntad individual, que es la única que puede expresar concretamente la libertad.

Aun aceptando los términos de Rousseau, es indudable que yo soy más libre decidiendo por mí mismo no ejercer mi libertad, que cuando soy "obligado a ser libre". Esta expresión carece de sentido lógico y psicológico, y por lo tanto, sólo podría ser entendida como una figura retórica. En cuanto tal, puede ser considerada una fórmula atractiva y hasta eficaz para algunos, porque sirve para enmascarar la supresión de libertad real —esto es, individual— que ella implica. Pero ciertamente no es la fórmula que elegiría una mentalidad auténticamente liberal para la defensa y promoción de sus principios.

La fórmula en cuestión, sin embargo, es bastante más que una mera figura retórica y, a mi juicio, sólo un análisis superficial podría contentarse con circunscribir sus alcances a este ámbito.

Al comienzo del Libro II del *Contrat Social*, Rousseau señala que "la primera y más importante consecuencia de los principios establecidos es que únicamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado de

³⁶*Contrat Social*, I, 7.

³⁷Véase, por ejemplo: G. Sabine, *op. cit.* (nota 11), p. 434.

³⁸*Contrat Social*, I, 8.

acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común.³⁹ Por esta razón, "la voluntad general es siempre recta".⁴⁰ Esta supuesta infalibilidad de la voluntad general puede verse, no obstante, amenazada por "la voluntad particular que obra sin cesar contra la general",⁴¹ y que puede engañar al pueblo, que aunque siempre quiere su bien, "no siempre lo comprende". "Importa, pues —concluye Rousseau—, para tener una buena expresión de la voluntad general, que no existan sociedades particulares en el Estado".⁴²

Roger Masters ha visto en estos pasajes el reconocimiento por parte de Rousseau del pluralismo como "un hecho necesario de la vida política".⁴³ Sin duda, el pensador ginebrino no desconocía este hecho; pero, por eso mismo, consideraba que, en vistas al interés común, era necesario eliminar a todo grupo que representara intereses particulares.

La preocupación de Rousseau por los intereses del pueblo parece ser la fuente de su reputación como "el gran demócrata del siglo XVIII".⁴⁴ Al respecto, conviene tener a la vista la tesis de Talmon acerca de la bifurcación del concepto de democracia que se produce como consecuencia de la Revolución Francesa. Según Talmon, este evento generó una fragmentación de la democracia en dos tipos: la liberal y la totalitaria.⁴⁵

Ahora bien, es claro que Rousseau entendía la democracia como el medio para promover los intereses colectivos, y no como un sistema en el que pudieran competir y conciliarse los intereses particulares de distintos grupos.⁴⁶ En otras palabras, Rousseau adopta la posición contraria a la concepción liberal de la democracia, o para decirlo directamente en la

³⁹*Contrat Social*, u, 1.

⁴⁰*Contrat Social*, H, 3.

⁴¹*Control Social*, m, 10.

⁴²*Contrat Social*, H, 3.

⁴³Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton (N. J.: Princeton University Press, 1968) p. 334, n. 124.

⁴⁴Véase, por ejemplo: James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1984).

⁴⁵J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: W. W. Norton, 1970) pp. 1-3.

⁴⁶Bernard Grofman y Scott L. Feld, "Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective". *American Political Science Review*, 82: 2 (june 1988) p. 572.

terminología de Talmon, él se inscribe como antecesor e inspirador de la corriente totalitaria de la democracia, que florecerá a partir de la Revolución Francesa y cuyos ecos han llegado hasta nuestro siglo.

La búsqueda a cualquier precio de la armonía social lleva a Rousseau a considerar los intereses particulares, ya sea de grupos o de individuos, como los mayores enemigos de la voluntad general. Talmon interpreta esta actitud como un antecedente de la idea de una sociedad sin clases.⁴⁷ Masters, por su parte, sostiene que los sistemas políticos totalitarios inspirados en Marx contradicen ampliamente las preferencias de Rousseau y que difícilmente podría imputársele responsabilidad por los totalitarismos de nuestro siglo. Sin embargo, Masters se ve forzado a reconocer que "sus principios están abiertos a una subversión de este tipo".⁴⁸ Bertrand Russell, en cambio, no vacila en atribuir a las enseñanzas de Rousseau frutos prácticos tales como las dictaduras de Robespierre, de Stalin y de Hitler.⁴⁹

Resulta difícil, en efecto, desligar a Rousseau de su responsabilidad —probablemente involuntaria— en la inspiración y justificación de los totalitarismos conocidos. La obsesión por el consenso, el anhelo de eliminar todas las diferencias para imponer una férrea armonía en la sociedad, son rasgos característicos del totalitarismo; pero también los encontramos como ideas importantes dentro de la filosofía política de Rousseau.

Por cierto, la imagen del pensador de Ginebra como fuente inspiradora de los totalitarismos que han aplastado la libertad de millones de individuos, contradice abiertamente el propósito libertario, tan frecuentemente proclamado por el filósofo. En este punto, no parece haber ninguna posibilidad de eludir la patente inconsistencia argumentando que se trata de otra de sus habituales paradojas. Desde ningún punto de vista podría considerarse como una paradoja lo que es una indiscutible contradicción. ¿Cómo explicarla entonces?

La mejor explicación de este enigma que conozco es la que, con insuperable lucidez, ha proporcionado Giovanni Sartori, quien ha escrito lo siguiente:

El hecho de que se haya considerado a Rousseau como el profeta de la democracia totalitaria se debe a que el resultado

⁴⁷Talmon, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁸Masters, *op. cit.*, p. 423.

⁴⁹Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simón and Schuster, 1945) pp. 685-701.

de su solución desmiente sus intenciones, a que los resultados fueron más allá de lo que se esperaba. Esto equivale a decir que cuando consideramos a Rousseau el teórico de una democracia no liberal, realmente consideramos el fracaso de su teoría.⁵⁰

En otras palabras, si Rousseau hubiera conseguido construir su teoría de acuerdo a su propósito original de salvaguardar la libertad, el resultado habría sido una teoría de la democracia liberal. Su proyecto fracasó, porque lo que construyó fue, según los autores citados y muchos otros, una teoría de la democracia totalitaria.

Ahora bien, aunque en general concuerdo con estas interpretaciones que destacan las indesmentibles implicaciones totalitarias del pensamiento de Rousseau, me parece, sin embargo, que ellas han descuidado explicar un asunto importante: ¿por qué pudo producirse esta desviación que coloca a Rousseau en contradicción consigo mismo?

Para intentar una respuesta —con carácter meramente hipotético, por cierto— a este interrogante, creo necesario examinar aun otros aspectos del concepto de la *volonté générale*.

El Dilema Libertad-Igualdad

Talmon, Sartori y otros han estudiado el pensamiento político rousseauniano dentro del marco de la confrontación entre las nociones de democracia liberal y democracia totalitaria. Dentro de este marco, se constata la existencia de una contradicción fundamental en la obra del filósofo suizo, puesto que sus resultados son opuestos a sus propósitos.

No es mi intención desconocer la señalada contradicción, pero si hemos de tratar de encontrar las causas que la generan, quizás el marco analítico más adecuado no sea el de liberalismo-totalitarismo, sino el de libertad-igualdad, o si se prefiere, el de las dos grandes corrientes políticas basadas en estos valores, esto es, liberalismo y socialismo.

En el primer caso, como ya vimos, enfrentamos una pura contradicción: libertad *versus* negación de la libertad; en el marco que propongo, en cambio, la confrontación es entre dos valores deseables: libertad *versus* igualdad. Dentro de este marco, es preciso reformular el proyecto de

⁵⁰Giovanni Sartori, *Aspectos de la Democracia* (México: Ed. Limusa-Wiley, 1965) pp. 456-457.

Rousseau; su intención habría sido conciliar ambos valores. Tarea en la que no sólo fracasa, como todos los que la han emprendido, sino que concluye traicionando uno de los valores en aras del otro. Este tipo de traición parece inevitable, ya que como certeramente ha escrito Jorge Estrella: "Libertad e igualdad no son nociones ni realidades que se puedan emparentar impunemente".⁵¹

Rousseau consideraba, en efecto, que el mayor bien político, esto es, "el fin que debe perseguir todo sistema legislativo (...) se reduce a dos objetos principales: la *libertad* y la *igualdad*".⁵² Sin embargo, Rousseau parece reconocer que ambos principios no poseen el mismo rango natural, y por esa razón, la legislación debe procurar nivelarlos. En sus palabras: "Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre propender a mantenerla".⁵³

Aparentemente, la fórmula citada expresaría el propósito de establecer artificialmente, esto es, mediante la legislación, un equilibrio entre los dos valores, ya que naturalmente la libertad destruye la igualdad. Lo natural, "la fuerza de las cosas", es la libertad. Lo artificial, lo que debe ser impuesto a través de "la fuerza de la legislación", es la igualdad. Pero si esto es así, el énfasis de la legislación no es el mismo para ambos valores, sino que debe concentrarse en la igualdad, ya que de otro modo ésta no podría subsistir.

Este brevísimo análisis es suficiente para poner en evidencia que el objeto principal del sistema legislativo propuesto por Rousseau es, en realidad, la igualdad. Más aún, de acuerdo a sus propias premisas, para lograr la implantación de la igualdad es necesario que la legislación se oriente a limitar "la fuerza de las cosas" que es opuesta a la igualdad y tiende siempre a destruirla.

De esta manera, la libertad, más que como un "objeto principal" de la legislación, aparece como el principal blanco de ella. La libertad rousseauiana termina reduciéndose a "obedecer las leyes", y a soportar dócilmente "el yugo de la felicidad pública".⁵⁴

Por cierto, la felicidad pública es definida por la *volonté générale*, y es la misma para todos. En este caso, como en cualquier otro, si alguien discrepa, si concibe la felicidad, por ejemplo, de una manera diferente, ello

⁵¹ Jorge Estrella, "Tres Razones para la Libertad". *Estudios Públicos*, 18 (Otoño 1985) p. 64.

⁵² *Contrat Social*, II, 11.

⁵³ *Loc. Cit.*

⁵⁴ *Contrat Social*, II, 7.

sólo puede deberse a que está equivocado,⁵⁵ o bien a que ha sido engañado.⁵⁶ Ninguna otra explicación es admisible para Rousseau, debido a su peculiar concepción de la voluntad general: puesto que ésta sólo atiende al interés y a la utilidad comunes, es siempre recta, nunca puede errar.⁵⁷ Ella sabe mejor que yo lo que me conviene, lo que debo desear, lo que me hará feliz.

Rousseau revela aquí su intolerancia respecto de la libertad en su sentido liberal, es decir, tal como se la entiende en una sociedad pluralista, en donde se admiten las diferencias individuales, y cada uno puede decidir libremente por sí mismo, aun con el riesgo de equivocarse, qué es lo conveniente para la satisfacción de sus intereses particulares.

Ya hemos comentado que Rousseau consideraba los intereses particulares como los grandes enemigos de la voluntad general. Tal actitud expresa su posición antiliberal y, al mismo tiempo, su tendencia al igualitarismo que desembocará en las teorías socialistas del siglo XIX. Sólo interesa promover "el bien del pueblo", "la utilidad común", aun a costa de sofocar el bien particular o la utilidad individual.

En el pensamiento de Rousseau, al igual que en el de sus herederos socialistas, existe un cierto afán protector, pero también una invencible desconfianza respecto de la capacidad de los individuos para decidir su destino. Tales actitudes se acentúan y llegan al nivel de un condescendiente menosprecio cuando se refieren al "pueblo". Un buen texto, entre varios otros, que ilustra estas actitudes es el siguiente:

¿Cómo una multitud ciega, que no sabe a menudo lo que quiere, ya que raras veces sabe lo que le conviene, llevaría a cabo por sí misma una empresa de tal magnitud y tan difícil como es un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; protegerlo contra las seducciones de voluntades particulares...⁵⁸

⁵⁵*Contrat Social*, IV, 2.

⁵⁶*Contrat Social*, II, 3.

⁵⁷*Contrat Social*, II, 3.

⁵⁸*Contrat Social*, II, 6.

El pueblo necesita ser guiado por el "buen camino" que busca pero que desconoce; necesita ser educado por quienes saben lo que le conviene verdaderamente y para ello hay que enseñarle las cosas como son o "como deben parecerle". Además, debe ser apartado de todo interés particular que lo desviaría del interés común. En una palabra, el pueblo necesita un conductor, un intérprete de su propia voluntad. Tanto los socialistas teóricos como los prácticos, siempre han creído que ellos son los únicos capaces de asumir ese papel rector.

Rousseau es, sin embargo, extremadamente ambiguo en lo referente a la generación de los conductores del pueblo. En cambio, es inusualmente claro al especificar que ellos no son representantes del pueblo, porque "tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo".⁵⁹ Pero si no son representantes de nadie, entonces su mandato es absoluto. ¡Una contribución más de Rousseau a los socialismos totalitarios de nuestro siglo!

Y de inmediato podemos agregar otra, siempre en relación a los conductores de la sociedad:

El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de transformar, por así decirlo, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual reciba en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que despoje al hombre de sus fuerzas propias dándole otras ajenas, de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otros.⁶⁰

La actitud constructivista que revelan estas palabras de Rousseau es típica de la mentalidad socialista. Al igual que el filósofo ginebrino, la mentalidad socialista nunca ha aceptado a los hombres como son. Recela de ellos y de sus capacidades individuales. No acepta las diferencias que naturalmente existen entre ellos, pues ve en tales diferencias la fuente del conflicto y de la desigualdad. Por esto, aspira a transformar su naturaleza,

⁵⁹*Contrat Social*, III, 15.

⁶⁰*Contrat Social*, II, 7.

hacerlos artificialmente iguales. Para ello, es preciso extirpar su egoísmo natural, es necesario obligarlos a ser buenos, virtuosos, solidarios, generosos. Hay que educar a los hombres para inducirles estas características; pero si la educación no basta, entonces hay que actuar coercitivamente con ellos, en vistas a su bien, a su verdadero fin que los individuos ignoran. Dentro de este programa, se comprende que no puede ser tolerada la libertad individual, que es el instrumento de los intereses particulares.

La voluntad general expresa el bien común. Pero puesto que el pueblo no siempre conoce cuál es su real interés, debe confiar en los intérpretes de la voluntad general, en los conductores de la comunidad, en el Legislador. De esta manera, comenta Cassirer, "el *Contrato Social* proclama y glorifica un absolutismo de Estado completamente ilimitado. Toda voluntad individual y particular es detrozada por el poder de la *volonté générale*".⁶¹

IV. Conclusión

Rousseau fue un duro crítico de las condiciones morales y políticas de su época. La opresión y la degradación de los hombres se habían extendido por todas partes. Esa situación de decadencia, de injusticia, de desigualdad, era el producto del primer pacto social. Ateniéndonos a sus resultados, Rousseau señala con amarga ironía, que los términos de ese primer contrato debieron haber sido los siguientes:

Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros.⁶²

El nuevo contrato que propone Rousseau, sin embargo, no parece alterar significativamente las condiciones del primero. De acuerdo con nuestro análisis, el rico es reemplazado por el Legislador o el Estado; pero los pobres, es decir, los ciudadanos, siguen igualmente oprimidos.

⁶¹Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau. Op. cit.* (nota 15), p. 52.

⁶²*Discurso Sobre la Economía Política*, p. 48.

La pretendida solución democrática, el proyecto de liberación imaginado por Rousseau, concluye en el fracaso, aplastado por el igualitarismo implícito en la idea de la voluntad general.

Quizás en buena medida tal fracaso sea atribuible al hecho de que todo el pensamiento político rousseauiano gire en torno al concepto de la voluntad general, que constituye sin duda el centro del sistema; pero que plantea dificultades prácticamente insolubles.

Según Patrick Riley, en términos estrictos, la idea de una voluntad general es inviable y contradictoria, porque "las ideas de generalidad y de voluntad son mutuamente excluyentes". La voluntad es un concepto relacionado esencialmente con la individualidad, y por esta razón, concluye Riley, "sólo metafóricamente se puede hablar de la voluntad como 'general' ".⁶³

En efecto, la voluntad es la facultad humana que permite a cada individuo ejercer su libertad. Proyectarla al plano general como hace Rousseau, implica necesariamente aniquilar la libertad de los individuos, en aras de un imposible ideal igualitario.

Los hombres son naturalmente diferentes, y mediante el ejercicio de su libertad se constituyen como personas únicas. Es cierto que así se generan las desigualdades entre los hombres. La manera de disminuirlas —no de eliminarlas porque ello es imposible— no puede ser otra que restringiendo la libertad.

Esta es la solución rousseauiana al dilema libertad *versus* igualdad. Es la misma solución que adoptarán los teóricos socialistas del siglo XIX, y los socialismos prácticos de nuestro siglo, cuyo fin estamos actualmente presenciando.

Quizás se cerrará finalmente un ciclo de fracasos teóricos y prácticos, que se inician con el del propio Rousseau. Su filosofía política es un fracaso porque no sólo no logró alzar uno de los principales objetivos que se proponía, esto es, la salvaguardia de la libertad, sino, por el contrario, culminó siendo una teoría radicalmente antilibertaria. A pesar de ello, sin embargo, sus ideas han servido de base a los socialismos reales sobre los cuales también parece haber caído la herencia del fracaso. □

⁶³Patrick Riley, "A Possible Explanation of Rousseau's General Will". *American Political Science Review*, 64:1 (March 1970) p. 92.