

LAS LIBERTADES PARTICULARES VERSUS LA VOLUNTAD GENERAL *

Antony Flew

En uno de los más valiosos y característicos capítulos de un libro en el que no siempre puso de manifiesto sus mejores dotes, Bertrand Russell describió a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) como “el padre del movimiento romántico [...] el inventor de la filosofía política de las dictadurasseudodemocráticas [...]. Después de Rousseau [...] los reformadores se dividieron en dos grupos, los que lo seguían y los partidarios de Locke”.¹ Puesto que el autor de *For a New Liberty* y *The Ethics* dedicó su vida a defender, fortalecer y ampliar la tradición lockeana de los derechos individuales y del gobierno limitado y responsable, creo que la manera más apropiada de contribuir al presente proyecto y que mejor responda a los propósitos de Murray Rothbard es analizar en forma crítica el peculiar, distintivo y catastrófico concepto de la voluntad general enunciado por Rousseau.

I

Las verdaderas implicaciones del pensamiento político de ese padre fundador de la tradición opositora, y en particular las forzadas posibilidades justificatorias de esa grandiosa, pero elusiva, ficción, parecen haber surgido muy lentamente. Hasta el día de hoy, no siempre han sido apreciadas adecuadamente por los amantes de la libertad. Esto se explica por varias razones.

En el período que se extiende entre su primera publicación y los comienzos de la gran Revolución Francesa, *El contrato social* parece haber sido el menos leído de los principales libros de Rousseau. Y aunque toda la generación revolucionaria rendía culto a Rousseau, por lo menos en los primeros años, esta devoción rara vez implicaba la aceptación o incluso el conocimiento de sus ideas políticas distintivas.² Sólo con la ascensión de los jacobinos, futuros déspotas y apologistas del despotismo, comenzó a reconocerse la conveniencia de postular una Voluntad General colectiva, a la cual, en esencia, todo debía supeditarse: una voluntad general cuyo contenido particular podía descubrirse a veces sin tomar en cuenta las vulgares y pedestres opiniones individuales e incluso contrariándolas.³

* Tomado de *Man, Economy and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard*, Ludwig von Mises Institute, 1988, pp. 214-28. La autorización para traducir y publicar en *Libertas* ha sido otorgada por el autor.

¹ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Allen and Unwin y Simon Schuster, Londres y New York, 1965, cap. XIX, pp. 684 - 85

² Véase Joan McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762-1791*, Athlone, Londres, 1965, cap. V, passim.

³ Véase J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Seeker and Warburg, Londres, 1952; reimpreso en Praeger, New York, 1960. Con respecto al reconocimiento de Lenin de los jacobinos como proto-bolcheviques véase, por ejemplo, su artículo “Enemigos del pueblo”, publicado primero en *Pravda* en junio de 1917, y reimpreso en R. C. Tucker (comp.), *The Lenin Anthology*, Norton, New York, 1975, pp. 305 - 306. Para un análisis del jacobinismo ruso antes de Lenin véase la Introducción de Tucker, pp. xxvi-xxxiii.

La lectura de *El contrato social* puede conducirnos fácilmente a conclusiones erróneas, sea por estudiar esta obra fuera de contexto, o por sus ornamentos estilísticos, o aun por su mismo título. En primer lugar, ese título está destinado —o tal vez calculado— para sugerir un gobierno limitado y responsable. En efecto, ¿cómo podría haber contratos sin compromisos recíprocos y sin la aceptación de algunas limitaciones al comportamiento futuro?

Por otra parte, es un libro extraordinariamente rimbombante, lleno de epigramas y paradojas. Comienza con una frase tan típica como inolvidable: “El hombre ha nacido libre y sin embargo en todas partes está encadenado” (I[i]).⁴ Luego, en la página siguiente, Grocio, que en una época fue una figura respetada del *establishment*, aparece en tres frases breves y decisivas: “Grocio niega que todo poder humano sea ejercido en beneficio de los gobernados, y cita la esclavitud como ejemplo. Su método habitual de razonamiento consiste siempre en presentar el hecho como prueba del derecho. Se podría emplear un método mas lógico, pero ninguno más favorable a los tiranos” (I[ii]).

¿Cómo puede creer el lector —especialmente el que conoce algo del estilo de vida irregular, soñador e irresponsable del autor— que por encima de todo amaba la libertad y aborrecía el despotismo? (Tal vez éstos fueran sus verdaderos sentimientos pero, como muchos otros después de él, fue incapaz de captar las concretas consecuencias de sus elevadas abstracciones y artificios mentales paradójicos.)

Una tercera fuente de error es la imposibilidad de leer *El contrato social* como lo que era, la expresión culminante del pensamiento político y social de Rousseau. Resulta significativo que en las dos ediciones que se utilizan con mas frecuencia en el mundo de habla inglesa se sitúe a *El contrato social* (1762) antes de los *Discursos* incluidos en el mismo volumen. Pero, en realidad, los tres *Discursos* fueron escritos y publicados primero: el *Discurso sobre las artes y las ciencias* en 1750; el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* en 1754 y el, *Discurso sobre la economía política* en 1765 (como un artículo en el volumen V de la *Enciclopedia*). Es indudable que los dos últimos *Discursos* proporcionan valiosas claves para la interpretación de *El contrato social*.

a) Lo que dice, v.gr., el primero de estos dos discursos acerca de la propiedad en general y de la riqueza en particular, no tiene el menor punto de contacto posible con el pensamiento de Locke. Por ejemplo, la segunda parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* comienza así: “El primer hombre a quien, después de haber cercado una parcela de tierra, se le ocurrió decir *esto es mío* y halló personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras y asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, después de arrancar las estacas y rellenar las zanjas, hubiera gritado a sus semejantes: 'No escuchéis a este impostor. Estáis perdidos si olvidáis que los frutos de la tierra pertenecen a todos y que la tierra no pertenece a nadie!'”.

⁴ Como referencias, damos el capítulo y la sección.

En un párrafo anterior, al diferenciar la “desigualdad natural, o física” de la “desigualdad moral o política”, Rousseau afirmaba: “Esta última [...] consiste en los diferentes privilegios de que gozan algunos, a expensas de los demás, tales como el de ser más ricos, más venerados, más poderosos, o incluso el hacerse obedecer por ellos”. El argumento de que las riquezas de una persona deben siempre, necesariamente, obtenerse “a expensas de otro” y, en consecuencia, a través de la explotación de los demás, se ha convertido desde entonces en un supuesto fundamental, indiscutido y falso, de todo el pensamiento socialista.⁵

b) *El Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* nos informa también cómo ha de interpretarse el tema siguiente, el de los contratos sociales: “Por tanto, empecemos por hacer a un lado todos los hechos, porque no se relacionan con la cuestión. Las investigaciones que se pueden emprender acerca de este tema no deben considerarse como verdades históricas, sino sólo como razonamientos hipotéticos y condicionales, más apropiados para echar luz sobre la naturaleza de las cosas que para señalar su verdadero origen [...]”.

Por consiguiente, sería erróneo criticar la explicación de Rousseau sobre el origen de la propiedad privada objetando que las palabras con las que “este impostor” presentaba su alegato no podían haber sido comprendidas a menos que la sociedad de su época ya hubiese incorporado la institución de la propiedad privada y el vocabulario necesario para ponerla en funcionamiento.

c) El espíritu de los libertarios puede inflamarse cuando leen que “un principio fundamental de todo el derecho político es que los pueblos se han dado a sí mismos jefes para defender su libertad y no para esclavizarse”. Pero nuestra exaltación disminuye, sin duda, cuando leemos la frase que sigue inmediatamente a la anterior: “*Si tenemos un príncipe*, decía Plinio a Trajano, *es, pues, para que nos preserve de tener un amo*” (la cursiva es mía). La diferencia, que era crucial para Rousseau, se explica antes en el mismo párrafo: “[...] en las relaciones entre los hombres, lo peor que le puede suceder a alguien, es estar a discreción de otro [...]”. Las peculiaridades y limitaciones de su propia vida errática fueron quizá los factores que influyeron para que Rousseau considerase crucial la diferencia entre ser sometido por una persona privada y ser sometido por agentes del estado. Este obsesivo y engañoso énfasis en la presunta perversidad de la dependencia privada lo condujo a una falaz redefinición de la libertad” en la “Carta a la República de Ginebra” que prologaba el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Rousseau considera dónde habría deseado nacer si se le hubiera ofrecido tal elección. Respondiendo a esta

⁵ En este momento, es el presupuesto casi universal en el debate sobre la pobreza en el “Tercer Mundo”. Véase P. T. Bauer, *Dissent on Development*, edición revisada, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976, o cualquiera de sus escritos posteriores, y compárese con Antony Flew, *Thinking about Social Thinking*, Blackwell, Oxford, 1984, pp. 120_22. Para quienes se preocupan realmente por aliviar la condición del hombre, antes que por expiar alguna culpa privada o por conservar el prestigio de una compasión anticonservadora, se trata de un concepto erróneo peculiarmente odioso. Obstaculiza la aplicación de las ideas extraordinariamente lúcidas de esa primera y extraordinaria obra cumbre de la economía del desarrollo, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, de Adam Smith

pregunta dice: “Hubiera querido vivir y morir libre, *es decir*, sometido a leyes tan sabias que ni yo, ni nadie, habría podido sacudir su honroso yugo [...]”. (la cursiva es mía).

Esta artificiosa redefinición podría explicarse en gran parte, aunque no por eso justificarse, por el hecho de que estas leyes particulares sirven presuntamente a los mejores intereses de todos los individuos sujetos a ellas y, en cierto modo, son impuestas por ellos mismos. El párrafo anterior revela claramente que Rousseau apela en verdad a estas reivindicaciones. Su lugar de nacimiento ideal sería “un país en el cual el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un solo y mismo interés, de modo que todos los movimientos de la maquina tendieran siempre a la felicidad y el bien común. Y como esto no podría lograrse a menos que el pueblo y el soberano fueran una sola y misma persona, de ello se infiere que hubiera querido nacer bajo un gobierno democrático, sabiamente moderado”.

Incluso si estas dos reivindicaciones fueran correctas, sería evidente que aquellas personas sujetas a las leyes, regulaciones y medidas administrativas resultantes no serían libres respecto de todo aquello que en virtud de dichas leyes, regulaciones y medidas les fuera impuesto o prohibido. Si existe una ley contra esto, que conlleva una penalidad por desobediencia, entonces no tengo precisamente la libertad de desobedecer.⁶ Por consiguiente, Bertrand Russell estaba enteramente en lo cierto al condenar “el uso abusivo de la palabra 'libertad'” en que incurría Rousseau. En efecto, cuando la empleaba para definir “el derecho a obedecer a la policía o a algo no muy diferente”, no estaba ofreciendo nada que pueda denominarse apropiadamente un concepto alternativo de la libertad. Proponía, en cambio, asignar ese rótulo a lo que no es libertad, sino algo diametralmente opuesto: la coerción.⁷

Con el fin de demostrar que en su estado ideal las leyes deberían servir a los intereses y al bien de todos aquellos que están sujetos a ellas y que de alguna manera las han impuesto, Rousseau recurría a otra artificiosa maniobra definidora. El elemento más importante de este ejercicio puede observarse con suma claridad en el *Discurso sobre economía política*: “El primer y fundamental principio de un gobierno legítimo o popular, *es decir*, de un gobierno que tiene como objetivo el bien del pueblo, es, por lo tanto, como he dicho, obrar en todas las cosas de acuerdo con la voluntad general” (la cursiva es mía). No debe extrañar que en marzo de 1756 Rousseau escribiera, en una carta dirigida a Madame d'Épínay: “Familiarícese con el vocabulario que empleo, mi buena amiga, si quiere que nos comprendamos mutuamente. Mis términos rara vez tienen el sentido común y corriente”.

⁶ Los admiradores de Raymond Chandler podrán recordar el diálogo entre Anne O'Riordan y Philip Marlowe en *The Big Sleep*:

“—Yo tenía una pistola. No estaba asustada. No hay ninguna ley contra ello. — ¡Claro! La única ley es la de defender la propia vida”.

⁷ Russell, *A History of Western Philosophy*, p. 697. Por tanto, debemos censurar a sir Isaiah Berlin por un exceso de caridad liberal, que implica traicionar al liberalismo, cuando titula su conferencia inaugural “Dos conceptos de libertad”, reproducida en su libro *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969,

El siniestro significado del pasaje enfatizado en esta cita del Discurso sobre economía política surge clara y descarnadamente cuando se lo compara con los enunciados formulados en nombre de los regímenes de las “democracias populares” de la época contemporánea. El primero de estos enunciados pertenece a Janos Kadar al dirigirse a la Asamblea Nacional Húngara en 1957, un año después de que los tanques de la normalización imperial, siempre listos para actuar, lo instalaran en el poder: “La tarea de los líderes no consiste en llevar a cabo los deseos y la voluntad de las masas [...]. La tarea de los líderes es cumplir con los intereses de las masas. ¿Por qué establezco una diferencia entre la voluntad y los intereses de las masas? En el pasado reciente hemos encontrado el fenómeno de ciertas categorías de trabajadores que actúan en contra de sus propios intereses”.⁸ El segundo enunciado ilustrativo proviene de un vicepresidente de Tanzania: “Nuestro gobierno es democrático porque toma sus decisiones en beneficio del pueblo y teniendo en cuenta sus intereses. Me pregunto por qué los hombres que están desocupados se extrañan y están resentidos con el gobierno [...] que los envía de vuelta a su lugar de origen por su propio bien”.

II

En los dos últimos *Discursos*, hay indicios de que cierta noción sobre la voluntad general empieza a ocupar el centro del pensamiento político de Rousseau. En efecto, en el último enunciado antes mencionado, Rousseau reitera que “el primer y fundamental principio de un gobierno legítimo o popular [...] es [...] obrar en todas las cosas de acuerdo con la voluntad general”. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* habla del “establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que por sí mismo ha elegido”; y de cómo “con respecto a las relaciones sociales, el pueblo ha aunado todas sus voluntades en una sola”. Pero después, en el *Discurso sobre economía política*, habla de una voluntad general ligada a una suerte de organismo, algo que debe desarrollarse naturalmente antes que ser producto de un artificio contractual: “El cuerpo político [...] puede considerarse como un cuerpo organizado, un cuerpo vivo y similar al de un hombre”. Es también, por lo tanto, “un ser moral que posee una voluntad [...]”.

Antes de ocuparnos de esta noción que aparece en forma tan acabada y definida en *El contrato social*, debemos recalcar necesariamente dos puntos claves relativos a estas anticipaciones. En primer lugar, que la analogía orgánica es absolutamente incompatible con cualquier idea de contrato. Esa idea, como hemos dicho, debe atraer a quienes sólo quieren un gobierno limitado y responsable, que haga un fuerte hincapié en los derechos del individuo. Pero en cualquier organismo, los órganos están necesariamente subordinados. No son, a diferencia de lo que sucede con los seres humanos, agentes autónomos capaces

⁸ Para referencias más completas sobre las fuentes de esta cita y de la siguiente, y para una discusión sobre “Wants or Needs: Choice or Command?”, véase Antony Flew, *The Politics of Procrustes*, Temple Smith, y Prometheus, Londres y Buffalo, 1981.

de decidir si han de servir y obedecer o no. Ésta es una verdad que el propio Rousseau destaca, no muy coherentemente, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Tampoco es un accidente, como tanto les place decir a los leninistas, que esta analogía orgánica se haya convertido tradicionalmente en la analogía favorita de los autoritarios que propugnan una obediencia total e incondicional. Pensemos, por ejemplo, cómo en *Coriolano*, de Shakespeare, Menenio Agripa procura someter a los “ciudadanos facciosos” (I [i]).

En segundo lugar, observemos que en el *Discurso sobre economía política*, Rousseau explica que todas las sociedades y corporaciones desarrollan voluntades generales distintas de las voluntades privadas de sus miembros individuales y a veces contrarias a ellas: “Toda sociedad política está compuesta de otras sociedades más pequeñas y diferentes, cada una de las cuales tiene sus propios intereses y principios [...]. La voluntad de estas sociedades particulares tiene siempre dos relaciones: para los miembros de la asociación, es la voluntad general; para el conjunto de la sociedad, es una voluntad particular [...]”. Esta es, como se ha señalado frecuentemente, una sana observación sociológica, aunque hacer aquí tal observación no es muy compatible con la empresa de “hacer a un lado todos los hechos, porque no se relacionan con la cuestión”. Sin duda, en toda organización las personas tienen muchas oportunidades para contrastar los intereses y políticas corporativos con los intereses y políticas privados de los funcionarios Y de los miembros.

Pero Rousseau da un paso aun más precario. Puesto que las voluntades generales son voluntades destinadas a promover los intereses y —en ese entendimiento— el bien de las colectividades, sostiene que deben ser moralmente buenas, al menos con respecto a esas colectividades. “El cuerpo político [...] es también un ser moral que posee una voluntad: Y esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y el bienestar del todo y de cada una de las partes [...] es, para todos los miembros del estado, tanto en sus relaciones mutuas como en sus relaciones con el estado, la regla que determina lo que es justo y lo que es injusto”.⁹ Aun cuando, a título de suposición, descartemos cualquier posible reparo acerca del significado de “moralmente buenas, al menos con respecto a dichas colectividades”, debemos objetar, sin embargo, que Rousseau parece argumentar aquí de modo similar al que hemos criticado tan acerbamente en Grocio: “Su [...] método de razonamiento [...] consiste en [...] presentar el hecho como prueba del derecho. Se podría emplear un método más lógico, pero ninguno más favorable a los tiranos”.

a) En la primera fase de *El contrato social*, en una suerte de prefacio al Libro II, Rousseau anuncia el objeto del ejercicio: “Quiero indagar si en el orden civil puede haber alguna norma de administración legítima y segura que

⁹ No debo terminar el análisis de este tercer *Discurso* sin compartir y alabar el siguiente apotegma: “Imponer una multa por trabajar es una manera bastante insólita de abolir la holgazanería” (p. 187). Podría servir como un lema para quienes, en nombre del crecimiento económico, recomiendan vehementemente el reemplazo de los impuestos al ingreso por los impuestos a los gastos.

considere a los hombres como son y a las leyes como podrían ser” (I). Esto parece bastante razonable y debemos tenerlo muy en cuenta, porque necesitaremos recordar este enunciado extraordinariamente franco y directo cuando empiece a ponerse de manifiesto que la norma propuesta —la de someterse siempre a la voluntad general— sólo logra una seguridad y legitimidad inexpugnables a costa de crear dificultades aparentemente insuperables a la tarea de determinar, en casos particulares, cuál es su contenido concreto y de qué manera, en la práctica, habrán de aplicarse en forma correcta las revelaciones de ese contenido.

Dado el proyecto propuesto en esa primera frase, el problema, tal como lo ve Rousseau, consiste en “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con todas las fuerzas comunes a la persona y los bienes de cada asociado, y por medio de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, por tanto, más que a sí mismo y siga siendo tan libre como antes”. Éste, continúa diciendo Rousseau, “es el problema fundamental que halla solución en el contrato social” (I [vi]).

Con el fin de comprender el resto de este libro, debemos comenzar por reconocer esto, y por qué el problema que aquí plantea Rousseau debe ser insoluble. Y no puede dejar de serlo, ya que los contratos implican siempre y esencialmente un mutuo dar y tomar. En realidad, ésta es una verdad sobre la cual el mismo Rousseau ha insistido, en un caso particular. Así, afirmaba en contra de Grocio que nadie puede venderse a sí mismo para hacerse esclavo de otro, porque eso sería un “intercambio” en el cual una de las partes lo da todo y no toma nada: “¿Los súbditos dan, pues, su persona con la condición de que les tomen también sus bienes? No veo qué es lo que les queda por conservar” (I [iv]).

Pero a renglón seguido Rousseau nos describe un “contrato social” que implica presuntamente, para todos nosotros, tomar todo Y no dar nada. Especificar el problema de un modo que resulta necesariamente insoluble es garantizar que nada de lo que se ofrezca como solución pueda serlo realmente. Cabe suponer, por consiguiente, que en cualquier pseudo-solución encontraremos grotescas paradojas. ¡Y esto es, precisamente, lo que encontramos!

b) “Las cláusulas de este contrato”, afirma Rousseau, “aunque tal vez no hayan sido promulgadas nunca formalmente [...] son en todas partes las mismas, en todas partes son tácitamente admitidas y reconocidas”. Por consiguiente, “todas se reducen a una sola, a saber, la total subordinación de cada asociado, renunciando a todos sus derechos, en la comunidad entera”. Se da por sentado que cada individuo renuncia o ha renunciado voluntariamente, en forma total e incondicional, ante el colectivo totalitario: “En efecto [...] dándose cada uno por entero, la situación es igual para todos, y puesto que es así, ninguno tiene interés en que resulte gravosa para los demás. Por último, dándose cada uno a todos, no se da a nadie en particular. Y como no hay ningún asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene”.

En consecuencia, el pacto social puede reducirse presumiblemente a los siguientes términos:

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibe a cada miembro como parte indivisible del todo” (I [vi]). (La cursiva es mía.)

Resulta fácil advertir que estamos siendo engañados aquí por fragmentos de artificios mentales ultrarrápidos, pero no es tan fácil percibir cuáles son sus efectos. Muy pronto, sin embargo, al releer lenta, cuidadosa y serenamente los párrafos claves, comienzan a surgir las objeciones. Para empezar, toda esta eximia performance superlativamente rápida de prestidigitación intelectual opera en un nivel de abstracción extraordinariamente etéreo. Pero en cuanto descendemos a un plano pedestre y cotidiano, poblado por seres humanos de carne y hueso, advertimos que las personas reales, aunque son necesariamente iguales por su condición humana y sus consiguientes derechos universales, rara vez son por naturaleza iguales en todo lo demás. Existen múltiples relaciones sociales diferentes, innatas o adquiridas, cualquiera de las cuales puede dar origen a lo que se nos quiere hacer creer que es una cosa verdaderamente infame: la desigualdad social.¹⁰ En especial, el derecho humano universal y, por consiguiente, igual para todos de adquirir y poseer bienes, no es ciertamente un derecho que otorgue “por partes iguales” un estado acaparador y proveedor.

Desde esta perspectiva algo más terrena ¿qué pasa con el argumento según el cual “dándose cada uno por entero, la situación es igual para todos, y puesto que es así, ninguno tiene interés en que resulte gravosa para los demás”? Ahora bien, todas las personas que poseen bienes que están por debajo del promedio local —por no mencionar a los ideólogos “liberales” (es decir, socialistas) conspicuamente desposeídos y a otros miembros de la Nueva Clase— tienen obvio interés (un interés de clase) en una redistribución a lo Procusto (de otros y para otros).¹¹ Por lo tanto, recordando también que los compromisos contraídos con otras asociaciones más particulares son casi siempre parciales, ¿por qué nuestro compromiso con la asociación más amplia y fundamental habría de ser total e incondicional? ¿Por qué habríamos de darnos “por entero” a un colectivo omnímodo y exigente, en vez de acordar, mas prudente y modestamente, nuestra unión con los demás en función de nuestros derechos y de los de ellos, por la fuerza de la ley?

La objeción más importante, sin embargo, se basa en ese gran principio de sabiduría práctica que podríamos resumir diciendo que “no hay ninguna cosa que pueda obtenerse gratuitamente”. Una vez admitido esto, por lo menos de manera formal y superficial, Rousseau satisface el requisito de que todo contrato, para ser tal, debe comprometer a ambas partes en el dar y el tomar. En efecto, “puesto

¹⁰ Compárese “Sociology and Equality” en Antony Flew, *Sociology, Equality and Education*, Macmillan, Londres, 1976.

¹¹ Tenemos aquí una excelente oportunidad para recomendar la soberbia crítica de Robert Nisbet a *A Theory of Justice*, de John Rawls, un ensayo que califica a Rawls como un nuevo Rousseau, un *filosofastro* más bien que un filósofo. Apareció por primera vez en *Public Interest* 35 (1976) y fue reproducido luego en W. Letwin (comp.), *Against Equality*, Macmillan, Londres, 1983. Compárese también la crítica de Rawls en *The Politics of Procrustes*, caps. III - IV.

que no hay ningún asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde [...]”. Sin embargo, no hay duda de que la cláusula final de esa frase, “y más fuerza para conservar lo que se tiene”, viola el principio antes citado. El soporte de esa “fuerza adicional para conservar lo que se tiene” no deja ni puede dejar de tener un costo. Alguien debe ser compensado por el tiempo y el esfuerzo dedicados a la tarea judicial y policial.

c) “*Cada uno de nosotros*”, se afirma, “*pone su persona y todo su poder en común bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibe a cada miembro como parte indivisible del todo*” Se supone que esta transacción teórica hipotética, por no decir ficticia, ha de generar entonces una suerte de instantáneo Superman, que recuerda remotamente la figura más sólida y visible que aparece en la portada de *Leviatan*: “De inmediato, en lugar de la persona individual de cada parte contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de ese mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad” (I [vi]).

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de esta voluntad general y cómo ha de ser identificado? Como ya hemos visto, a menos que ese contenido pueda determinarse de manera confiable, la voluntad general no podrá cumplir la promesa de servir como una “norma de administración legítima y segura en el orden civil”. Pero como sólo se reconoce raras veces, la pretensión de Rousseau de operar con una noción genuinamente aplicable se verá, para decirlo en términos suaves, seriamente perjudicada, salvo que esta presunta realidad pueda ser, al menos en principio, confiable y positivamente identificada. El propio Rousseau, antes de ofrecer guías que permitan encontrar alguna respuesta tolerablemente específica a estas preguntas, hace una estipulación que, aunque indispensable para llevar a cabo su proyecto, está destinada a tornar aun más difíciles de manejar los problemas de la especificación y la identificación.

“Esta persona pública”, continúa Rousseau, “recibe el nombre de *soberano* cuando es activa” (II[vi]). Este “soberano, por el simple hecho de existir, es siempre lo que debe ser” (I[vii]). Por consiguiente, su voluntad, siendo la voluntad general, es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública” (II[iii]). El argumento en apoyo de este aserto es el siguiente: “Puesto que el soberano está formado enteramente por los individuos que lo componen, no tiene, ni puede tener, ningún interés contrario al de ellos. En consecuencia, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantía alguna a sus súbditos, porque es imposible que un cuerpo quiera dañar a todos sus miembros y, como veremos luego, no puede dañar a ninguno de ellos en particular” (I [vii]).

Pero, por supuesto, no podremos ver nada parecido, ni luego, ni en ningún otro momento. Tal vez sea “imposible que un cuerpo quiera dañar a *todos* sus miembros”. Sin embargo, todo aquel que haya participado alguna vez activamente en los asuntos de cualquier organización podrá citar muchos casos en los cuales el bien de la organización exigió grandes sacrificios a los intereses

privados de *algunos* de sus miembros. Negar, y tratar de refutar, una verdad tan evidente es el sello distintivo de un teórico fatuo y presuntuoso.

Por otra parte, aun si el sentido de la voluntad general necesariamente “tiende siempre a la utilidad pública”, es decir, al interés público y, por tanto, en ese entendimiento, al bien público, no por ello será siempre moral. En efecto, el interés público y, según esta interpretación, el bien público puede exigir no sólo que se conculquen los intereses y los bienes privados dentro del colectivo en cuestión, sino también que se avasallen los intereses y se violen incluso derechos que son ajenos a ese colectivo.¹² Y en casos aun más espectaculares, el interés nacional de un estado puede requerir que se haga un daño sin límite a otro estado y a sus ciudadanos. Cualquier argumento que invoque desde hechos acerca de los intereses hasta conclusiones sobre la moralidad brinda también la oportunidad para reiterar la objeción de Rousseau a Grocio: “Se podrá emplear un método más lógico, pero ninguno más favorable a los tiranos”.

Si bien es ofensivo afirmar que “el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantía alguna a sus súbditos”, este ultraje inicial parece casi inofensivo si lo comparamos con la concluyente exigencia que leemos en el mismo capítulo: “Por eso, con el fin de que el pacto social no sea una fórmula vana y vacía, entraña tácitamente el compromiso [...] de que aquel que rehúsa obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo. *Esto significa que se le obligará a ser libre*” (II[vii]). (La cursiva es mía.)

Esta notoria afirmación se comenta a veces con referencia a una posterior nota al pie de página: “En Génova, la palabra *libertas* [libertad] puede leerse en la fachada de las cárceles y en los grilletes de los galeotes [...]. En un país en que todos esos hombres estuviesen en galeras, se gozaría de la más perfecta libertad” (IV [ii]). Rousseau tuvo aquí, sin duda, un argumento valedero y cierto, aunque oscurecido y distorsionado por su provocativa y sensacionalista forma de expresión. La ley puede garantizar efectivamente los derechos y libertades de los ciudadanos sólo cuando los presuntos violadores son disuadidos por la amenaza del castigo y los verdaderos violadores son castigados regularmente. Quizá valga la pena señalar que al obligar a un niño a estudiar materias que son inicialmente incompatibles, se asegura realmente que, en el futuro, ese niño tendrá un espectro más amplio de posibilidades para la elección de su carrera. Pero el persistente defensor de Rousseau no le hace justicia ni a su honestidad, ni a su competencia como escritor si sugiere que en realidad él quería significar algo igualmente inofensivo cuando decía que al disidente “se le obligará a ser libre”. En cuanto a lo que Rousseau realmente dijo y, por tanto, presumiblemente, quiso significar, el mejor comentario que podemos hacer es repetir las famosas palabras de un Marx moderno y ocurrente: “Parece absurdo. Pero no se engañen. Es absurdo”.¹³

¹² Esto es algo que Rousseau reconoce, en parte y a su manera, al advertir que “[...] cuando[...] se forman asociaciones parciales [...] la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en la voluntad general con respecto al estado” (II [iii]).

¹³ Para una crítica justificadamente dura de un intento contemporáneo de defender una redefinición similarmente “positiva” de la libertad véase “Freedom is Slavery: a Slogan for Our New Philosopher Kings”, en A. P. Griffiths (comp), *Of Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1983.

d) Nuestra tarea final es pasar revista a los infructuosos intentos de Rousseau de especificar de qué modo, en cualquier caso particular, debe identificarse la voluntad general y determinarse su sentido. Al principio, parecería que se tratara de la voluntad unánime de una asamblea de todos los ciudadanos y que, como sucede tan a menudo, Rousseau piensa en una ciudad-estado clásica: “Ahora bien, la voluntad es general o no lo es; es la de todo el pueblo o sólo la de una parte. [...] En el segundo caso, es simplemente una voluntad particular [...]”. (II [ii]). No obstante, Rousseau contradice inmediatamente esta clara conclusión en una nota al pie de página: “Para que una voluntad sea general, no es siempre necesario que sea unánime [...]”.

Sin la menor vacilación, según parece, continúa insistiendo, en el capítulo siguiente, en que incluso la unanimidad no sería un criterio suficiente: “Hay, a menudo, una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general” (II [iii]). Esta distinción es muy elogiada por Hegel (1770-1831): “Rousseau habría hecho una contribución más sólida a la teoría del estado si hubiera tenido siempre en vista esta distinción”.¹⁴ Fue sin duda injusto sugerir que Rousseau no la tuvo en cuenta regularmente, si bien hay dos opiniones —certera la mía y equivocada la otra— acerca de la solidez de los resultados exitosos de ese aporte. Las personas que se consideraban miembros de partidos de vanguardia seguramente se habían sentido atraídas, mucho antes de que Hegel empezara a elaborar su *Lógica*, por la posibilidad de tener el privilegio de descubrir el auténtico sentido de la voluntad general y de acceder a esas revelaciones independientemente de los veredictos de los votos efectivos de la mayoría, e incluso contrariándolos.¹⁵ Sin embargo, aun cuando la unanimidad no fuera un criterio suficiente, se supone que, a veces, hay algo de mágico en una simple mayoría: “Existe, a menudo, una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general. Esta última considera el interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares. Pero si eliminamos de esas mismas voluntades los más y los menos que se anulan mutuamente, lo que queda como suma de las diferencias es la voluntad general” (II [iii]). La magia que parece haber aquí es el misterio de las matemáticas. Y muy a menudo, en la era de las computadoras, la única defensa contra el fraude parece ser otro principio acronímico: GIGO.*

Rousseau propone mejorar también cualquier proceso electoral con diversos mecanismos, aunque ni siquiera pretende creer que se podría confiar plenamente en que alguno de ellos producirá los resultados deseados, y la mayoría de esos mecanismos implica postular supuestos incompatibles con ciertas afirmaciones anteriores. Así: “Las asambleas periódicas a las que me he referido antes [...] que tienen como único objeto la preservación del pacto social, deben considerar siempre dos proposiciones [...] que se votan por separado:

“Primera: *¿Conviene al soberano conservar la presente forma de gobierno?*

¹⁴ Véase Hegel, *The Science of Logic*, sección 163.

¹⁵ Compárese, nuevamente, Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. Ellas pasaban por alto el resto de esa contradictoria nota al pie de página, y mucho más: “[...] sin embargo, es necesario contar todos los votos. Toda exclusión formal quiebra la generalidad” (II [ii]).

* GIGO: Sigla de Garbage In, Garbage Out: “Entran desechos, salen desechos”.

“Segunda: *¿Conviene al pueblo conservar en la administración de este gobierno a los que actualmente están a cargo de ella?* (II [xviii]; ¡estas son, evidentemente, preguntas que, como solían decir los profesores de latín, presuponen la respuesta “Sí”!)

Una vez que se instala la corrupción la voluntad general ya no es la de todos”. Sin embargo, aun el ciudadano venal “al vender su voto por dinero [...] no extingue en si mismo la voluntad general, la elude. La falta que comete consiste en contestar a una pregunta diferente de la que le fue formulada: en efecto, en lugar de decir con su voto *es ventajoso para el estado*, dice *es ventajoso para este hombre o este partido* [...]” (IV [i]). Pero esto implica presumir, lo cual antes fue evidentemente negado, que si sólo las respuestas son respuestas a la pregunta apropiada, entonces deben ser obligatoriamente correctas. Esta misma presunción es rechazada de nuevo, y justificadamente, cuando Rousseau escribe en el capítulo siguiente: “Cuando se propone una ley [...] lo que se pregunta [...] es [...] si concuerda o no con la voluntad general [...]. Cada hombre, al emitir su voto, expresa su opinión sobre el asunto, y del cálculo de los votos se deduce la declaración de la voluntad general. *Por consiguiente, cuando triunfa la opinión contraria a la mía, ello prueba simplemente que yo estaba errado y que lo que creía que era la voluntad general, en realidad no lo era*” (IV [ii]; la cursiva es mía).

El último recurso de Rousseau fue introducir al Legislador, llamado a cumplir, en el estado presuntamente ideal de *El contrato social* una función algo similar a la que asumió el general De Gaulle en la política de Francia durante las dos o tres primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. “El Legislador es en el estado, en todo sentido un hombre extraordinario. Si debe serlo por su talento, no lo es menos por su cargo, que no es de magistratura, ni de soberanía. Este cargo, que constituye la república, no entra en su constitución.” (II [vii].)¹⁶

Como dijimos antes, la presunta magia de las matemáticas es la que nos induce a aceptar que, en cierto modo, los más y los menos se anulan mutuamente, y lo que queda como suma de las diferencias es la voluntad general”. Ahora, por fin, tenemos un *deus ex machina* que es introducido en la escena con el fin de que realice el milagro infortunadamente esencial. Al igual que los padres de las naciones”, Rousseau, el dramaturgo de la teoría política, se ve obligado a “recurrir a la intervención del Cielo” para que provea la sana sabiduría que él no puede aportar: “Por esta razón sublime, que trasciende la comprensión de los hombres comunes, pone el Legislador las decisiones en boca de los inmortales para compeler por la autoridad divina a aquellos a los que no puede conmovier la providencia humana. Pero no todos los hombres son capaces de hacer hablar a los dioses, ni pueden ser creídos cuando se presentan como sus intérpretes. El gran talento del Legislador es el milagro que probará su misión” (II [vii]).

¹⁶ Según cuenta la historia, una persona que estudiaba la frecuencia de la aparición de la primera persona del singular en los discursos de los líderes políticos, se extrañó al comprobar el escaso número de veces que la utilizaba el general De Gaulle. Su desconcierto se disipó al advertir el empleo extraordinariamente frecuente de la expresión “La France”. Comprendió, entonces, que el general se identificaba totalmente con su país.