



FLACSO
ARGENTINA

MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

El soberano limitado

Elementos constitucionalistas en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau

Tesista: Lic. Federico Aranda.

Director de Tesis: Dr. Enrique Aguilar.

Tesis para optar por el grado académico de
Magíster en Ciencia Política y Sociología

Fecha: (26/05/2021)

ÍNDICE

1. Introducción.....	4
1.1. Rousseau y la tensión democracia - constitucionalismo.....	6
1.2. Organización de la tesis.....	10

PRIMERA PARTE

2. Rousseau y la posición democrática liberal.....	11
2.1. El concepto de voluntad general en el pensamiento de Rousseau.....	13
2.2. El soberano ilimitado.....	16
2.2.1. <i>Rousseau y la obligación de sí mismo.....</i>	<i>17</i>
2.2.2. <i>Rousseau vs el constitucionalismo.....</i>	<i>26</i>
2.3. La imposibilidad de atarse, un principio que opera como límite.....	37
2.3.1. <i>La imposibilidad de obstruir la propia libertad.....</i>	<i>45</i>
2.3.2. <i>La imposibilidad de obligar a las generaciones futuras.</i>	<i>47</i>
2.3.3. <i>La imposibilidad de obligarse como límite que resguarda la libertad.....</i>	<i>54</i>

SEGUNDA PARTE

3. Rousseau y la posición constitucionalista.....	57
3.1. El soberano solo puede legislar en términos generales.....	58
3.1.1. <i>La reciprocidad.....</i>	<i>63</i>
3.1.2. <i>Los intereses.....</i>	<i>64</i>
3.1.3. <i>La generalidad.....</i>	<i>69</i>
3.2. El soberano puede obligarse frente a otros soberanos.....	77
3.3. La exigencia de asambleas fijas y periódicas.....	85
3.4. El reaseguro institucional.....	87
4. Conclusión.....	93
5. Bibliografía.....	98

Resumen

En el marco de los debates teóricos entre las ideas de democracia y constitucionalismo, el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau se ha circunscripto con frecuencia a la primera posición, tomando como argumento principal su concepto de voluntad general. Esa interpretación ha sostenido que Rousseau formula una propuesta política donde la acción del soberano no tiene ningún tipo de límite, ni siquiera los que su propia voluntad quisiera imponerle, volviendo irreconciliable la teoría de la soberanía rousseauniana con los principios constitucionalistas. Este trabajo de tesis, basado en el análisis bibliográfico, parte de la hipótesis de que en los escritos políticos de Rousseau es posible identificar elementos que restringen al poder soberano. Así, se propone como objetivo sistematizar y describir estos elementos, que permiten vincular a Rousseau con las posturas constitucionalistas.

“... La mayor dificultad para esclarecer estas importantes materias es interesar a un particular para discutir las respondiendo a estas dos preguntas: ¿qué me importa? y ¿qué puedo hacer yo?”

J.J. Rousseau¹

1. Introducción.

A mediados de junio de 1762, inmediatamente después de la publicación de *Emilio o De la educación* y de *Del contrato social*, el Petit Conseil de Ginebra sentenciaba que ambas obras, escritas por el ciudadano Jean-Jacques Rousseau, debían ser “laceradas y quemadas” por constituir un grave peligro para “la religión cristiana y todos los gobiernos”². En la primera edición de sus *Cartas escritas desde la montaña* –la respuesta a aquellas acusaciones– Rousseau colocó un lema que además de representar el espíritu de su autodefensa, se proyecta con sentido existencial sobre todo su pensamiento: *Vitam impedere vero*³. Indudablemente, en cada página escrita por Rousseau vemos expresada la intensidad, muchas veces tomada por extremismo⁴, de quien razona desde la convicción de estar entregado al noble propósito de exponer lo verdadero. Tal como señala Tzvetan Todorov, Rousseau piensa de un modo tan intenso que a cada paso parece percibir y comunicarnos las premisas y las consecuencias más lejanas de cada una de sus afirmaciones⁵.

Si es difícil permanecer indiferente ante las ideas de Rousseau, resulta imposible hacerlo frente al elocuente estilo con que las expone. Pero el apasionamiento que interpela a sus lectores parece obedecer menos a un estilo premeditado que a una irrefrenable necesidad interior. Pues, en palabras del propio Rousseau, “[c]uando una persuasión viva nos anima ¿se ha de expresar en un lenguaje gélido? Cuando Arquímedes en pleno arrobamiento, corría desnudo por las calles de Siracusa, ¿se

¹ Rousseau, J.J., *Emilio, o De la educación*, Madrid: Editorial Edaf, 1985, p. 529.

² Hermosa Andújar, A., “Introducción” en Rousseau, J.J., *Cartas escritas desde la montaña*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008, p. 11.

³ “Consagrar la vida a la verdad”. Juvenal. *Sátiras*, IV, 91. Según narra la biografía realizada por Sir Gavin de Beer, Rousseau mandó a hacer un sello con ese lema, el cual utilizó el resto de su vida. De Beer, S. R., *Rousseau*, Barcelona: Salvat Editores, 1985, pp.110-111.

⁴ Todorov, T., *Frágil Felicidad: un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2008, p. 12.

⁵ *Ibid.*

hallaba acaso más lejos de la verdad por apasionarse por ella? Antes al contrario, quien la siente no puede renunciar a adorarla; quien permanece frío no la ve”⁶.

Tal vez, es debido a esa misma intensidad con la que Rousseau se enfoca en cada una de las cuestiones que constituyen su vasta y variada obra que resulta sumamente difícil definir su pensamiento de forma acabada⁷. La mezcla de paradojas, distintos hilos interpretativos y frases categóricas con las que Rousseau asedia a sus lectores ha sido fuente de diversas lecturas.

Como sucede con numerosos pensadores tenidos como relevantes, aspectos medulares de su obra –y también, aspectos aparentemente periféricos que sin embargo son la clave para la mejor comprensión– suelen ser pasados por alto en virtud de los estereotipos generados por lecturas someras⁸. En este trabajo nos proponemos analizar uno de los aspectos del pensamiento de Rousseau del que se han derivado lecturas contrapuestas: los límites al poder soberano. La posibilidad de obligar al soberano y, particularmente, la posibilidad de que el soberano se obligue a sí mismo constituye el eje de lo que se ha identificado como la tensión entre las ideas de democracia y el constitucionalismo. Es así que, en el marco de los debates entre la postura democrática y la constitucionalista, se ha circunscripto con frecuencia a Rousseau a la primera posición, principalmente, a partir de la interpretación que considera que el pensamiento del ginebrino formula una propuesta política donde la acción del soberano no tendría ningún tipo de límite, ni siquiera los que su propia voluntad quisiera imponerle.

Frente a esta lectura de Rousseau, que lo emplaza como uno de los más claros exponentes del radicalismo democrático, nuestro trabajo buscará analizar sus obras partiendo de la hipótesis de que

⁶ Rousseau, J.J., *Cartas escritas desde la montaña*, op. cit., pp. 27-28.

⁷ Como resume Jean Starobinski “Nunca se acaba de una vez con él: siempre hay que volver a empezar de nuevo, que orientarse de nuevo o que desorientarse, que olvidar las fórmulas y las imágenes que hacían que nos resultase familiar y nos daban la tranquilizadora convicción de haberle definido de una vez por todas. Cada generación descubre un nuevo Rousseau en quien encuentra el ejemplo de aquello que quiere ser, o de aquello que rechaza apasionadamente. Esta abundancia y esta renovación en los puntos de vista dependen de ciertos caracteres propios de la obra de Rousseau. En ella dice demasiado y demasiado poco a la vez”. Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983, p. 331.

⁸ Aguilar, E., “Enseñar teoría política: ¿qué criterio adoptar en la elección de los autores? Una nota de trabajo” en *Analecta Política*, 8 (14), 2018, pp. 119-129.

en ellas es posible identificar elementos –internos y externos– que restringen al poder soberano y permiten vincular a Rousseau con las posturas constitucionalistas. En este sentido, nuestra tesis se enfocará en describir los componentes de la propuesta política de Rousseau que constituyen un límite para la acción del soberano. Esto nos permitirá relativizar su asociación exclusiva con la posición democrática, dando lugar a una lectura de su pensamiento que armoniza con los principios y valores sostenidos por el constitucionalismo moderno.

1.1. Rousseau y la tensión democracia - constitucionalismo.

La compleja relación entre democracia y constitucionalismo ha sido señalada, analizada y discutida por diversos autores de la teoría política y el derecho a lo largo de varios siglos y desde múltiples perspectivas teóricas. La tensión entre la lógica mayoritaria que caracteriza a la democracia y los frenos constitucionales que pretenden limitar la autoridad de los gobiernos es abordada de forma panorámica en la compilación realizada por Jon Elster y Rune Slagstad⁹.

La idea de democracia constitucional parecería encerrar una contradicción insalvable en tanto los principios en los que se basan ambos conceptos son de carácter opuesto: la idea de democracia se relaciona directamente con la regla de la mayoría como forma última a la que se reducen las decisiones sobre la vida comunitaria, mientras que la idea de constitución se vincula a un cuerpo normativo que contiene, que pone un límite a la forma o al contenido que pueden adoptar esas decisiones. Aunque, planteado en los actuales términos de la filosofía del derecho, el debate entre constitucionalismo y democracia resulta extemporáneo a la obra de Rousseau, su teoría no deja de ser abordada a la luz de ese debate por diferentes autores.

Esto es así, principalmente, por el lugar central que el concepto de voluntad general ocupa

⁹ Elster, J., Slagstad, R., *Constitucionalismo y democracia*, Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2017. En esta obra, los trabajos de Stephen Holmes, Francis Sejersted, Bruce A. Ackerman, Jennifer Nedeslky, Cass R. Sunstein y del propio Jon Elster, constituyen una excelente base para poner en discusión las paradojas que el constitucionalismo democrático contiene. Un enfoque similar de la cuestión, pero que contiene una propuesta de síntesis, se encuentra en Gargarella, R., “Constitucionalismo *versus* Democracia” en Gargarella, R. (comp.), *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Tomo 1, Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2010, pp. 23-43.

en los escritos políticos de Rousseau. Para el ginebrino, la voluntad general debe ser la encargada de guiar las fuerzas del Estado. La soberanía es el ejercicio de la voluntad general del cuerpo político, que se halla compuesto por “tantos miembros como votos tiene la asamblea”¹⁰ y que “adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”¹¹ en el acto de asociación que le da origen. Al mismo tiempo, Rousseau sostiene que no hay ni puede haber leyes obligatorias para el soberano, ni siquiera el propio contrato social. Esta línea de argumentos, en el marco del debate entre las corrientes democráticas y constitucionalistas, ha vinculado a Rousseau con la posición democrática. Las posturas democráticas se oponen a la existencia de obstáculos para que el pueblo defina su marco normativo en cada momento histórico.

Podríamos sostener que la democracia se da en su forma más pura allí donde el conjunto de la comunidad decide de manera colectiva sobre aquellos asuntos que competen al interés de todos. Claro está que, descartando el supuesto en el que la perfecta racionalidad, la completa información y la absoluta virtud moral de los ciudadanos los llevaría a no dudar nunca sobre cuál es la mejor decisión a tomar en cada situación (en cuyo caso la regla sería siempre la unanimidad), todos los grupos humanos deben adoptar determinado método de decisión, tras el proceso más o menos extenso de discusión sobre un tema.

En este sentido, la idea de democracia está asociada a aquellas comunidades que deciden sobre los asuntos colectivos aplicando la regla de la mayoría, no reconociendo instancia de autoridad superior a la voluntad mayoritaria.

Si no existe ninguna autoridad superior a la voluntad de la mayoría, la decisión sobre cualquier asunto en el marco de la vida en sociedad debería depender exclusivamente de lo que esta decida. Toda norma debería ceder frente a la soberana determinación de aquello que la mayoría considere adecuado para ese tiempo y lugar. Por lo tanto, la existencia de una constitución que

¹⁰ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, Buenos Aires: Losada, 2008, pp. 55.

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

reúna principios, derechos y garantías, de carácter inalterable o inalienable, se vuelve inmediatamente en conflicto con esa potestad de toda comunidad política históricamente situada e impide el adecuado ejercicio de la soberanía popular. Desde el constitucionalismo se advierte que frente a esta lógica surge el peligro de la tiranía de la mayoría y el eventual perjuicio al derecho de algunos individuos. Por este motivo, los argumentos constitucionalistas postulan la necesaria existencia de límites a la voluntad popular.

Norberto Bobbio inicia su obra *Liberalismo y Democracia* exponiendo una tensión que, bajo otros términos, se repite en este juego entre democracia y constitucionalismo. Define al liberalismo como “la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitados”¹². Mientras que el objeto de los límites de la segunda parte de esa definición —el referido a las funciones que el Estado toma a su cargo— enfrenta al liberalismo con el Estado social, la primera parte lo vincula directamente con el constitucionalismo, en tanto ambos se oponen a la idea de un Estado absoluto. Bobbio resume que, si bien ambos movimientos no necesariamente coinciden en términos históricos, el liberalismo “se afirma en la lucha contra el Estado absoluto en defensa del Estado de derecho y contra el Estado máximo en defensa del Estado mínimo”¹³. Más allá de que Bobbio admite que la relación entre democracia y liberalismo es compleja, describe tres formas en las que esa combinación puede representarse: como términos compatibles (pueden presentarse juntos o no), necesarios (uno no puede realizarse sin el otro), o antitéticos (las consecuencias de uno terminan por destruir al otro)¹⁴. Quienes sostienen esta última fórmula y creen incompatibles, por tanto, el liberalismo y la democracia, encuentran en Rousseau una peligrosa fuente de doctrinas totalitarias¹⁵. Esto sucede

¹² Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 7.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 58-60.

¹⁵ Bobbio no atribuye a Rousseau la paternidad de las doctrinas totalitarias de los siglos posteriores. No obstante, distingue entre los pensadores que defienden el gobierno democrático (Spinoza, Rousseau) y aquellos que optan por el constitucionalismo representativo (Locke, Kant). En este sentido, señala que frente la obediencia relativa de Locke, en tanto esta es condicionada al respeto del soberano de los límites preestablecidos, Rousseau postula la obediencia absoluta. Bobbio, N., “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol 28, no 110, 1982, pp. 186.

principalmente porque, a partir del desarrollo que hace Rousseau de su noción de voluntad general, se ha asociado su teoría con las posturas del radicalismo democrático.

Stephen Holmes, al abordar las tesis que diferentes pensadores han elaborado sobre la validez de los compromisos intergeneracionales, pone a Rousseau en discusión con otros autores de los siglos XVII y XVIII¹⁶. La identificación del argumento rousseauiano sobre la imposibilidad del soberano de obligarse a sí mismo, abona la lectura de Rousseau como adversario de los valores e ideas defendidas por el constitucionalismo moderno, y de su propuesta política como una amenaza para las libertades individuales. Existe una nutrida lista de pensadores –entre ellos, George H. Sabine, Bertrand Russell, J. L. Talmon, Isaiah Berlin– que han encontrado en la noción democrática de Rousseau y en la inexistencia de límites constitucionales al poder soberano el germen de la tiranía de la mayoría, cuando no del totalitarismo.

Frente a estas interpretaciones de Rousseau, también se multiplican los autores que matizan dichos peligros o que incluso ven en Rousseau a uno de los grandes defensores de la libertad. Aunque la mayoría de estas referencias –entre ellas se encuentran los trabajos de Rodolfo Mondolfo, Allan Bloom, Antonio Hermosa Andújar, Tzvetan Todorov, Jorge Dotti, John Rawls– no vinculan directamente a Rousseau con el constitucionalismo, en la medida que señalan distintos tipos de límites a la voluntad general permiten dar lugar a una lectura en la que los derechos de los individuos se encuentran al resguardo del soberano cuando este actúa legítimamente.

Debemos señalar que, en una primera aproximación a la cuestión sobre aquellos elementos del pensamiento de Rousseau que representan un límite a la soberanía, hemos observado la ausencia de un estudio donde se haya propuesto una caracterización sistemática de los mismos. Por sus propias limitaciones, este trabajo se centrará, fundamentalmente, en los escritos políticos de Rousseau. El análisis de las obras de los autores mencionados en los párrafos anteriores se complementará con las lecturas del pensamiento rousseauiano de Ernst Cassirer, Sheldon Wolin,

¹⁶ Holmes, S., “El precompromiso y la paradoja de la democracia”. En Elster, J., Slagstad, R., *op. cit.*, pp. 217-262.

Leo Strauss, Ghislain Waterlot, Vera Waksman y Maria Cintia Caram. Aunque las obras de todos estos autores poseen una mayor amplitud y no se centran exclusivamente en los escritos políticos de Rousseau, serán un insumo fundamental para nuestro trabajo y el logro de su objetivo central.

1.2. Organización de la tesis.

En la primera parte del trabajo analizaremos la lectura del pensamiento de Rousseau desde la posición democrática. Con este fin, dividiremos la tarea en tres secciones. En la primera de ellas (2.1) se presentará de forma sucinta la noción de voluntad general desarrollada por Rousseau. En la segunda sección (2.2) buscaremos exponer la manera en la que frecuentemente se ha entendido dicha idea desde la posición democrática y algunas derivaciones interpretativas a las que esa lectura ha dado lugar. Con este fin, nos detendremos en primer término en la cuestión de la obligación hacia sí mismo (2.2.1), para avanzar en segundo término con la caracterización que algunos autores han realizado del pensamiento de Rousseau a partir de la crítica a la concepción rousseauiana del soberano ilimitado (2.2.2). En la última sección de la primera parte (2.3) propondremos una lectura de la cuestión de la imposibilidad del soberano de obligarse a sí mismo desde una perspectiva que aleja a Rousseau de las críticas expuestas. Desagregaremos esta tarea en tres pasos, presentando a la incapacidad del soberano para obligarse como una imposibilidad para obstruir su propia libertad (2.3.1) y la de las generaciones siguientes (2.3.2), resultando, en definitiva, en un límite que busca resguardar la libertad del cuerpo político (2.3.3).

En la segunda parte del trabajo nos enfocaremos en nuestra tesis principal, desarrollando aquellos aspectos del pensamiento rousseauiano que nos permiten establecer puntos de contacto con las posturas constitucionalistas y sostener la hipótesis de que, en la obra de Rousseau, lejos de reducirse el funcionamiento del régimen político a los libres designios del soberano, pueden hallarse diferentes elementos que constituyen un límite, un impedimento o una obligación para la voluntad general. Para realizar dicha tarea dividiremos esta parte en cuatro secciones.

La sección 3.1. estará destinada a desarrollar la limitación principal, que surge de la propia naturaleza de la voluntad general: la idea de que el soberano solo puede legislar en términos generales. Aquí examinaremos por qué Rousseau sostiene que la acción de la voluntad general parte del todo y no puede sino tener como objeto el todo, y de qué manera este límite sustantivo representa una garantía para los individuos. En esta sección examinaremos tres nociones que creemos centrales en su teoría: la reciprocidad, el interés y la generalidad.

Las obligaciones que pueden surgir de los contratos que el soberano realiza con otros soberanos será el tema por analizar en la sección 3.2. Observaremos que el carácter de esta limitación en parte se encuentra definido por los elementos mencionados en las secciones antecedentes y buscaremos señalar las cuestiones que podrían ser objeto de este tipo de compromisos.

En la sección 3.3. nos centraremos en lo que consideramos un componente fundamental de la propuesta política de Rousseau: la exigencia de asambleas fijas y periódicas. Analizaremos los motivos por los que este elemento constituye un claro límite al derecho del soberano de hacer, modificar y deshacer las leyes, y por qué esto implica una garantía para la propia voluntad general.

Finalmente, en la sección 3.4 nos detendremos en la función que cumplen tres instituciones: la educación pública, la censura y la religión civil. En el Estado constituido según los principios del derecho político correctos estas instituciones cumplirán un rol central para el mantenimiento de la legislación. Observaremos como operan frente a la acción del soberano el amor a la patria y la sacralización del contrato social y de las leyes, representando un obstáculo que trasciende lo que el soberano quiera efectivamente hacer y se posa sobre aquello que eventualmente pueda querer.

PRIMERA PARTE

2. Rousseau y la posición democrática liberal.

La historia de las ideas políticas nos ha brindado innumerables casos en los que la novedad

que introduce un concepto, la controversia que origina o el potencial que contiene como herramienta teórica o práctica, marca de forma permanente a su autor. En algunas ocasiones el pensador queda eclipsado tras la sombra de la popularidad de su concepto. En otros casos sucede lo inverso, y vemos al concepto quedar adherido de forma permanente a la figura de aquel autor que le dio vida o dijo algo novedoso sobre él. Sin lugar a duda, podríamos ubicar a Rousseau en este segundo grupo ya que difícilmente pueda escribirse sobre la idea de voluntad general sin que el nombre del ginebrino sobrevuele nuestro texto.

Vera Waksman asegura que “[l]a voluntad general es el concepto más importante de la filosofía política de Rousseau”¹⁷. Como veremos, el término no le pertenece originalmente, pero tanto la particular forma en la que lo define, como la centralidad que la idea cobra en su teoría, determinarán la ineludible asociación para la posteridad. Es en torno a los debates sobre este concepto que la propuesta política de Rousseau ingresa de lleno a la discusión entre posturas democráticas y constitucionalistas.

Tomando como eje el concepto de voluntad general, en esta primera parte del trabajo nos ocuparemos de la lectura de Rousseau desde la posición democrática. Esta tarea se organizará en tres secciones. En la sección 2.1 nos enfocaremos en un breve repaso del concepto de voluntad general tal como lo presenta Rousseau. En la sección 2.2 buscaremos exponer los motivos por los cuales la forma en la que comúnmente se ha presentado ese concepto ha dado lugar a la lectura de Rousseau como un gran exponente del radicalismo democrático y, según algunos autores, como una seria amenaza para el liberalismo. Por último, en la sección 2.3. propondremos una lectura según la cual incluso esa misma imposibilidad de atar al soberano tiene como fin la libertad e igualdad de los individuos.

¹⁷ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, Buenos Aires: FCE, 2016, p. 219.

2.1. *El concepto de voluntad general en el pensamiento de Rousseau.*

El concepto de “voluntad general” es esbozado por primera vez por Rousseau en su *Discurso sobre Economía Política* (1755). En esta obra, partiendo de la etimología de la palabra economía, definida como “el sabio y legítimo gobierno de la casa”¹⁸, Rousseau diferencia el gobierno de la familia –economía doméstica o particular– del gobierno del Estado –economía pública o general–, señalando la esencia eminentemente convencional y, por tanto, política, de este último. De esta forma nos introduce en una lógica que distingue los fundamentos naturales del gobierno de la familia, donde el poder paterno sobre los hijos se apoya en una desigualdad de fuerza establecida por la naturaleza, del carácter arbitrario –en cuanto a su constitución– de la autoridad política. Es decir, Rousseau nos deja claro desde el inicio de su texto que la existencia de la autoridad establecida entre hombres que son naturalmente iguales solo puede tener su origen y fundamento en una convención¹⁹. A su vez, avanza con una segunda distinción entre la economía pública y la autoridad suprema, dándole a la primera el nombre de *gobierno* y a la segunda el de *soberanía*. Mientras que el gobierno “solo posee el poder ejecutor y puede obligar tan solo a los particulares”, la soberanía “posee el derecho legislativo y obliga en ciertos casos al cuerpo mismo de la nación”²⁰.

Esta noción de cuerpo político ocupa un lugar protagónico en el pensamiento de Rousseau. Haciendo uso de la metáfora organicista, Rousseau señala que el cuerpo político puede considerarse individualmente como un cuerpo vivo similar al del hombre y, por lo tanto, como un ser moral, dotado de una voluntad. Así como los individuos poseen un “yo”, una subjetividad, que opera como instancia de unidad de todos los órganos que lo componen, el cuerpo político también posee un yo

¹⁸ Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid: Tecnos, 2001, p. 3.

¹⁹ En el *Manuscrito de Ginebra* dirá: “En la gran familia, cuyos miembros son todos naturalmente iguales, la autoridad política, puramente abstracta en cuanto a su institución, sólo puede estar fundada en convenciones y el magistrado no puede mandar al ciudadano más que en virtud de las leyes” Rousseau, J.J., “El contrato social. O ensayo sobre la forma de la República”, en *Deus Mortalis*, no3, 2004, p. 566. [A partir de aquí, citaremos a la obra como *Manuscrito de Ginebra*].

²⁰ Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, *op. cit.*, p. 8. Como veremos, el desarrollo de esta distinción será el tema del capítulo con el que inicia el libro III de *Del Contrato Social*.

común al todo. Es la existencia de esa instancia de unidad la que brinda sentido y comunidad al cuerpo; la que impide que las partes, tanto del individuo como del Estado, terminen “encontrándose en una simple relación de yuxtaposición”; la que dota de vida al ser e impide que el hombre muera o el Estado se disuelva²¹.

Rousseau elabora su concepto de *voluntad general*²² para referirse a la voluntad que guía a este yo común al todo, a este ser moral, que es el cuerpo político. Esta voluntad general es definida primariamente como un querer “tendiente siempre a la conservación y bienestar del todo y de cada parte”, lo que la convierte en “el origen de las leyes y la regla de lo justo y lo injusto para todos los miembros del Estado, en relación con éste y con aquéllos”²³. En *Del contrato social*²⁴, Rousseau menciona que los actos auténticos de la voluntad general son, en primer lugar, actos que no se realizan entre un superior y un inferior, sino que representan una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros. A su vez, esta convención es “legítima porque tiene como base el contrato social, equitativa porque es común a todos, útil porque no puede tener más objeto que el bien general y sólida porque tiene como garante la fuerza pública y el poder supremo”²⁵. De esta forma, los actos de soberanía (los actos de la voluntad general) no distinguen entre ciudadanos, sino que obligan o benefician a todos por igual. Ahondaremos con mayor detalle en esta cuestión en la segunda parte de nuestro trabajo, pero podemos mencionar aquí algo que es muy claro en el pensamiento de Rousseau: el soberano no puede discriminar entre los componentes del cuerpo político; los asuntos particulares, que escapan de su competencia, corresponden al gobierno.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² Es inseguro si el término “voluntad general” fue originalmente una idea de Rousseau o de Diderot. El *Discurso sobre la Economía Política* fue incluido en el mismo volumen de la *Enciclopedia* que el artículo de Diderot titulado “Derecho Natural (moral)”. Allí Diderot mencionaba que “Las voluntades particulares son sospechosas; pueden ser buenas o malas, pero la voluntad general es siempre buena; nunca ha engañado y nunca engañará”. Diderot, D., “Derecho Natural (moral)” en Diderot, D. y D'Alembert, J., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo V [Discussion – Esquinancie], 1755. Traducción a cargo de Vera Waksman disponible en *Deus Mortalis*, no. 3, 2004, pp. 609-613.

²³ Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, *op. cit.*, p. 9.

²⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, pp. 39-210.

²⁵ *Ibid.*, p. 76. Este párrafo tiene algunas pequeñas diferencias respecto al del *Manuscrito de Ginebra*, donde mencionaba “[...]equitativa, porque es voluntaria y general; útil, porque no pude tener otro objeto que no sea el bien de todos...” Rousseau, J.J., *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 574.

Al distinguir entre soberano y gobierno, Rousseau les atribuye la voluntad y la fuerza del cuerpo político, respectivamente. Nada debe ni puede hacerse sin el aporte de estos dos elementos: la voluntad que determina el acto y la fuerza que lo ejecuta²⁶. La soberanía es “el ejercicio de la voluntad general”²⁷ y, bajo el nombre de poder legislativo, “pertenece al pueblo, y no puede pertenecer sino a él”²⁸. Recurriendo nuevamente a la metáfora organicista, Rousseau señala que “[a]sí como la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social le da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva, como ya he dicho, el nombre de soberanía”²⁹. El gobierno, por su parte, reúne y pone en acción a la fuerza pública según la orientación que marca el soberano, del cual es “tan solo el ministro”³⁰.

A partir de estas ideas, Rousseau establece dos máximas o principios que debe seguir el gobierno legítimo y popular. El primero es, justamente, convertir a la voluntad general en la regla fundamental del gobierno y guiarse por ella: “así como el primer deber del legislador consiste en adecuar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la economía pública es la de administrar conforme a las leyes”³¹.

La necesidad de que la voluntad general sea la única guía de la acción de gobierno está directamente relacionada con la justificación que Rousseau encuentra para la autoridad política. Señala que “solamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin con el que ha sido instituido, que es el bien común”³². Es decir, el Estado fue instituido con el objeto de velar por el interés de todo el cuerpo político. Únicamente la voluntad general puede conducir sus fuerzas en esa dirección, por lo tanto, ella debe ser la regla por seguir.

²⁶ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., pp. 105-106.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁹ *Ibid.*, p. 73. Esta definición ya se encuentra en términos idénticos en el capítulo VI del primer libro del *Manuscrito de Ginebra*, op. cit., p. 572.

³⁰ *Ibid.*, p. 106.

³¹ Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, op. cit., p. 17.

³² Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 67.

¿Por qué debería ser así? Porque ese interés general es lo que explica la existencia misma del cuerpo social. Lo que vuelve posible que la sociedad sea una realidad es aquello que hay de común en los intereses (particulares) de todos los individuos que la componen, es decir, el punto sobre el cual todas las voluntades particulares pueden llegar a un acuerdo. De allí deriva la necesidad de que sobre ese interés común sea gobernada la sociedad. De lo contrario, la pertenencia al cuerpo político dejaría de tener sentido para sus miembros y ninguna sociedad podría existir³³.

Habiendo fijado la necesidad de que el gobierno sea guiado por la voluntad general, Rousseau nos señala el camino para lograr esto bajo la forma de la segunda regla de la economía pública. Para lograr que prime la voluntad general se debe procurar que todas las voluntades particulares se orienten a ella. Por este motivo, resume su segunda regla indicando: “haced que reine a virtud”³⁴. En este punto podemos observamos otra idea fundamental para comprender la propuesta teórica rousseauiana, en tanto la virtud de los ciudadanos es entendida por Rousseau como la conformidad de las voluntades particulares a la voluntad general.

2.2. El soberano ilimitado.

Hasta aquí hemos señalado a grandes rasgos lo que Rousseau entiende por voluntad general y la forma en la que esta debe articularse con el gobierno y con los individuos. En otras palabras, tanto en el caso de los magistrados que integran el gobierno, como en el caso de los ciudadanos considerados individualmente, a lo que Rousseau se refiere es a la forma en la que estos intereses particulares –particulares con relación al todo– deben estar guiados por aquello que define como el interés general. Veamos ahora cuál es la interpretación de estos conceptos que ha vinculado a

³³ Relacionado con el rol de la subjetividad en el acuerdo que posibilita la existencia de la sociedad, Ernesto Funes menciona que podemos distinguir dos elementos centrales en el pensamiento de Rousseau. En primer lugar, se observa que “la política es un fenómeno del orden de la subjetividad, que concierne a las posibilidades de existencia de una subjetividad orientada a lo común” y, además, en segundo lugar, “esa subjetividad es un querer colectivo o una Voluntad General”. Funes, E., “Estudio preliminar: El discurso sobre la Economía Política de Rousseau o Protocolos para una Economía de la Subjetividad Igualitaria” en Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía Política*, Buenos Aires: Quadrata Editorial, 2003, pp. 13-14.

³⁴ Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política*, *op. cit.*, pp. 19-20.

Rousseau tan de lleno con las posturas democráticas y que parece enfrentarlo de forma irremediable con cualquier argumento constitucionalista.

Rousseau asegura que “la voluntad es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, es tan sólo una voluntad particular o un acto de administración; es, a lo sumo, un decreto.”³⁵ De esta manera, resulta manifiesto que en el pensamiento de Rousseau una voluntad particular (por ejemplo, un grupo de magistrados) no puede de forma legítima intentar fijar límites al conjunto del pueblo. Este tipo de actos, que ni siquiera pueden aspirar a la jerarquía de una ley, no tendrían forma de representar un verdadero límite y podrían ser fácilmente revisados, modificados o descartados por el soberano.

Pero resta entonces observar qué sucedería si la voluntad que pretende establecer algún tipo de límite lograra generalizarse. Debemos examinar entonces, a partir de este punto, si esa subjetividad política que representa el todo, ese ser moral que posee una voluntad que le es propia, puede auto-obligarse. Esto es, si la voluntad general puede imponerse límites a sí misma.

Esta cuestión representa uno de los ejes de la tensión entre las posturas democráticas y las constitucionalistas, y es en gran parte a partir de la respuesta que Rousseau da a esta pregunta en *Del contrato social* (Libro I, capítulo VII) que resueltamente se lo ha alineado al bando democrático.

2.2.1. Rousseau y la obligación de sí mismo.

Comencemos señalando algunos aspectos sobre la cuestión de la obligación a sí mismo. ¿Por qué una voluntad podría querer imponer límites a su propia acción en el futuro? ¿Cuál es el vínculo entre esta idea y el constitucionalismo?

Jon Elster ha dedicado una parte importante de su obra a los estudios sobre racionalidad y su

³⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 69.

relación con la existencia de precompromisos y restricciones³⁶. En un continuo que podemos definir desde la racionalidad perfecta hasta la completa irracionalidad, Elster caracteriza a los seres humanos como agentes imperfectamente racionales. Haciendo uso de un argumento recurrente en la historia de la filosofía política, Elster sostiene que los hombres no son ángeles –lo que los convertiría en criaturas plenamente racionales– pero tampoco son animales –lo que los volvería esencialmente miopes–, ya que al adquirir determinado nivel de conciencia tienen la capacidad de hacer frente de manera estratégica a su propia miopía³⁷. Los seres humanos son capaces de alcanzar por medios indirectos el mismo fin que un ser totalmente racional habría podido alcanzar de manera directa.

Elster recurre al mito de Ulises para graficar a un individuo que era consciente de no ser por completo racional –ya que de serlo no habría tenido la necesidad de utilizar el recurso de atarse–, pero que tampoco era simplemente el “pasivo e irracional vehículo de sus cambiantes caprichos y deseos”. Ulises tuvo la capacidad de llegar por medios indirectos (atarse frente a la tentación que para él representaba el canto de las sirenas) al mismo resultado que una persona absolutamente racional hubiera podido alcanzar de manera directa (sopesando y dejando de lado un deseo inmediato –ir tras el irresistible sonido del canto– por un bien mayor en el futuro –poder regresar vivo a Ítaca). Para Elster la metáfora de Ulises, definida por la conciencia de la debilidad humana frente a las pasiones, es el fundamento de la necesidad de una teoría de la racionalidad imperfecta. Su tesis es que la imposición de ataduras a uno mismo es un modo privilegiado para resolver, de cara al futuro, el problema de la flaqueza de la voluntad³⁸. Es la técnica más importante que tienen

³⁶ Ver: Elster, J., *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, Mexico: FCE, 2014; Elster, J., *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, Barcelona: Gedisa, 2002;

³⁷ Elster, J., *Ulises y las sirenas, op. cit.*, pp. 147-148.

³⁸ A lo largo de su trabajo Elster elabora una definición de lo que implica “atarse a sí mismo”, adjudicando a ese tipo de acción las siguientes condiciones: 1) atarse a sí mismo es llevar a cabo ciertas decisiones del tiempo T1 para aumentar la probabilidad de llevar a cabo otra decisión en el tiempo T2; 2) si el acto del primer tiempo tiene el efecto de provocar un cambio en el conjunto de opciones de que se dispondrá en momento posterior, entonces esto no cuenta con atarse a sí mismo si el nuevo grupo factible incluye el anterior; 3) el efecto de llevar a cabo la decisión en T1 debe consistir en desencadenar algún proceso causal en el mundo exterior; 4) la resistencia contra llevar a efecto la decisión en T1 debe ser menor que la resistencia que se habría opuesto a llevar adelante la decisión en T2, si no hubiese intervenido la decisión en T1; y 5) el acto de atarse a sí mismo debe ser un acto de comisión, no

los individuos –y, va a agregar, las comunidades políticas– para actuar racionalmente y alcanzar sus fines por medios indirectos³⁹.

En este sentido, parte del trabajo original de Elster interpreta al constitucionalismo como una extensión de esta conducta individual a la conducta de la comunidad, lo que lo lleva a sostener que “las sociedades, así como los individuos, han encontrado útil atarse ellas mismas por medio de constituciones”⁴⁰. Sin embargo, se ha señalado⁴¹ que con posterioridad el propio Elster advirtió las falencias de la metáfora y sus dificultades para adaptarla a los procesos constituyentes. En este sentido, la idea de una comunidad atándose a sí misma corre el riesgo de pasar por alto el hecho de que la mayoría de la sociedad no participa del diseño de sus propias ataduras sino que esta queda en manos de actores específicos⁴².

Más allá de los comentarios que podamos elaborar en torno a esta idea, concebir a una comunidad dándose reglas y limitándose a sí misma con el fin de alcanzar ciertas metas es una posibilidad que no estuvo siempre presente en la historia de las ideas políticas.

Holmes pone de manifiesto un rasgo que diferencia las “constituciones” medievales, como la Carta Magna, de las constituciones modernas. Mientras que las primeras tomaron la forma de un contrato entre el soberano y otros estamentos (para el ejemplo mencionado, entre el Rey y los barones), en el que una parte se obliga a algo frente a otra, las constituciones modernas, surgidas en Estados Unidos y Francia a fines del siglo XVIII, no se concibieron como treguas o pactos negociados entre clases o facciones⁴³.

Esta cuestión también es comentada por Bobbio en su rastreo de los orígenes de la doctrina

de omisión. *Ibid.*, pp. 68-84.

³⁹ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ Aguilar, E., “Acerca de la democracia contemporánea: División de poderes, régimen representativo y compromiso constitucional”, en *Laissez-Faire*, No. 52-53, marzo-Sept 2020, pp. 33-41.

⁴² Esta revisión hecha por Elster “a partir de la crítica que recibiera del historiador noruego Jens Arup Seip cuando sostuvo que ‘en política, la gente nunca trata de atarse a sí misma; sólo trata de atar a los demás’” es desarrollada en Elster, J., *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, *op. cit.* Como bien señala Aguilar, esta objeción es razonable “en la medida en que prioricemos la decisión del héroe de untar de cera los oídos de los remeros, a la de ver posteriormente atados sus pies y sus manos al alto mástil” *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴³ Holmes, S., *op. cit.*, pp. 230-231.

de los derechos del hombre⁴⁴. El carácter bilateral de los compromisos establecidos en las antiguas cartas⁴⁵ puede ser observado claramente, aunque dichos pactos tengan la forma jurídica de concesiones unilaterales de parte del soberano. Para Bobbio, dichos contratos eran el resultado de un acuerdo entre partes contrapuestas en lo referente a derechos y obligaciones recíprocos en el marco de una relación política donde se intercambiaba protección y obediencia. Eventualmente las cartas se presentaron como una concesión de parte del príncipe solo a modo de ficción jurídica⁴⁶, a fin de “salvaguardar el principio de la superioridad del rey, y por lo tanto de asegurar la permanencia de la forma de gobierno monárquica, a pesar de la llegada de los límites de los poderes tradicionales del detentador del poder supremo”⁴⁷. Por su parte, en el caso de las constituciones modernas, se produce un pronunciado cambio de enfoque. Ya no hay un intercambio de deberes u obligaciones entre dos partes distintas, sino que estas se presentan bajo la forma del pueblo dándose a sí mismo una norma.

El agudo análisis de *Del contrato social* que realiza Louis Althusser también se detiene en esta distinción sobre el carácter de las partes que intervienen en el contrato⁴⁸. Es importante señalar esto para poder comprender la perspectiva de Rousseau sobre la obligación política como obligación hacia sí mismo. Althusser estructura su lectura en base a una serie de “desajustes” que advierte en la propuesta teórica rousseauiana. El primero de estos desajustes es aquel que se produce entre el contenido del concepto jurídico “contrato” (según Althusser, un recurso que utiliza Rousseau para articular su filosofía con la ideología jurídica existente) y el contenido efectivo del

⁴⁴ Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, op. cit.

⁴⁵ Bobbio incluye además dentro de su descripción a las cartas constitucionales “concedidas” por las monarquías de los años de la Restauración, como el estatuto albertino de 1848. *Ibid.*, p. 14.

⁴⁶ Según Bobbio, en el desarrollo histórico del Estado liberal se repiten estas ficciones en las que suelen presentarse los hechos de manera invertida. Un claro ejemplo es la relación entre “el curso histórico que origina un determinado orden jurídico y su justificación racional”. Mientras *históricamente* el Estado liberal nace como producto de la paulatina pérdida de poder de los reyes o de rupturas revolucionarias, *racionalmente* es justificado como el resultado de un acuerdo entre individuos libres, que convienen para establecer vínculos pacíficos y duraderos. En términos históricos el hombre transita el camino de la servidumbre a la conquista de mayores espacios de libertad, en términos doctrinarios, el sentido es el inverso, partiendo de un hipotético estado inicial de libertad a la constitución de obligaciones políticas. *Ibid.*, p. 11-16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁸ Althusser, L., “Sobre el 'Contrato Social'” en AA. VV., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972, pp. 57-102.

contrato social, que lo lleva a sostener que, “[s]i tomamos como referencia el contrato en su concepto jurídico, y si consideramos que Rousseau lo tiene por el concepto del contenido que nos da podemos decir: el contrato de Rousseau no corresponde a su concepto”⁴⁹.

Althusser también señala que el concepto jurídico de los contratos clásicos está definido por la presencia de dos partes intervinientes (PI) que existen previamente al contrato y que son diferentes entre sí. Por ejemplo, el pueblo y el príncipe. En este sentido, el contrato siempre representa un tipo de intercambio. Se da algo y se recibe una contrapartida. En su versión clásica, es un “toma y daca” en el que el pueblo no cede más que una parte de sus derechos a cambio de su seguridad⁵⁰. Pero observemos que, en la teoría de Rousseau, las partes intervinientes en el acto

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76. Es decir, según Althusser, Rousseau importa a su pensamiento un concepto jurídico existente (la noción de contrato) y le adjudica un contenido (*su* descripción del contrato social) que no encaja en el concepto.

⁵⁰ Según Althusser, Hobbes es la excepción a esta idea, lo que lo convierte en el precedente más importante para el giro teórico de Rousseau. Para Althusser, ya en Hobbes el contrato que da origen a la sociedad civil no es un contrato de intercambio, de “toma y daca”, entre dos partes: el pacto se funda (al igual que en Rousseau) en una alienación total en favor del soberano. En la teoría hobbesiana los hombres convienen entre sí a favor del soberano (la tercera parte interviniente), que no existe con anterioridad al contrato –ya que es constituida por el contrato– y que no interviene propiamente *en* el contrato: es una parte en tanto “*lo toma todo (el poder absoluto)*”, pero permanece ajeno, exterior al contrato, al no entregar nada. De esta forma, entiende Althusser, en el contrato de Hobbes se produce una “alienación total en la exterioridad, a un Tercero Exterior, constituido por el Contrato en Príncipe absoluto” (Aquí es apropiado recordar que, para Hobbes, ese tercero puede ser un hombre o “una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad” Hobbes, T., *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 140).

A partir de esta lectura de Hobbes, Althusser sostendrá que “el arma de Rousseau contra Hobbes” y en lo que consiste su “grandeza teórica”, es haber llevado esa alienación total de la esfera exterior a la interior. El soberano que en Hobbes era la tercera parte externa al contrato, pasa a estar representado en Rousseau por la segunda parte, la comunidad misma. El cambio de alineación total en la exterioridad por alienación total en la interioridad es para Althusser la innovación teórica de Rousseau, que le permite encontrar una fórmula en la que los individuos puedan darse completamente sin perder la libertad, al no ser el soberano más que esos mismos individuos bajo otra forma. Althusser, L., *op. cit.*, pp. 79-80.

Esta interpretación de Althusser, que entiende que en el contrato hobbesiano se produce una alienación absoluta de los derechos de los súbditos en favor del soberano, puede ser seriamente discutida a partir de lecturas como las de Leo Strauss (Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Buenos Aires: Prometeo, 2013) o Pierre Manent (Manent, P., *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1990), quienes ven en Hobbes a uno de los fundadores del liberalismo (Strauss, L., *op. cit.*, p. 221; Manent, P., *op. cit.*, p. 82). En efecto, para Hobbes hay derechos individuales que son intransferibles al soberano (“...ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho a protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno ni es obligatoria en ningún pacto.” Hobbes, T., *op. cit.*, p.114.), lo que impediría considerar que el producto del pacto es la alienación absoluta de los individuos. Además, señala Hobbes, “[e]l fin de la obediencia es la protección” y los hombres tienen, por naturaleza, el “derecho a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos”. Este derecho “no puede ser renunciado por ningún pacto”, por lo que la obligación de los súbditos con respecto al soberano “no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos” (*Ibid.*, pp.180-181). De esta forma, desde el pensamiento de Hobbes podemos fundar la limitación del poder soberano “en el derecho natural inalienable a proteger la propia vida” (Aguilar, E., “En plena crisis, Hobbes nos respira en la espalda”, *La Nación*, Suplemento Ideas, 22-08-2020).

contractual que viene a resolver el problema fundamental de su planteo⁵¹ están representadas por el individuo (PI.1) y por la comunidad (PI.2).

En la noción jurídica clásica de contrato, las PI no solo existen con anterioridad, sino que también son exteriores al acto del contrato. Es en este punto donde Althusser advierte que en el contrato social de Rousseau únicamente la PI.1 cumple con estas condiciones. La PI.2 no obedece a estos requisitos: no es anterior ni externa al contrato, “ya que es el producto mismo del contrato, y más aún, su objeto, su fin”.⁵² Para Althusser la “particularidad” del contrato social es ser una convención de intercambio celebrada entre dos partes intervinientes (al igual que todo contrato), en la cual una de ellas no preexiste al contrato, porque es un producto de éste⁵³. Al leer detenidamente el texto de Rousseau puede advertirse que “su Contrato no es un contrato”⁵⁴ sino “el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente”⁵⁵: la comunidad. La paradoja, el desajuste presente en la idea de contrato en Rousseau salta a la vista, y Althusser la señala al preguntarse “¿Qué es la comunidad? ¿Quiénes la componen? Los mismos individuos que figuran, a título individual, en la PI.1, es decir en el otro polo del intercambio. En la PI.2 ya no figuran a título individual, sino todos “como cuerpo”, por tanto, en otra forma, en otra “manera de ser”, justamente en la forma de un “todo”, de una “unión”, y esa es la comunidad”⁵⁶.

De este modo observamos que, a partir del contenido del contrato propuesto por Rousseau, el problema del precompromiso no reside en las cláusulas contractuales o en las normas del Derecho que, de enmarcarse en la estructura del contrato jurídico clásico, obligarían a las partes intervinientes a respetar lo pactado previamente, sino en la pregunta sobre la obligatoriedad de las

⁵¹ El problema fundamental que el contrato social viene a solucionar es definido claramente por Rousseau en el capítulo V del Libro I: “Encontrar una forma de asociación que defiende proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes”. Rousseau, J.J., *op. cit.*, p. 54.

⁵² Althusser, L., *op. cit.*, p. 74.

⁵³ Esto lo lleva a considerar que “La “solución” que es el contrato [*al problema fundamental de “Encontrar una forma de asociación que...”*] está, pues, prescrita en una de las condiciones mismas del contrato, la PI.2, ya que esta PI.2 no preexiste al contrato”. *Ibid.*, p.75.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 74.

ataduras autoimpuestas. El punto se centra, pues, en la validez de los compromisos que el pueblo, en tanto soberano, se da a sí mismo.

Es en este sentido que el meollo del asunto radica en un principio que, según Holmes, puede remontarse hasta Séneca: la idea de que nadie puede obligarse a sí mismo o, en su fórmula positiva, que un compromiso obligatorio requiere la implicación de, al menos, dos partes. La línea de pensadores que sostienen esta proposición incluye a Samuel Pufendorf (1632-1694), Jean Bodin (1530-1596) y Thomas Hobbes (1588-1679). El pensamiento de Rousseau se nutrirá de estas ideas para expresar de manera categórica la imposibilidad de que el soberano se obligue a sí mismo.

Bodin afirmaba que, “por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo, o imponerse algo que depende de la propia voluntad” y que, por este motivo, el soberano no puede, aunque quisiera, atar sus propias manos. Según su opinión, se entiende que las leyes del soberano, independientemente de las razones que les sirvan de fundamento, “solo dependen de su pura y verdadera voluntad”⁵⁷.

Por su parte, Hobbes sostiene que el soberano es el único legislador y que al tener la facultad de hacer y deshacer las leyes, puede, según su voluntad, liberarse de ejecutarlas. La noción de libertad natural⁵⁸ de Hobbes, entendida como la ausencia de oposición o impedimentos externos⁵⁹, implica que es libre quien puede serlo cuando quiera. Según Hobbes, resulta una contradicción que la oposición a lo que un individuo quiere hacer provenga de su propia voluntad. Pues quien tiene el

⁵⁷ Bodin, J., *Los Seis Libros de la República*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 53.

⁵⁸ Debe distinguirse entre esta *libertad natural*, como ausencia de obstáculos para hacer lo que se desea (y se es capaz por su fuerza e ingenio), que para Hobbes “es la única que propiamente puede llamarse *libertad*” y la *libertad de los súbditos*, a la que Hobbes se refiere en relación con “las cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado” (Hobbes, T., *Leviatán...*, op. cit., p. 173). Hobbes advierte que, por ser imposible, en ningún lugar del mundo existe un Estado que haya establecido leyes para regular todas las acciones y palabras de los individuos, por lo que los hombres tienen la libertad de hacer “lo que su propia razón le sugiera para mayor provecho de sí mismos” en todo aquello que las leyes omitan (*Ibid.*). De modo tal que, según Hobbes, los súbditos tienen libertades que “dependen del silencio de la ley. En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción” (*Ibid.*, p. 179).

⁵⁹ Hobbes, T., *op.cit.*, pp. 106-171. Para la cuestión de la libertad en sentido negativo ver Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2005. Para una lectura de las ideas de Hobbes en este sentido ver Rosler, A., “Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles”, en *Deus Mortalis*, no1, 2002, pp. 27-54; Rosler, A., “Hobbes y la autonomía de lo político”, en *Doispontos*, vol.6, n.3, 2009, p.11-33.

poder de obligar, tiene también el poder de liberar de esa obligación, de forma que “quien está ligado a sí mismo solamente, no está ligado”⁶⁰. Elster puntualizaba entre los elementos que definen el atarse a sí mismo que aquello que la voluntad decide debe “desencadenar algún proceso causal en el mundo exterior” para que el efecto de la decisión tenga la capacidad de atar⁶¹. Vemos que en el planteo de Hobbes esto no sucede y, por lo tanto, el soberano no puede estar obligado por las leyes impuestas por él mismo ya que “estar sujeto a las leyes es estar sujeto al Estado, es decir, al representante soberano, que es él mismo; lo cual no es sujeción, sino libertad”⁶².

Rousseau adhiere a estos razonamientos, e incluso parece radicalizar el argumento. En las páginas de *Del contrato social* vuelve sobre este principio repetidas veces. En el capítulo que titula “Del soberano” (Libro I, capítulo VII) sostiene que “contraría a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda violar [...], está entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: por lo cual se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social”⁶³. En el Libro II, capítulo I, nos dice “es absurdo que la voluntad general se encadene para el porvenir”⁶⁴. Asimismo, en Libro III, capítulo XVIII, insiste con la idea de que “no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni el mismo pacto social”⁶⁵.

Estas ideas de Rousseau no se circunscriben al ámbito de los principios, sino que parecen cobrar plena operatividad en el planteo que el ginebrino hace en la misma obra sobre la necesidad de establecer asambleas periódicas de ciudadanos que se reúnan sin requerir la convocatoria formal por parte del gobierno⁶⁶. Más allá de que la propuesta de Rousseau es sugerida como una forma de

⁶⁰ Hobbes, T., *op.cit.*, p. 218.

⁶¹ Según Elster “nuestra noción intuitiva de lo que es atarse a sí mismo, a menudo requiere que depositemos temporalmente nuestra voluntad en alguna estructura externa; que establezcamos un proceso causal en el mundo externo que después de algún tiempo retorna a su fuente y modifica nuestro comportamiento”. Elster, J., *Ulises y las sirenas*, *op. cit.*, p. 77.

⁶² Hobbes, T., *op.cit.*, p. 266.

⁶³ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op.cit.*, p. 57.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 156-158.

prevenir o sacar a la luz eventuales intentos de usurpación del Estado –como analizaremos con un poco más de detalle en la segunda parte de este trabajo– podemos sostener que en esas asambleas se juega algo de una importancia superior para el cuerpo social: la confirmación o la revocación del contrato mismo. Parece ser claro, entonces, que si incluso el pacto social puede ser roto, pensar en el pueblo –en tanto soberano– dándose leyes que lo obliguen de cara al futuro, no tiene cabida dentro del planteo teórico rousseauiano.

El soberano puede, en cada momento, hacer y deshacer la ley de acuerdo con su voluntad, dado que no existe la posibilidad legítima de atarlo al cumplimiento de determinadas normas. No hay consideraciones sobre el bien público, la conservación del Estado, o los eventuales beneficios de determinadas leyes, que puedan ser colocadas por sobre la libertad de cada generación para definir su propio presente⁶⁷. Para Rousseau “un pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes incluso las mejores; pues si le place dañarse a sí mismo ¿quién tiene el derecho de impedirselo?”⁶⁸.

Difícilmente se encuentren argumentos más elocuentes para aportar a los defensores del radicalismo democrático. No obstante, nuestro objetivo es complejizar esta lectura del pensamiento de Rousseau que ha llevado incluso a algunos autores a detectar en sus obras el germen de doctrinas totalitarias. Antes de avanzar hacia la segunda parte de nuestro trabajo nos detendremos brevemente en algunas de estas lecturas que han enfrentado a Rousseau con el constitucionalismo y han advertido sobre la tiranía (pseudo)democrática que se esconde tras su propuesta, para luego enfocarnos en por qué la imposibilidad del soberano de atarse a sí mismo, más que como un peligro para los individuos, puede interpretarse desde la perspectiva democrática como un resguardo para la libertad y la igualdad.

⁶⁷ Para Rousseau, incluso las formas de gobierno monárquica o aristocrática tienen su origen en la ley, es decir, en la voluntad del pueblo. La necesidad de dicho consentimiento está dada por libertad de cada generación y permite distinguir la legitimidad o la arbitrariedad del gobierno existente. Así “para que un gobierno arbitrario fuera legítimo, sería necesario que, en cada generación, el pueblo fuera dueño de admitirlo o rechazarlo; pero entonces este gobierno ya no sería arbitrario” *Ibid.*, p. 48.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

2.2.2. Rousseau vs el constitucionalismo

Bobbio nos señala que la antítesis entre la democracia y el constitucionalismo liberal fue “enunciada y sutilmente argumentada” por Benjamin Constant (1767-1830) bajo la forma de la célebre contraposición entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos⁶⁹. Para Bobbio esta distinción es el punto de partida que daría comienzo a la historia de la compleja relación entre las dos exigencias fundamentales que se hallan en el nacimiento de los Estados contemporáneos: distribuir el poder y, al mismo tiempo, limitarlo. Constant consideraba que estos fines eran contradictorios y que los modernos ya no podían gozar de la libertad de los antiguos “constituida por la participación activa y constante en el poder colectivo”, pero, según Bobbio, más allá de que Constant se refiriera a los antiguos, su oponente más cercano era Rousseau⁷⁰. Si la libertad de los modernos depende de la existencia de garantías acordadas por las instituciones para el goce pacífico de la independencia privada, la forma en la que Rousseau define la voluntad general y su defensa de la imposibilidad de que el soberano se imponga límites a sí mismo, pueden ser interpretadas como una enorme amenaza para la seguridad del individuo.

Haciéndose eco de la lectura de Constant, Bobbio concede que la propuesta política de Rousseau, bajo una fuerte influencia de los autores clásicos, establece un poder soberano infalible que no tiene la necesidad de prestar ninguna garantía a sus súbditos, aunque advierte que esto no implica que el ginebrino desconozca la necesidad límites al poder estatal. Sin embargo, para Bobbio la cuestión de los límites al soberano es en Rousseau problemática debido a su particular concepción de la ciudadanía.

Bobbio entiende que la doctrina de los derechos del hombre elaborada por el iusnaturalismo (o escuela del derecho natural) constituye el presupuesto filosófico del Estado liberal, concebido como Estado limitado en oposición al Estado absoluto. En términos generales, esta escuela sostiene

⁶⁹ Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, *op. cit.*, p. 8. Para el argumento de Constant ver: Constant, B., “Sobre la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”, traducción al español disponible en *Revista Libertades*, Año 1, Número 3, Mazatlán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2013, pp. 83-95.

⁷⁰ Bobbio, N., *op. cit.*, p. 9.

la existencia de determinadas leyes que no han sido establecidas por la voluntad humana, que son preexistentes a la formación de las sociedades y cognoscibles para los hombres mediante el uso de la razón. De estas leyes derivan derechos y deberes fundamentales para todos los hombres, independientemente de la voluntad de cada individuo o grupo de individuos⁷¹. La compleja relación de Rousseau con el iusnaturalismo es un tema que aquí nos excede, pero podemos señalar que sus ideas tienen a la escuela del derecho natural como un interlocutor a refutar en muchas de sus páginas.

Bobbio considera que el problema de los límites en Rousseau es que estos no son anteriores a la aparición del Estado, tal como propone el iusnaturalismo y lo que representa “el núcleo de la doctrina fuerte del Estado liberal”⁷². A su vez, sostiene que todas las teorías contractualistas se distinguen en base a la cantidad y calidad de los derechos a que los hombres renuncian para transferirlos al Estado, siendo Rousseau, sin lugar a duda, “quien ha concebido la alienación más totalizante”⁷³.

Desde la lectura de Bobbio, todas las teorías del Estado comprenden límites al poder soberano que se derivan de su naturaleza misma, de razones objetivas o de consideraciones de conveniencia y oportunidad. Menciona que Rousseau no escapa a esto al establecer que el cuerpo político no impondrá a los súbditos cargas que sean inútiles para la comunidad, sin embargo, paradójicamente, convierte al soberano mismo en el juez de dicha utilidad⁷⁴.

En efecto, Rousseau se enfrenta al mismo problema que otros autores que buscaron elaborar teorías racionales del Estado: lograr conciliar dos bienes últimos que resultan incompatibles, la obediencia y la libertad⁷⁵. Según Bobbio, frente a esta cuestión solo existen dos soluciones. La primera, la “lockeana”, postula la obediencia relativa, es decir, “condicionada al respecto por parte

⁷¹ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁷² *Ibid.*, p. 9.

⁷³ Bobbio, N., “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁵ Bobbio, N., *Ibid.*, p. 185.

del soberano de los límites preestablecidos a su poder supremo”. Mientras que Rousseau representa la segunda solución, que reafirma el deber de la obediencia absoluta, entendiendo que sólo en ella consiste la libertad⁷⁶. Debemos señalar que esta distinción realizada por Bobbio no deja de tener inconvenientes, dado que Rousseau sostiene esa obediencia absoluta en la medida que ella representa la obediencia a las leyes impuestas a uno mismo. Obedecer leyes en la que no se tuvo parte, no es garantía de libertad, por lo que en esos casos no se debería obediencia, lo que no deja de ser una modalidad de obediencia relativa.

Sin embargo, más allá de caracterizar a Rousseau como un defensor de la forma de gobierno democrática desde una ideología radical revolucionaria, enfrentándolo al constitucionalismo representativo liberal de Locke y Kant, Bobbio considera que “atribuirle la paternidad de las democracias totalitarias” es una polémica tan trillada como incorrecta⁷⁷.

El comentario de Bobbio es referido al grupo de pensadores que han encontrado en el planteo político del ginebrino la justificación teórica para la tiranía de la mayoría, cuando no de los totalitarismos, viendo en fenómenos históricos concretos eventuales intentos de traslado a la práctica de su doctrina. Debemos aclarar que las opiniones de estos autores, no especializados en el pensamiento del Rousseau, presentan algunos equívocos propios de aquellas miradas que no alcanzan con extensión y profundidad suficiente el conjunto de su obra. El propio Rousseau parece haberse anticipado a esta suerte de errores de interpretación al advertirnos que sus páginas debían ser leídas detenidamente, “pues carezco del arte de ser claro para quien no quiera prestar atención”⁷⁸.

En efecto, frente a los valores que defiende el constitucionalismo moderno, estos autores objetarán los argumentos rousseauianos sobre la inexistencia de límites constitucionales al poder soberano al considerarlos una seria amenaza para el individuo.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁷ Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁸ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 105.

George H. Sabine realiza una feroz crítica de las obras de Rousseau, aduciendo que “en todos sus escritos abundan las ideas lógicamente incompatibles” y que “ninguna de sus obras puede ser reducida a un sistema lógicamente consistente”⁷⁹. Sin embargo, atribuye la gran repercusión que tuvo en sus contemporáneos y en la posteridad a que su teoría de la soberanía popular y su negación de los derechos adquiridos por cualquier gobierno cargaban con un enorme potencial doctrinario, funcional a los intereses de los partidos democráticos radicales y a la idea de la “revolución permanente”⁸⁰.

Rousseau expresa por primera vez, según Sabine, el temor a que la crítica racional de la Ilustración, habiendo ya demolido aspectos tradicionales –como ciertos dogmas y disciplinas de la Iglesia– continuara avanzando sobre otras esferas importantes para la vida social⁸¹. Desde el punto de vista individual, una filosofía política que enaltece los sentimientos morales en lugar de la razón, necesariamente, para Sabine, se vuelve contraria al liberalismo tradicional. La democracia planteada por Rousseau implica muy poca libertad personal, dado que atribuye una importancia minúscula a la preeminencia individual⁸². La moralidad del hombre corriente, que Sabine observa en la ética

⁷⁹ Sabine p. 426. La crítica de Sabine no se limita a las cuestiones estrictamente teóricas de Rousseau, sino que incluso se extienden sobre aspectos personales o psicológicos. Considera que todo lo que Rousseau escribió sobre filosofía y política “deriva indirectamente de su personalidad compleja y desgraciada” y que “[l]a apasionada creencia rousseauiana en que los hombres son naturalmente buenos, de la que dijo en una ocasión que era el principio fundamental de sus escritos éticos, era menos una convicción intelectual que una inversión de signo de su temor innato de ser malo. Cargando la culpa a la sociedad pudo satisfacer su necesidad de condenación y protegerse a la vez con un mito comfortable”, p.423.

⁸⁰ Sabine, J. H., *Historia de la teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 436.

⁸¹ Sabine sostiene que, desde la visión de Rousseau, la “inteligencia es peligrosa porque mina la veneración; la ciencia es destructora porque elimina la fe; la razón mala porque opone la prudencia a la intuición moral. Sin veneración, fe e intuición moral no hay carácter ni sociedad”. *Ibid.*, p. 425. Sabine elabora esta idea a partir de su lectura del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, donde Rousseau dirige su crítica a aquellos “vanos y fútiles declamadores [que] van por todos lados armados de sus funestas paradojas, socavando los fundamentos de la fe y aniquilando la virtud” y que “consagran sus talentos y su filosofía a destruir y envilecer todo lo que hay de sagrado entre los hombres”. Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 233. En este sentido, según Sabine, “la enorme importancia de Rousseau reside en que, hablando en términos generales, puso de su lado la filosofía contra la propia tradición de ésta.” Sabine, G. H., op. cit., p. 425.

⁸² Esta opinión de Sabine contrasta con diversas opiniones de Rousseau que señalan, por ejemplo, la necesidad de que los cargos públicos se adquieran mediante el mérito reconocido socialmente. En las propuestas que elabora para los polacos recomienda: “la carrera pública debe comenzar en los empleos subalternos: tal es el espíritu de la Constitución. Estos deben estar abiertos a todo ciudadano al que su celo lo lleve a presentarse y considere hallarse en condición de desempeñarlos a satisfacción; en cualquier caso, deben constituir el paso inicial indispensable a todo aquel pequeño o grande que desee avanzar en esa carrera. Cada uno es libre de no presentarse, pero apenas alguien entra es necesario, a menos que voluntariamente se retire, que ascienda o que sea rechazado con reprobación. Es preciso que sepa que su entera conducta, vista y juzgada por sus conciudadanos, será seguida en

propuesta por Rousseau, subraya que los sentimientos son igualmente innatos en todos los hombres, contraponiéndose a una ética liberal que identifica la moralidad con el egoísmo racional y que, por lo tanto, presupone la libertad –y la importancia– del juicio privado. La moralidad del hombre común es inevitablemente un producto de las inclinaciones mayoritarias en la sociedad de su tiempo y lugar. En este sentido “sus pautas son más bien las del grupo que las del individuo y tal moralidad enseña siempre la sumisión al grupo y la conformidad con los deberes consuetudinarios”⁸³.

Sabine enfrenta a Rousseau con el constitucionalismo al sostener que, cuando este formula su teoría de la voluntad general, abandona ostensiblemente la doctrina de los derechos individuales inviolables. Según su interpretación, en la teoría rousseauiana los derechos de cualquier clase requieren el reconocimiento de la comunidad y únicamente pueden ser defendidos en términos de un bien común. Desde su lógica, “Rousseau era capaz de sostener que como no hay derechos inviolables frente al bienestar general, no existen en absoluto derechos individuales”⁸⁴.

Para Sabine, *Del Contrato social* es una obra excesivamente abstracta en su parte teórica y difícilmente se encuentra una relación coherente entre las propuestas de Rousseau y su teoría⁸⁵. Por caso, menciona que, luego de sostener que la voluntad general es la pauta de justicia, la teoría de Rousseau incurre en múltiples contradicciones y evasiones al intentar responder preguntas sobre quién tiene derecho a decidir sobre lo justo en un marco de múltiples juicios acerca de ello⁸⁶. O en el célebre pasaje en el que sostiene que a “quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general [...] se lo obligará a ser libre”⁸⁷, donde Sabine solo encuentra un eufemismo que oculta el hecho coercitivo sobre el individuo, a quien se obliga a prestar obediencia ciega a la masa o al partido mayoritario. En estos elementos, se percibe el peligro de una doctrina que niega los

cada uno de sus pasos, que la totalidad de sus acciones será sopesada, y que de lo bueno y de lo malo se dará fielmente cuenta, lo cual influirá durante el resto de su vida”. Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 131-132

⁸³ Sabine, G. H., *op. cit.*, p. 425.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 433.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 431.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 435.

⁸⁷ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, pp. 58-59.

principios del constitucionalismo y que permitió a personajes como Robespierre sostener frente a los jacobinos que “nuestra voluntad es la voluntad general”⁸⁸.

La asociación de Rousseau con la figura de Robespierre y el terror sembrado por el Comité de Salvación Pública es un recurso frecuentemente utilizado por los autores que buscan extraer de la teoría rousseauiana consecuencias políticas nefastas para los derechos individuales. Así, Bertrand Russell no solo considera que “el reinado de Robespierre” fue el primer fruto de las ideas del ginebrino puestas en práctica, sino que incluso va más allá al afirmar que “las dictaduras de Rusia y Alemania (especialmente la última) son en parte un resultado de la doctrina de Rousseau”⁸⁹. Según su lectura, en el pensamiento de Rousseau la libertad de los individuos aparece como la meta nominal, pero, en realidad, el principal objetivo es la igualdad que se busca asegurar “incluso a expensas de la libertad”⁹⁰. Por lo que Russell considera que, aunque sus doctrinas “sirven de boquilla⁹¹ a la democracia, tienden a la justificación del Estado totalitario”⁹².

Además de ser “el inventor de la filosofía política de las dictaduras pseudo-democráticas”, Rousseau es para Russell el padre del movimiento romántico y “el iniciador de sistemas de pensamiento que infieren hechos no humanos de emociones humanas”⁹³. Al analizar la teoría política rousseauiana, Russell considera que la doctrina de la voluntad general es tan importante como nebulosa. Rousseau menciona que este concepto no es idéntico a la voluntad de la mayoría o

⁸⁸ Sabine, G. H., *op. cit.*, p. 434-435

⁸⁹ Russell, B., *Historia de la filosofía occidental*, Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1947, p. 329. Russell sostiene que “A partir de su tiempo, los que se han considerado reformadores han estado divididos en dos grupos: los que le han seguido a él y los que siguen a Locke. A veces han cooperado y muchos individuos no veían ninguna incompatibilidad. Pero, poco a poco, ésta se ha ido haciendo cada vez más notoria. Al presente, Hitler es una consecuencia de Rousseau; Roosevelt y Churchill, de Locke.” *Ibid.*, p. 313.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 324.

⁹¹ [Locución adverbial: fingen veracidad]

⁹² *Ibid.*, p. 323.

⁹³ *Ibid.*, p. 313. Para Russell el movimiento romántico, en su esencia, propugnaba por la liberación de “la personalidad humana de los grilletes de las convenciones sociales y de la moral social” (p. 312). Más allá de colocar a Rousseau en el lugar de padre fundador, Russell sostiene que el movimiento romántico venía gestándose con anterioridad a su obra, por lo que en términos generales y más allá de sus propios aportes, Rousseau “solo expresó tendencias ya existentes” (p. 303). Algunas de las críticas –varias, injustificadas– que Russell dirige contra Rousseau tienen como destinatario no solo al ginebrino sino al romanticismo en general. Para Russell “el hombre no es un animal solitario y mientras subsista la vida social la realización de sí mismo no puede ser el principio supremo de la moral” (p. 312). Además, reprocha que “[s]i todos pudiéramos vivir solitarios y sin trabajar, todos podríamos gozar de este éxtasis de independencia; como no podemos, sus delicias sólo están al alcance de los locos y de los dictadores” (p. 310).

de todos los ciudadanos⁹⁴ y Russell observa, entonces, que la voluntad general es concebida como aquella que pertenece al cuerpo político como tal, lo que genera un problema a la hora de “decidir cuáles son las manifestaciones visibles de esta voluntad”, punto donde Rousseau nos dejaría en la obscuridad⁹⁵.

El soberano, al no ser el gobierno –que Rousseau reconoce como una fuente de potencial tiranía–, queda reducido a “un ente más o menos metafísico, no incorporado del todo a ninguno de los órganos visibles del Estado”⁹⁶. De esta forma, más allá de que aceptemos el argumento de la “impecabilidad” de su acción, para Russell esto tiene escasas consecuencias prácticas positivas⁹⁷.

Los términos del pacto social también son señalados por Russell como gravemente perjudiciales para las garantías y derechos individuales. La fórmula del contrato, al implicar una enajenación que se hace sin reservas, representa una “una completa abrogación de la libertad y un completo repudio de la doctrina de los derechos del hombre” y, en el mismo sentido que Sabine, señala que el hecho de que el soberano sea el único juez de lo útil o inútil para la comunidad significa un muy débil obstáculo que intenta oponerse a la tiranía colectiva⁹⁸.

J. L. Talmon contribuyó notablemente a la asociación de Rousseau con lo que denominó “la

⁹⁴ Como veremos en la segunda parte (sección 3.1), Rousseau nos advierte que *voluntad de la mayoría* y *voluntad general* no necesariamente coinciden: “hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta solo tiene en cuenta el interés común; la otra mira el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 71.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 326. Entre estos puntos oscuros que preocupa a Russell, se encuentra la opinión de Rousseau sobre la forma en la que la existencia de asociaciones al interior del Estado interfiere con la correcta expresión de la voluntad general. Russell nos empuja a considerar “lo que tal sistema acarrearía en la práctica. El Estado tendría que prohibir las iglesias (salvo una Iglesia estatal), los partidos políticos, los sindicatos y todas las demás organizaciones de los hombres con intereses económicos. El resultado es claramente el Estado social o totalitario, en el que el individuo no tiene poder” (p.328). Sin embargo, pese a mencionarlo al pasar, Russell minimiza completamente la segunda parte del argumento de Rousseau, en la que aconseja, en materia de asociaciones, “multiplicar su número y prevenir la desigualdad”. Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 72.

⁹⁶ Russell, B., op. cit., p. 325.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 325. Por este motivo, Russell considera que la propuesta teórica de Rousseau representa un pobre aporte a la discusión de los problemas políticos reales: “a pesar de la infalibilidad de la voluntad general que es “siempre constante, inalterable y pura”, todos los viejos problemas de eludir la tiranía quedan en pie [...] Los amplios principios generales de que parte y que presenta como si resolvieran los problemas políticos, desaparecen cuando desciende a consideraciones detalladas, las cuales no aportan ninguna contribución a la solución de aquellos”(p. 328)

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 324-325.

escuela totalitaria democrática”⁹⁹. Según su lectura del pensamiento rousseauiano, pero principalmente de lo que él observa como sus consecuencias en la historia política moderna, la forma en la que Rousseau define al soberano como “la voluntad general exteriorizada [...] equivalente al orden armónico natural” se torna inevitablemente una fuente de totalitarismo al unirse “con el principio de soberanía y la autoexpresión popular”¹⁰⁰.

Los límites constitucionales al poder absoluto del Estado desaparecen, según Talmon, si seguimos la doctrina que se extrae de la obra de Rousseau. Las voluntades individuales ceden frente al colectivismo y la única forma en la que los hombres pueden ser considerados virtuosos es cuando dejan de lado su egoísmo y ponen su voluntad personal en línea con la voluntad general. Talmon sostiene que la individualidad, el despliegue de las facultades particulares o la realización de un modo de existencia propio no constituyen para Rousseau una aspiración final. Por el contrario, pretende “el abandono del individuo en la entidad colectiva” y, por este motivo, se enfoca especialmente en educar a los hombres¹⁰¹ para llevar de manera dócil el “yugo de la felicidad pública”, eliminando las lealtades sociales particulares que representan intereses parciales con relación al todo¹⁰².

Talmon encuentra en el pensamiento de Rousseau las mismas contradicciones y problemas teóricos que señalan otros autores¹⁰³. Estas incongruencias surgirían de la aspiración vital de

⁹⁹ Para Talmon, la escuela totalitaria democrática, opuesta a la concepción liberal, se basa en suponer la existencia de una “verdad política única y exclusiva”. Talmon asocia esta doctrina con lo que denomina el “mesianismo político”, caracterizado por la creencia en “realidades perfectas, preordenadas y armoniosas, hacia las cuales los hombres son llevados irremisiblemente y a las que están obligados a llegar”. A su vez, estas doctrinas desconocen los aspectos de la existencia relacionados con el desarrollo de la propia personalidad, reconociendo un único plano de existencia: el político. Talmon, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México DF: Aguilar, 1956, pp. 1-5.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46. Al mismo tiempo, es el aporte de Rousseau el que permitió elevar muchos postulados existentes “en el plano especulativo intelectual al de la gran experiencia colectiva”. Es Rousseau, según Talmon, quien “[s]eñaló el nacimiento de la religión secular moderna [el mesianismo político]”, no solamente con un sistema de ideas sino como una fe apasionada” (p. 47).

¹⁰¹ Talmon sostiene que la idea de la voluntad general en Rousseau se reduce, en última instancia, a una cuestión de “instrucción y moralidad”. Más allá de que todos los hombres podrían cumplir la voluntad general en un plano racional de armonía y unanimidad, esto es visto lejano por Talmon, quien argumenta que en Rousseau “la aspiración general de la política es realmente educar y preparar a los hombres para que deseen la voluntad general, sin sentir la coacción” *Ibid.*, p. 46.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Por supuesto, tampoco dejará de establecer una especial relación entre los supuestos contrasentidos del pensamiento rousseauiano y la particular personalidad del autor, al definir a Rousseau como “una de las más inadaptadas y

Rousseau: salvar la idea de libertad pero asegurando al mismo tiempo la disciplina. En esta ambigüedad se basa el fructífero pensamiento rousseauiano, pero al mismo tiempo, se arraigarían todos sus peligros¹⁰⁴.

Frente a la forma en la que Rousseau define la soberanía no hay lugar para ninguna garantía individual porque, de hecho, estas se vuelven innecesarias. Talmon describe como antecedente de Rousseau la forma en la que los fisiócratas veían la soberanía encarnada en el monarca ilustrado y la imposibilidad de admitir que el imperio de la racionalidad pudiera generar abusos de la autoridad. La operación de Rousseau sería poner al pueblo –como un todo, no como un cuerpo representativo– en el lugar del déspota fisiócrata ilustrado¹⁰⁵.

Sin embargo, al igual que Sabine y Russell, Talmon advertirá que, al mismo tiempo que Rousseau rechaza reconocer a la voluntad de la mayoría como voluntad general, no da explicaciones sobre los signos mediante los cuales esta última puede observarse de forma clara¹⁰⁶. Frente a los constantes llamamientos al pueblo como a un todo y la exigencia de unanimidad “no hay escape para la dictadura”¹⁰⁷, lo que demuestra “la estrecha relación entre soberanía popular tomada al pie de la letra, y el totalitarismo”¹⁰⁸.

Isaiah Berlin, en una serie de conferencias brindadas a comienzos de los años '50, y en parte retomando la lectura de Russell, señalará a Rousseau como “uno de los más siniestros y más formidables enemigos de la libertad en toda la historia del pensamiento moderno”¹⁰⁹. Para Berlin, el

egocéntricas naturalezas que han dejado testimonio de su condición”. *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 49-50.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 51. Talmon señala que “Si la unanimidad es lo que se desea, deberá llegarse a ella por la amenaza, las elecciones engañosas o la organización de expresiones populares espontáneas a través de activistas que se dedicaran a hacer peticiones, demostraciones públicas y una violenta campaña de denuncias. Esto era lo que los jacobinos y los organizadores de las peticiones del pueblo, de las *journalées* revolucionarias, y otras formas de expresión directa de la voluntad del pueblo leyeron en Rousseau.” *Ibid.* En la propia observación de Talmon se encuentra la explicación de varios de los problemas de su análisis, al exponer que gran parte de su interpretación considera las ideas de Rousseau no a partir de Rousseau mismo sino de lo que otros leyeron –o hicieron– de él.

¹⁰⁹ Berlin, I. *La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 49.

pensamiento rousseauiano se inscribe en la línea de aquellos teóricos que, pese a proclamarse defensores de la libertad, generaron doctrinas que a la larga fueron sumamente adversas a los principios liberales¹¹⁰. Según su lectura, más allá de que frecuentemente se adjudica a Rousseau la novedad de haber buscado reconciliar la libertad individual con la autoridad de la comunidad, no es en ese punto —que considera abordado por una serie extensa de pensadores previos— en donde radica la particularidad de la obra rousseauiana, sino en el nuevo significado que Rousseau atribuye a estos conceptos¹¹¹. Aunque no nos concierne aquí profundizar en la descripción que Berlin hace de ambas ideas, tenemos que señalar que, según su visión, el problema se centra en que el esquema conceptual de Rousseau considera que dichas nociones tienen un carácter absoluto. Estamos, según Berlin, frente a una paradoja en la que tanto la noción de la libertad, como la noción de las reglas justas, se nos presentan como valores absolutos que no pueden ser cuestionados¹¹².

La forma en la que Rousseau intenta resolver esa paradoja mediante su fórmula, “hoy tan

¹¹⁰ Aquí Berlin hace referencia a la libertad en el sentido en que posteriormente se definirá como *negativo*, es decir, el “derecho de forjar libremente la propia vida como se quiera, la producción de circunstancias en que los hombres pueden desarrollar sus naturalezas tan variada y ricamente y, en caso de ser necesario, tan excéntricamente como sea posible”, sin la obstrucción injustificada —la justificación está determinada por la necesidad de proteger a otros hombres respecto a los mismos derechos, o bien, de proteger la seguridad común de todos ellos— de cualquier institución o persona. *Ibid.*, p. 11.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 32-33. A su vez, Berlin también asocia la forma en la que Rousseau responde a viejas preguntas con rasgos psicológicos de la propia personalidad del ginebrino y sus experiencias de vida. En distintos pasajes menciona “El tono en que comunica [*Rousseau*] las respuestas a los antiguos acertijos, tanto en *El contrato social* como en otras obras, es exactamente el de un hombre poseído por una sola idea, de un maniático que de improviso ve que se le ha concedido sólo a él una solución cósmica, de alguien que por primera vez en la historia ha encontrado de pronto la respuesta a un misterio, el cual durante siglos había atormentado a toda la humanidad” (p. 39). “Aquí está la libertad y aquí está la autoridad, y es difícil —es lógicamente imposible— llegar a un compromiso. ¿Cómo hemos de reconciliarlas? La respuesta tiene una especie de sencillez y una especie de demencia que a menudo se encuentra en los maniacos” (p. 39); “La idea que Rousseau tenía del hombre natural fue afectada, naturalmente, por el tipo de hombre que él fue. [...] Rousseau está lleno de un profundo rencor contra las camarillas, los círculos y los grupos literarios; ante todo, sufre de un profundo resentimiento contra los intelectuales, que se enorgullecen de su sagacidad, contra los expertos o especialistas que se consideran por encima de los demás” (p. 42).

¹¹² Como resume Berlin, “la libertad humana —la capacidad de elegir entre fines, de manera independiente y autónoma— es para Rousseau un valor absoluto, y decir de un valor que es absoluto es decir que no se le puede comprometer para nada”. *Ibid.*, pp. 35-36. Sobre las reglas de una comunidad, menciona que, según Rousseau, “Hay ciertos modos de vida que son debidos, y hay ciertos modos de vida que son indebidos. En común con el resto de los pensadores del siglo XVIII, cree que la pregunta ‘¿cómo debo vivir?’ es una verdadera pregunta. Y, por consiguiente, lleguemos a ella como lleguemos, por la razón o por algún otro camino, existe para eso una respuesta [...] Rousseau habla muy apasionadamente acerca de esto. Dice que estas leyes, estas reglas de vida, no son convenciones, no son recursos utilitarios inventados por el hombre con el simple propósito de alcanzar algún fin subjetivo a corto o incluso a largo plazo. Nada de eso. Permítaseme citarlo de nuevo. Habla de “la ley de la naturaleza, la ley sagrada imprescriptible que habla al corazón del hombre y a su razón” [...] Las leyes morales que el hombre obedece son absolutas, son algo de lo que sabe que no debe apartarse.” (p. 37).

oscura y misteriosa como lo fue siempre”¹¹³, lo enfrentará al constitucionalismo liberal y lo convertirá para Berlin en el precursor ideológico de sanguinarias dictaduras¹¹⁴. La perfecta compatibilidad entre la autoridad y la libertad, que permitiría a los hombres ser libres y al mismo tiempo vivir juntos en sociedad, solo se logra si la ley moral que obedecen coincide con lo que quieren hacer. Lo que se necesita es, ni más ni menos, que “los hombres sólo deseen aquello que en realidad les ordena la ley moral”¹¹⁵. Esto resulta inaceptable para Berlin, quien sostiene que dicha doctrina conduce “a la auténtica servidumbre” y que “desde la deificación del concepto de libertad absoluta, alcanzamos gradualmente la noción de despotismo absoluto”¹¹⁶. Según entiende Berlin, desde el momento en el que solo una alternativa es la alternativa buena –como él señala que sostiene Rousseau– no hay necesidad de ofrecer otras opciones a los hombres. Rousseau afirma que los individuos deben elegir –porque, si no, no son libres– pero piensa que si no eligen la alternativa correcta es porque no saben lo que *realmente* quieren. Y ese *realmente* es el meollo del asunto para Berlin, en la medida que hace referencia a “algún sentido superior, más profundo, más racional y más natural, que sólo conoce el dictador o sólo el Estado, sólo la asamblea, sólo la autoridad suprema, de modo que la libertad más libre de obstáculos coincide con la autoridad más rigurosa y esclavizante”¹¹⁷.

Este tipo de lecturas de la obra rousseauiana que, por supuesto, no agotan la lista de autores que comparten dicha línea interpretativa, parten, implícita o explícitamente, de una idea que indudablemente se halla presente en el pensamiento de Rousseau: la consagración de la supremacía de la voluntad general por sobre todo el ordenamiento legal (incluso el que haya tenido origen en su

¹¹³ *Ibid.*, p. 38. Berlín refiere a la fórmula del pacto desarrollada por Rousseau, donde el individuo “al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 55.

¹¹⁴ También Berlin recurrirá a la asociación de las ideas de Rousseau con los totalitarismos del siglo XX. Sostiene que “no hay dictador en Occidente que en los años posteriores a Rousseau no se valiera de esta monstruosa paradoja [*la idea de obligar a alguien a ser libre orientándolo a sus verdaderos fines, aunque no los reconozca*] para justificar su conducta. Los jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini y los comunistas”. Berlin, I., op. cit., p. 47.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

propia determinación). Desde esa idea, reforzada por otros comentarios –en algunas ocasiones forzados o directamente mal interpretados– ofrecidos por Rousseau, puede resultar fácil avanzar unos pasos más y, como vimos, vincular directamente a Rousseau con una postura en la que el incuestionable poder de la regla de la mayoría no puede tener ningún obstáculo legítimo, dando lugar a un tipo de régimen en el que la libertad de los individuos queda a merced de los designios del soberano.

Sin embargo, a continuación nos aventuraremos en el argumento de que la propia naturaleza del cuerpo político –a partir de la definición que Rousseau hace del hombre natural– también puede entenderse como fundamento de la imposibilidad del soberano de atarse a sí mismo, pero con consecuencias completamente diferentes frente a la idea de libertad individual.

2.3. La imposibilidad de atarse, un principio que opera como límite.

En los párrafos previos hemos mencionado que el pensamiento de Rousseau se inscribe en la tradición de pensadores que consideran que una voluntad no puede obligarse a sí misma. Lógicamente nos encontramos con un límite a la acción del soberano en el propio principio que le impide a la voluntad general poder atarse.

Podemos observar que el fundamento de dicha imposibilidad no se encuentra en una volición del propio soberano –ya que, como resulta manifiesto, bastaría un nuevo acto de voluntad para deshacer lo querido antes– sino que debe surgir de “la naturaleza de las cosas”: su fundamento es la verdad adjudicada a la proposición de que aquello que depende solamente de una voluntad puede ser modificado en cualquier momento si esa misma voluntad así lo desea. La popular distinción proclamada en la frase “*verba volant, scripta manent*”, atribuida al emperador romano Cayo Tito¹¹⁸, perdería su sentido con el argumento de que incluso lo que la voluntad general decide hoy con la

¹¹⁸ Tito Flavio Vespasiano (39-81). La traducción literal de la frase es “las palabras vuelan, lo escrito queda”. Popularmente, se ha entendido esto como una alocución en favor de la seguridad de lo escrito versus la levedad de lo dicho. Sin embargo, vale señalar que el sentido originario de la frase probablemente estaba referido a la virtud de propagación de la palabra frente a lo escrito, que permanece quieto.

mayor de las convicciones e inscribe en leyes que pretenden ser perdurables, puede ser dejado de lado mañana por ella misma si no existe alguien que pueda obligarla a cumplir lo previamente decidido. Pues, para que exista la obligación, es necesario el establecimiento de un vínculo entre dos partes, donde una parte obligue a la otra o donde ambas partes se obliguen mutuamente, de manera tal que un eventual cambio en la propia voluntad futura se tope con un límite externo que le impida modificar unilateralmente –por lo menos de forma legítima– los términos de la obligación contraída¹¹⁹. Por lo tanto, de estos razonamientos podemos observar que el límite que se le impone a la voluntad general, y que le impide atarse a sí misma, no surge de algo querido por esa misma voluntad general, es un límite de otro orden. Creemos que el principio filosófico ya mencionado (ver punto 2.2.1) es uno de los fundamentos de dicha limitación, mas no el único. Podemos rastrear otra razón para esta imposibilidad de la voluntad general de obligarse a sí misma. Consideramos que este segundo aspecto surge de la concepción que Rousseau elabora tanto de la naturaleza del hombre como de las características del cuerpo político.

Rodolfo Mondolfo sostiene que ninguno de los precursores de Rousseau, ni de sus contemporáneos, había logrado llevar el principio de la libertad a un lugar tan encumbrado¹²⁰. Los planteos utilitaristas¹²¹ defendían la libertad de los hombres aportando una justificación “extrínseca y contingente”, que se encontraba “muy por debajo de la afirmación de un derecho natural inalienable e inclusive de una exigencia esencial a la misma naturaleza espiritual del hombre y, por esto, imprescindible e insuprimible”. Con su planteo revolucionario, Rousseau se convierte en “el verdadero fundador del moderno principio de libertad, entendido como exigencia de dignidad humana”¹²².

Podemos entender, siguiendo a Mondolfo, que la apelación a la naturaleza humana como

¹¹⁹ Ver *supra*, nota 61.

¹²⁰ Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, p. 54.

¹²¹ Mondolfo cita a Claude Adrien Helvétius (1715-1771), uno de los precursores de J.S. Mill (1806-1873). *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

fundamento del contrato, es la fórmula que Rousseau encuentra para responder a la pregunta sobre la fuente de la cual brota la validez de la ley. Es decir, en un primer planteo, la regresión sobre la fuente de legitimidad de la ley nos lleva a sostener que su validez se deriva del hecho de ser dictada por el soberano y representar una expresión de la voluntad general. Sin embargo, este argumento no brindaría la solución al cuestionamiento del precedente, enfocado pues, en la fuente de validez del contrato que dio origen a ese soberano.

¿De dónde surge esa validez? Mondolfo describe cómo el desarrollo del iusnaturalismo moderno constituye un cuerpo teórico que es considerado, y superado, por Rousseau. Según su análisis, el reconocimiento del valor de la subjetividad –presupuesto de la teoría del derecho natural– había comenzado a gestarse durante el Renacimiento¹²³, momento en el que se produce un “cambio del punto de apoyo de la filosofía del derecho”¹²⁴. Si en el medioevo la principal cuestión problemática era la forma en que la soberanía temporal era transmitida por Dios a los príncipes (de forma directa o a través de la mediación del poder espiritual de la Iglesia), durante los siglos XVI y XVII se transforma profundamente esta discusión. El surgimiento de la idea de soberanía popular trae consigo nuevos interrogantes para la filosofía del derecho. En este sentido, las ideas de Hugo Grocio (1583-1645), Baruch Spinoza (1632-1677) y John Locke (1632-1704)¹²⁵, constituyen precedentes que anticipan los desarrollos teóricos de Rousseau. Si “*el rey tiene su poder de la ley, y no la ley del rey*”, entonces, el punto central radica en encontrar la fuente de validez de esa *ley* en la que se exterioriza la soberanía del pueblo¹²⁶.

En el pensamiento de Grocio, el pueblo en tanto agregado de hombres debe encontrar el origen de sus poderes en derechos que sean pertenencia natural de la persona humana. Las leyes civiles tienen su criterio y norma en el derecho natural y este, a su vez, emana de principios

¹²³ Para Mondolfo, la antigüedad concebía la idea de ley natural, no así el de derecho natural, que es un concepto esencialmente moderno. *Ibid.*, p. 57.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹²⁵ El completo estudio de Mondolfo cita una lista más extensa de pensadores. Aquí nos limitamos a comentar aquellos que consideramos más importantes para apuntalar la hipótesis sostenida por el autor.

¹²⁶ “*Rex a lege, non lex a rege*”. *Ibid.*, pp. 59-60.

interiores del hombre¹²⁷. Spinoza sostiene como fin del Estado el desarrollo físico y espiritual de los ciudadanos: la realización más perfecta de la naturaleza humana se liga a la común elevación del resto de los hombres y, en este sentido, es el fin del Estado consolidar y garantizar el derecho natural a la libertad. Por lo tanto, en el pensamiento de Spinoza “la exigencia más profunda de la naturaleza espiritual humana se convierte en la razón y la norma de la sociedad civil”¹²⁸.

Es Locke quien, según Mondolfo, señala el camino a Rousseau con su concepción del estado de naturaleza como condición de libertad y de igualdad, en conformidad con la ley natural¹²⁹. En su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke inicia el capítulo dedicado al origen de las sociedades políticas con la siguiente frase: “Al ser los hombres, como se ha dicho, libres por naturaleza, iguales e independientes, nadie puede ser sacado de este estado y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento”¹³⁰. Si la libertad natural del hombre consiste en no hallarse bajo la voluntad de ningún poder superior y tener solo a “la ley de la naturaleza como norma”, la libertad de los hombres en sociedad consiste en estar sujetos únicamente a las leyes dictadas por el poder legislativo, cuyo establecimiento y misión ha sido por ellos consentida¹³¹. La existencia del poder político tiene su fundamento en el consentimiento de los hombres. Para Locke no se puede concebir la legitimidad de un pacto que consagre la esclavitud o el poder absoluto de una voluntad sobre otra. Ningún hombre tiene el poder sobre su propia vida y, por lo tanto, no puede otorgar a otro “más poder del que él mismo tiene”. En efecto, la esclavitud no implica un contrato entre el esclavo y su amo, donde el primero renuncia voluntariamente a su libertad en favor

¹²⁷ Al mismo tiempo, Grocio entiende, según Mondolfo, que el derecho se mide por la voluntad. De esto resulta que aquello que acuerda la voluntad –incluso la propia esclavitud– se vuelve derecho por el hecho de tal consentimiento. *Ibid.*, p. 61. La objeción de Rousseau a los filósofos cuya “manera más habitual de razonar es establecer siempre el derecho por el hecho”, que en *Del Contrato social* tiene como principal oponente a Grocio (Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op.cit., p. 43), ya había sido elaborada en la segunda parte del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, en la crítica realizada a Pufendorf. Ver: Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., pp. 120-122.

¹²⁸ Mondolfo, R., op. cit., p. 65.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹³⁰ Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*, Buenos Aires: Losada, 2004, p. 70.

¹³¹ *Ibid.*, p. 22.

del segundo, sino “un estado de guerra continuo entre un conquistador legítimo y un cautivo”¹³².

Para Rousseau tal consentimiento tampoco no es posible. Como veremos en los párrafos siguientes, la libertad es una condición tan inherente a su humanidad que el individuo no podría renunciar a ella sin perder, en ese mismo acto, su condición de hombre. A partir de estas consideraciones, Mondolfo sostiene que Rousseau nos presenta en sus obras una concepción de la naturaleza humana que constituye no solo la condición de posibilidad del pacto social sino también su parámetro de legitimidad.

Desde una perspectiva teórica diferente a la de Mondolfo, Allan Bloom también comenta sobre el vínculo entre la concepción de la naturaleza humana de Rousseau y el tipo de sociedad a la que el contrato debe dar origen. En su opinión, el republicanismo de Rousseau vuelve necesario que el funcionamiento de la sociedad civil refleje la libertad y la igualdad natural de los hombres¹³³. Para Bloom, dado que el pensamiento de Rousseau se basa en la idea de que la sociedad no es algo natural sino un producto de la voluntad de los individuos se puede sostener que, según su propuesta, “si se quiere que haya alguna legitimidad en las leyes de la sociedad civil, sus convenciones deben fundarse en aquella primera naturaleza”¹³⁴.

En la visión de Rousseau los hombres convienen un sistema de legislación cuyo fin se reduce a dos objetos principales, la libertad y la igualdad¹³⁵, contenidos esenciales de una naturaleza humana que ha sido corrompida por la vida en sociedad. Rousseau condena la forma en que la sociedad ha generado niveles irreversibles de dependencia personal entre los individuos. En el hipotético estado de naturaleza planteado por Rousseau, los hombres solo cargaban diferencias de carácter físico¹³⁶ que, debido al casi nulo contacto entre sí, tenían poca relevancia. Al no necesitarse

¹³² *Ibid.*, p. 23.

¹³³ Bloom, A., “Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)”. En Strauss, L., Cropsey, J., *Historia de la filosofía política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 531.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 532.

¹³⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 98.

¹³⁶ Rousseau distingue la desigualdad natural o física de la moral o política. Mientras esta última “depende de una suerte de convención y se encuentra establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres”, la primera “es establecida por la naturaleza” y “consiste en la diferencia de edades, salud, fuerza corporal y de las

mutuamente, cada uno en ese estado carecía de cualquier interés en subyugar o esclavizar a otros. Si había diferencias, estas no daban origen a desigualdades. Sin embargo, la igualdad natural de los hombres se destruye con “los desarrollos sucesivos del espíritu humano”¹³⁷. Por un lado, la comparación mutua, consecuencia inherente a la ampliación y al estrechamiento de los vínculos entre los grupos, dio valor a la estimación pública y significó “el primer paso hacia la desigualdad y el vicio”¹³⁸. No obstante, Rousseau señala que este período “debió ser la época más feliz y duradera”¹³⁹, interrumpida a partir del momento en el que “un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro” y “apenas alguien se percató de que era útil a uno solo tener provisiones para dos”¹⁴⁰.

Al ser imposible retornar al estado primitivo en el cual todos los hombres se encontraban sujetos al poder impersonal de la naturaleza, el planteo de Rousseau podría leerse como una propuesta que busca reemplazar la desigualdad social, originada en la dependencia personal entre los individuos, por una igualdad basada en un sistema dominado por la autoridad impersonal de la ley¹⁴¹. De esta forma, alejado de aquellas erradas o malintencionadas lecturas de sus obras, que desde el comienzo objetaban el inviable proyecto de retorno al estado de naturaleza¹⁴², el

cualidades del espíritu o del alma”. Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 69.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 99. Rousseau advierte que, con el advenimiento de la vida social, “es sencillo ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres, algunas de las que pasan como naturales son exclusivamente obras del hábito y de los diversos tipos de vida que los hombres adoptan en sociedad [y que] si se compara la diversidad prodigiosa de educaciones y tipos de vida que reine en los diferentes órdenes del Estado civil con la simplicidad y la uniformidad de la vida animal y salvaje donde todos se nutren con los mismos alimentos, viven de la misma manera y hacen exactamente la mismas cosas, se comprenderá hasta qué punto la diferencia de hombre a hombre debe ser menor en el estado de naturaleza que en el de sociedad, y cuánto debe aumentar la desigualdad natural en la especie humana con la desigualdad de institución” *Ibid.*, p. 98.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹³⁹ Según Rousseau, el género humano se encontraba allí en el “justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio”. *Ibid.*, p. 108.

¹⁴⁰ A partir de aquel instante, proclama Rousseau, “desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los vastos bosques se transformaron en alegres campiñas que hubo que regar con el sudor de los hombres y en los que se vio brotar y crecer la esclavitud y la miseria junto con las siegas”. *Ibid.*, p. 108.

¹⁴¹ Esta idea es desarrollada por Sheldon Wolin. Wolin, S. S., *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960, pp. 401-402.

¹⁴² La carta que Voltaire le envía a Rousseau el 30 de agosto de 1755, luego de la publicación del segundo Discurso es célebre en este sentido. Con notable sarcasmo Voltaire comienza diciendo: “He recibido, señor, vuestro nuevo libro contra el género humano; os lo agradezco. Complaceréis a los hombres a quienes decís sus verdades, pero no los corregiréis. No se puede pintar con más fuerte colorido los horrores de la sociedad humana y nuestra flaqueza. Jamás se empleó tanto ingenio en querer hacernos bestias: ganas dan de marchar en cuatro patas cuando se lee vuestra obra. Sin embargo, como hace más de sesenta años que perdí esa costumbre, siento infortunadamente [sic] que me es imposible retomarla, y dejo esa natural conducta a quienes son más dignos de ella que vos y yo. Tampoco

pensamiento de Rousseau proponía una operación que da respuesta a la imposibilidad de que la humanidad retroceda sobre sus pasos, de forma tal que “si los hombres no podían volver a una condición en la cual todos se hallaran igualmente sometidos a la ley de la naturaleza, podían formar una sociedad en que cada uno estuviera igualmente subordinado al conjunto”¹⁴³. Poner fin a la dependencia personal debe ser la motivación del pacto social propuesto. De esta forma, sujetándose a un sistema donde impera la ley, los hombres actualizan la igualdad y la libertad natural, garantizada ahora bajo el estado civil.

Recapitulando, en la filosofía rousseauiana, los hombres son, por naturaleza, seres libres e iguales. La condición natural de los hombres sirve de fundamento a las convenciones que dan origen a la sociedad y se constituye en el principio ordenador que legitima un Estado cuyo fin debe ser, precisamente, asegurar la libertad y la igualdad de los hombres que lo constituyen. Por su propia naturaleza, el cuerpo político no puede querer aquello que vaya en contra de los atributos esenciales de los individuos que lo componen.

Así, a partir de estas ideas, podemos distinguir dos tipos de impedimentos para entender cómo la imposibilidad del soberano de atarse para el porvenir, que sirve de base a la lectura democrática de Rousseau, puede ser justificada como un principio que busca resguardar la libertad y la igualdad de los individuos. Por un lado, analizaremos la imposibilidad de que los hombres obstruyan su propia libertad para el futuro y, por el otro, la imposibilidad de que una generación de hombres

puede embarcarme para ir en busca de los salvajes del Canadá; en primer término, porque las enfermedades de que estoy abrumado me retienen junto al más grande médico de Europa, y no hallaría los mismos auxilios entre los *missouries*; en segundo lugar, porque la guerra ha alcanzado a ese país, y los ejemplos de nuestras naciones han hecho a los salvajes casi tan perversos como nosotros. Me limito a ser un apacible salvaje en la soledad que he escogido, cerca de vuestra patria donde debierais estar” Voltaire, *Páginas amenas de un filósofo*, Prólogo de Jacinto Grau, Buenos Aires: Elevación, 1948, pp. 158-159.

Otra carta dirigida contra el Discurso fue la del naturalista y filósofo Charles Bonnet (1720-1793), publicada durante octubre de 1755 en el *Mercure de France* bajo el pseudónimo “Philopolis, ciudadano de Ginebra”. En ella Bonnet deriva del sistema de Rousseau una oposición a la naturaleza y a la obra de Dios, y le reprocha: “Hace unos esfuerzos inútiles para persuadirse de que un escritor que sin duda tomaría muy a mal que no se creyera sensato, prefiriera seriamente irse a vivir a la selva, si su salud se lo permitiese, antes que vivir entre conciudadanos queridos y dignos de serlo” Citado en: Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012, pp. 131-132.

¹⁴³ Wolin, S.S., *op. cit.*, p. 401.

cercene la libertad de las generaciones posteriores¹⁴⁴. En ambos casos, y en oposición a las críticas expuestas en el apartado anterior, observaremos que la principal preocupación de Rousseau se enfoca en garantizar la libertad de los hombres.

2.3.1. *La imposibilidad de obstruir la propia libertad.*

El primero de estos impedimentos es expresado claramente por Rousseau cuando sostiene que un hombre no puede renunciar a su libertad. En efecto, en el segundo de sus discursos, apunta sus armas contra Pufendorf, quien había sostenido que, de la misma forma en que una persona puede transferir por medio de un contrato un bien de su propiedad a otra, puede asimismo enajenar su libertad. Rousseau niega esta proposición observando que, al alienar un bien cualquiera, este “se me vuelve algo completamente extraño, cuyo abuso me resulta indiferente; pero, en el caso de mi libertad me interesa que no se abuse de ella”¹⁴⁵. Al mismo tiempo, señala que la equivalencia realizada por Pufendorf es inválida dado el carácter esencialmente diferente de la libertad respecto a cualquier bien. Es decir, mientras que la propiedad de un bien es un “derecho de convención e institución humana, todo hombre puede disponer a su gusto de lo que posee”, lo que en el caso de la libertad no sucede, al ser esta uno de los dones esenciales de la naturaleza “de los cuales puede cada uno gozar, pero es al menos dudoso que tenga derecho a despojarse de ellos”¹⁴⁶. Al privarse de su libertad el hombre “se aniquila tanto cuanto depende de sí mismo” y nada puede compensar dicha pérdida, por lo que tal renuncia constituye una ofensa “a la naturaleza y a la razón”¹⁴⁷.

Para Rousseau, tal decisión no solo es inmoral, sino que contradice un deber de humanidad. En este sentido, escribe en el capítulo IV de *Del contrato social* que, para cada individuo,

¹⁴⁴ En el primer caso la fórmula estaría representada por X limitándose a sí misma para un momento futuro (X'), en el segundo caso, sería la generación X limitando a una generación venidera Y. Para una breve exposición sobre ambas ideas en el marco del debate entre constitucionalismo y democracia ver Holmes, S., *op. cit.*; Elster, J., *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, *op. cit.*; Elster, J., *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, *op. cit.*

¹⁴⁵ Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

“[r]enunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad e, incluso, a los deberes. No hay ninguna indemnización posible para quien renuncia todo. Una renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre y significa quitar toda moralidad a las acciones el arrebatarse la libertad de la voluntad”¹⁴⁸. Una voluntad no puede ni debe querer enajenar su libertad.

Para reflexionar sobre el potencial teórico del argumento de Rousseau debemos poner atención en diferenciar las implicancias que tiene considerar a una generación –un grupo más o menos concreto de ciudadanos, determinado temporalmente– obligando a otra generación (donde entrará en juego la cuestión del consentimiento, que mencionaremos en el punto 2.3.2), de las que surgen de concebir al cuerpo político en tanto ser moral –que trasciende a las generaciones que ocasionalmente lo componen– obligándose a sí mismo. En este último sentido, incluso pasando por alto el problema impuesto por el principio tratado en primera instancia (la imposibilidad de una voluntad de obligarse a sí misma), los argumentos de Rousseau nos permiten decir que el soberano no podría tener la voluntad de restringir su libertad de cara al futuro. Querer tal cosa conllevaría, además de la renuncia a un derecho esencial, el incumplimiento a un deber.

Esta idea también podemos verla presente en las obras de algunos autores contemporáneos a Rousseau. Por ejemplo, Kant escribía en 1794, al exponer su filosofía de la historia: “[u]na generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”¹⁴⁹. Thomas Paine, por su parte, proclamaba en 1791 que “[t]oda época y toda generación deben ser tan libres para obrar en cualquier caso como lo fueron las épocas y generaciones que la precedieron [...] Cada generación

¹⁴⁸ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 48.

¹⁴⁹ Kant, E., ¿Que es la ilustración?, en Kant, E., *Filosofía de la Historia*, México: FCE, 2006, p. 32; 25-39.

es y debe ser lo bastante competente para cualquier empresa que las circunstancias requieran. Son los vivos y no los muertos lo que tienen que adaptarse”¹⁵⁰. Thomas Jefferson expresaba ideas en la misma línea en una carta de 1816, al sostener que “las leyes e instituciones deben evolucionar paralelamente al progreso de la mente humana” y rechazaba la existencia de leyes que obstaculicen la adaptación de las instituciones humanas al cambio de circunstancias afirmando de manera elocuente que “no es más absurdo pedir a un hombre que siga llevando el gabán de su adolescencia que exigir de una sociedad civilizada un sometimiento perpetuo al régimen de sus ancestros bárbaros”¹⁵¹. Estos fragmentos son sumamente representativos de un cuerpo de ideas que no solo reconoce la potestad del cuerpo político para gobernar su presente, sino también, que rechaza cualquier tipo de obstrucción a la propia acción, que represente un menoscabo a la libertad en el futuro.

2.3.2. *La imposibilidad de obligar a las generaciones futuras.*

El segundo tipo de impedimento se relaciona con el postulado de la necesidad de que cada generación preste su consentimiento a las leyes bajo las cuales se organiza, o, en otras palabras, la negativa a concederle a una generación la potestad de encadenar la voluntad de su sucesora.

Como ya hemos expuesto, la libertad natural de los hombres y la necesidad de que estos presten su consentimiento para dar origen a la obligación política no es una idea original del pensamiento rousseauiano. Estos principios se encuentran expresados previamente y de forma clara en las obras de John Locke. Para Locke, cada hombre es tan libre como lo fueron sus antepasados para elegir a qué sociedad unirse y de qué Estado ser súbdito¹⁵² y no es posible sacarlo

¹⁵⁰ Paine, T., *Los derechos del hombre*, Buenos Aires: Aguilar, 1989, p. 45.

¹⁵¹ Carta a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816. Jefferson, T., *Escritos Políticos*, Madrid: Tecnos, 2018, p. 566.

¹⁵² Locke, J., *op. cit.*, p. 53. Locke reitera este principio en diversos pasajes de esta obra. Señala que “Cualquiera que haya nacido bajo el dominio de otro hombre puede ser igualmente libre y convertirse en gobernante o súbdito de un gobierno separado y distinto [...] si los hombres no hubiesen tenido la libertad de separarse de sus familias y sus gobiernos, fueran estos del tipo que fueran, y de establecer otros Estados y gobiernos diferentes según les pareciera, sólo habría existido una única monarquía universal” (pp. 82-83). Señala también que “un niño no nace súbdito de ningún país o ningún gobierno. Está bajo la tutoría y autoridad de su padre hasta que llega a la mayoría de edad y entonces es un hombre libre, con el derecho de elegir a qué gobierno se someterá y a qué cuerpo político se unirá” (p. 85).

de ese estado de libertad, igualdad e independencia y someterlo al poder político sin su consentimiento expreso o tácito¹⁵³. Este consentimiento, sobre el que se funda la obligación, debe ser necesariamente otorgado por cada generación. De esta forma, Locke sostiene que “sea cuáles fueron los compromisos o promesas que un hombre hace, está obligado a cumplirlos, más no existe pacto alguno, sea del tipo que sea, que pueda obligar a sus hijos o a su descendencia. Pues como el hijo, cuando es hombre, es tan libre como el padre, ningún acto del padre puede anular la libertad del hijo, de la misma manera en que no puede hacerlo con la de cualquier otro hombre”¹⁵⁴.

Rousseau se apoya sobre los hombros de Locke y prácticamente replica sus argumentos sobre este punto. Afirma de manera tajante que, incluso en el hipotético caso en que un hombre pudiera tener la voluntad de dejar de ser libre, semejante decisión no podría nunca extenderse más allá de su propia existencia o abarcar la vida de otros individuos. Señala que, “[a]unque cada uno pudiera enajenarse él mismo, no puede enajenar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece y tan sólo ellos tienen derecho de disponer de ella”¹⁵⁵, y que “[a]l haber nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, con ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento”¹⁵⁶. La doctrina que se aplica respecto a la herencia de padres a hijos no es válida, según Rousseau, para el caso de la libertad, dado que, como mencionamos, el fundamento de ambos derechos –la propiedad de un bien y la libertad– difiere. La libertad no es una cualidad transmitida de padres a hijos, o heredada de una generación a otra. Por este motivo Rousseau sostiene claramente que “aun cuando un hombre pudiera alienar su libertad de la misma manera que puede alienar sus bienes, la diferencia sería muy grande respecto de los hijos, que sólo gozan de los bienes del

¹⁵³ *Ibid.*, p. 70. Sobre la forma en la que se presta el consentimiento, expreso y tácito, y sus respectivas consecuencias para los individuos ver los párrafos dedicados a la cuestión en el capítulo VIII (pp. 84-88).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 84. En este punto Locke aclara una cuestión que “ha dado lugar a confusiones”. Normalmente cada individuo adulto solo puede disfrutar de la herencia de sus padres “convirtiéndose en miembro de la sociedad” y sometiéndose al gobierno establecido. En efecto, “todo hombre que tenga posesiones o disfrute de alguna parte de los dominios de cualquier gobierno, está por ello dando su tácito consentimiento de sumisión”. Sin embargo, este consentimiento, procedente de cada individuo por separado cuando adquiere la mayoría de edad, suele ser pasado por alto: “la gente no repara en ello y piensa que dicho consentimiento no se ha dado o que no es necesario, por lo cual concluye que ser súbdito es algo tan natural como ser hombre” *Ibid.*, pp. 84-86.

¹⁵⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

padre *por la transmisión de su derecho*, mientras que, siendo la libertad *un bien que obtienen de la naturaleza* en su calidad de hombres, sus padres no pueden tener ningún derecho a despojarlos de ella”¹⁵⁷.

Para Rousseau la libertad es definitoria de la condición humana y “[d]ecidir que el hijo de una esclava nazca esclavo, es decidir que no nace hombre”¹⁵⁸. Afirmar que todo hombre ha nacido libre es afirmar que la libertad es la condición natural del hombre. La modificación posterior de ese estado degrada¹⁵⁹ a los hombres y no puede ser legítima. Ninguna convención que sea artificio de los hombres puede avanzar sobre los atributos que los individuos detentan por naturaleza. Para establecer la esclavitud “fue preciso ejercer violencia contra la naturaleza” y la perpetuación de ese “derecho” implica una modificación en la naturaleza de las cosas¹⁶⁰.

Más allá de lo inconcebible que resulta la posibilidad de que un hombre enajene su propia libertad, al trasladar el argumento de la necesidad de consentimiento al cuerpo político, la idea se vuelve literalmente imposible. Incluso si aceptáramos la renuncia a la libertad como válida, se requeriría la anuencia de cada individuo de la comunidad, que debería presentar su particular consentimiento para poder ser sojuzgado. Si en el presente implica un desafío para la pretendida voluntad general poder concebir que todos los hombres que integran el cuerpo político estén de acuerdo en la conveniencia de dejar de ser libres, al considerar el futuro ese desafío se convierte en algo inalcanzable. Aunque el conjunto de los hombres vivos preste su consentimiento a una decisión de este tipo, el efecto de lo que resuelvan nunca podría avanzar más que sobre sus propios derechos, por lo que la posibilidad de la voluntad general de atarse a sí misma se limitaría,

¹⁵⁷ Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 122.

¹⁵⁸ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 167. Este argumento ya se encontraba elaborado de forma casi idéntica en el segundo Discurso. “[...] los jurisconsultos que pronunciaron gravemente que el hijo de una esclava nacería esclavo han decidido, en otros términos, que un hombre no nacería hombre”. Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 122.

¹⁵⁹ *Ibid.* Es preciso no confundir esto con la idea de degeneración o depravación de los hombres mencionada por Rousseau en diversos pasajes de su obra y que, como bien señala Waksman, poseen un sentido ante todo descriptivo. Waksman, V., op. cit., pp. 112-113.

¹⁶⁰ Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 122.

inevitablemente, a la existencia temporal de las voluntades particulares que la integran.

Asimismo, además de la libertad, Rousseau considera que la igualdad es el segundo de los atributos que define la naturaleza de los seres humanos. Los hombres “son naturalmente tan iguales entre sí como lo eran los animales de cada especie, antes de que diversas causas físicas introdujeran en algunas de ellas las variedades que hoy observamos”, dando origen a las evidentes desigualdades naturales entre individuos. Pero como ya mencionamos, incluso estas pequeñas diferencias naturales, no tienen ningún significado¹⁶¹ para Rousseau en la medida en que no hay ningún grado de dependencia mutua entre los hombres, es decir, en la medida en que son libres, entendiendo esta libertad como la ausencia de necesidad de los otros¹⁶².

Al definir la igualdad a la que aspira en el marco del contrato social, Rousseau menciona dos aspectos, uno referido a la riqueza y el otro al poder. Si desde el punto de vista material, la igualdad que se pretende es aquella que evite la dependencia personal, es decir, que existan hombres tan ricos como para comprar a sus semejantes y otros tan pobres como para tener la necesidad de venderse¹⁶³, desde el punto de vista del poder, Rousseau apunta a que la ley se aplique de la misma forma para todos los individuos. Es en este sentido que aceptar que una generación se arroge el poder de imponerle leyes a otra (como, por ejemplo, la exigencia de un procedimiento especial para cambiar determinadas normas sancionadas por ella) implicaría legitimar una desigualdad respecto a la forma

¹⁶¹ “Pero aun cuando la naturaleza mostrara en la distribución de sus dones tantas preferencias como se pretende, ¿qué ventajas sacarían los más favorecidos en perjuicio de los otros en un estado de cosas que no admitiría casi ningún tipo de relación entre ellos? Allí donde no existe el amor ¿de qué serviría la belleza? ¿Qué sería el espíritu para gente que no habla y la astucia, para aquellos que no hacen negocios? Escucho siempre que se repite que los más fuertes oprimirán a los más débiles, pero quisiera saber qué se entiende por la palabra opresión. Unos dominarán con violencia, otros gemirán esclavizados ante los caprichos de aquellos: eso es, precisamente, lo que observo entre nosotros, pero no veo como podría decirse lo mismo de los hombres salvajes a quienes costaría incluso mucho trabajo hacer entender que significa servidumbre y dominación [...] ¿Hay acaso algún hombre de una fuerza suficiente superior a la mía y, además, bastante depravado, perezoso y feroz como para forzarme a proveer a su subsistencia mientras él permanece inactivo? [...], es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en el caso de no poder prescindir de otro; situación que, al no existir en el estado de naturaleza, deja allí a cada uno libre del yugo y torna vana la ley del más fuerte” *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁶² Según la lectura que Vera Waksman expone en su estudio preliminar del Segundo Discurso: “Los tiempos primitivos se caracterizaban por la dispersión y la independencia de los hombres: esto da forma a esa libertad natural que consiste en la ausencia de necesidad del otro”. Waksman, V., “Del hombre de la naturaleza al hombre del hombre: artificio y progreso de la desigualdad” (Estudio preliminar), en Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 29.

¹⁶³ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 98.

en la que el poder –cuyo origen se retrotrae al pacto y su fundamento a la naturaleza de los hombres– se distribuye entre ambas.

Rousseau nos dice que “el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que ellos se comprometen todos bajo las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece por igual a todos los ciudadanos”¹⁶⁴. Si trasladamos esta idea al plano temporal, creemos que la igualdad, tal como la define Rousseau, se disolvería si aceptáramos la posibilidad de que una generación tenga el poder de condicionar a otra.

Podemos observar que estas ideas tenían gran circulación en la época. En el capítulo del *Manuscrito de Ginebra* donde explica en qué consiste la soberanía, Rousseau escribe un pasaje que parece ser retomado por autores posteriores: “La voluntad general que debe dirigir el Estado no es la de un tiempo pasado, sino la del momento presente, y el verdadero carácter de la soberanía es que haya siempre acuerdo de tiempo, de lugar, de efecto, entre la dirección de la voluntad general y el empleo de la fuerza pública”¹⁶⁵. Las opiniones de Paine y de Jefferson habrían refrendado esa proposición. En varios pasajes de estos autores, el rechazo a cualquier tipo de cadenas para la posteridad es expresado incluso de manera más efusiva que en las obras de Rousseau.

Paine afirma de forma rotunda que no existió ni podrá existir jamás “ningún Parlamento, ningún linaje de hombres, en nación alguna, que sea poseedor del derecho ni del poder de encadenar y fiscalizar a la posteridad” y que “todas aquellas cláusulas, actos o declaraciones, por medio de los cuales intenten sus autores llevar a cabo lo que no tienen ni el derecho ni el poder de hacer, ni el poder de ejecutar, son en sí mismos nulos e inanes”¹⁶⁶. Para Paine el origen de la autoridad política se encuentra en el consentimiento otorgado por los hombres. Pero quienes otorgan ese consentimiento no tienen la facultad de quitar ese mismo derecho a sus sucesores. Tal acto no solo

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 75-76.

¹⁶⁵ Rousseau, J.J., *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 563.

¹⁶⁶ Paine, T., *op. cit.*, pp. 44-45.

sería inválido, sino que representaría un pacto imprudente, injusto y artificial que “podría dejar a la siguiente generación bajo el gobierno de un villano o de un imbécil”¹⁶⁷. Por lo tanto, cada época debe ser libre para obrar de la forma en la que lo crea conveniente. Los hombres no pueden tener el dominio sobre las generaciones que van a sucederles. En su célebre respuesta a la crítica que Edmund Burke realiza a la Revolución Francesa¹⁶⁸, Paine afirma que la pretensión de “gobernar hasta más allá de la tumba” es “la más ridícula e insolente de todas las tiranías”¹⁶⁹.

Jefferson se inscribe en la misma postura¹⁷⁰, sosteniendo también de manera contundente que cada generación es independiente de la anterior y que tiene el mismo derecho a determinar la mejor forma de gobierno según las circunstancias¹⁷¹. Por este motivo, para Jefferson, una generación no puede hacer una ley o una constitución perpetua. Toda ley o constitución se extingue por el transcurso natural del tiempo, con la muerte de aquella generación cuya voluntad le dio origen¹⁷².

Cuando Paine reflexionaba sobre aquellos casos en los que lo decidido sobre un asunto y considerado acertado y conveniente en el pasado, se volvía un error o algo inoportuno en el presente, se preguntaba: “[e]n tales casos, ¿quién ha de decidir, el vivo o el muerto?”¹⁷³. Las ideas de Jefferson responden categóricamente a este interrogante: “La tierra pertenece a los vivos no a los muertos”¹⁷⁴ y “[s]ólo ellos tienen derecho a dirigir sus exclusivas preocupaciones, y a declarar la ley

¹⁶⁷ Paine, T., *El sentido común y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 18.

¹⁶⁸ En su obra Burke entiende que cada generación es usufructuaria temporal de la comunidad y las leyes (por el tiempo de sus vidas) y no tiene la legitimidad para actuar como si tuviera el derecho absoluto. El pueblo es tanto deudor de sus antecesores (creadores de las instituciones), como de su posteridad, a quienes no pueden dejar “una ruina en vez de un edificio habitable”. Burke asegura que al “cambiar el Estado, tanto, tan a menudo y en tantos aspectos cómo cambian los caprichos o las modas, toda la cadena y continuidad de la comunidad política se quebraría. Ninguna generación enlazaría con la otra. Los hombres serían poco mejor que las moscas de un verano.” Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, en Burke, E., *Textos Políticos*, México: FCE, 1996, pp. 123-124.

¹⁶⁹ Paine, T., *Los derechos del hombre*, *op.cit.*, p. 45.

¹⁷⁰ No obstante, como describe Holmes, las opiniones de Jefferson en torno al constitucionalismo variaron a lo largo de su vida, experimentando algunas tensiones entre la facultad irrestricta de la mayoría para definir las normas y a necesidad de una constitución más o menos rígida. Ver: Holmes, S., *op. cit.*, pp. 221-231.

¹⁷¹ Jefferson, T., *op. cit.*, pp. 566-567.

¹⁷² *Ibid.*, p. 422. Esta cuestión fue objeto de controversia entre Jefferson y James Madison. Ver *infra*, notas 301 y 333.

¹⁷³ Paine, T., *Los derechos del hombre*, *op.cit.*, p. 50.

¹⁷⁴ Jefferson, T., *op. cit.*, p. 422.

de esa dirección”¹⁷⁵.

Determinar la influencia que las obras de Rousseau puedan haber tenido sobre estas elaboraciones es una tarea que aquí nos excede. Sin embargo, la exposición de estas ideas nos permite dimensionar la fuerza de una corriente de pensamiento que atravesó la época e impregnó nítidamente el espíritu de documentos políticos fundamentales de esos años¹⁷⁶.

2.3.3. *La imposibilidad de obligarse como límite que resguarda la libertad.*

Si tuviéramos que resumir las implicancias de lo dicho hasta ahora sobre este punto, deberíamos señalar que incluso la limitación que hace imposible que el soberano se imponga ataduras a sí mismo, constituye una garantía que protege la libertad de los ciudadanos, alejando a Rousseau de las versiones *totalitarias*¹⁷⁷ esbozadas por algunos de sus críticos. Si en un principio esto puede parecer un contrasentido, de la exposición realizada hasta aquí surgen suficientes elementos que vuelven comprensible la operación conceptual que realiza Rousseau.

Si consideramos que los hombres son libres e iguales por naturaleza, y que desde esa condición se fundamenta un orden político legítimo, podemos llegar al punto en el cual la imposibilidad del compromiso constitucional encuentra su justificación en el orden natural. Si una voluntad no puede, bajo ningún aspecto, renunciar a su libertad, resultaría contradictorio aceptar que los hombres se autoimpongan cadenas que representen un obstáculo a su naturaleza de agentes libres.

Por otro lado, incluso si la potestad de un pueblo de imponerse ataduras fuese admisible, resultaría dificultoso poder afirmar que dos generaciones, la presente (que obliga) y la futura (que es

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 567.

¹⁷⁶ Por ejemplo, la Constitución francesa de junio de 1793, redactada por el ala jacobina, establecía en su artículo 28: “Un pueblo siempre tiene el derecho de revisar, transformar, y cambiar su Constitución. No puede una generación sujetar a sus leyes a las generaciones futuras”.

Disponible traducción digital en: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_fra.pdf

¹⁷⁷ En rigor, la utilización de este término con anterioridad al siglo XX es un anacronismo. Más allá del caso de Rousseau, en el siglo XVIII el término es inaplicable en sí. Para una caracterización del totalitarismos ver: Shapiro, L., *El totalitarismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981; Linz, J.J., *Sistemas totalitarios y regímenes autoritarios*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009; Traverso, E., *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires: Eudeba, 2001.

atada), se hallan compuestas de hombres que gozan del mismo grado de libertad y de igualdad. ¿Cómo podrían los hombres de hoy saber qué será lo mejor para los hombres del mañana y, por lo tanto, decidir de la misma forma en la que ellos decidirían? ¿Cómo puede sostenerse que los ciudadanos que encuentran definido su campo de acción por el marco legal preestablecido tienen la misma libertad y, por lo tanto, son iguales a aquellos ciudadanos que gozaron de la posibilidad de fijar dichas reglas?

Desde esta interpretación, la limitación que representa para el soberano no poder atarse a sí mismo para lo futuro tiene también su fundamento en la propia naturaleza del individuo. El soberano no puede obligarse de forma tal que restrinja su margen de acción futura porque eso representaría un perjuicio a la libertad de los hombres que conforman ese cuerpo político. Ningún hombre puede querer ser menos libre, y con más razón aún, una generación no puede decidir algo en desmedro de la libertad de las siguientes. Todo contrato requiere cierta reciprocidad en lo que se da respecto a lo que se recibe; pero cuando en uno de los platillos de la balanza se coloca la libertad, para Rousseau no hay nada que pueda equilibrar el intercambio¹⁷⁸.

Pero aceptando estos argumentos sobre la imposibilidad del soberano de autolimitarse ¿no resultaría tal situación de un enorme peligro para los ciudadanos? Cualquier observador sensato podría sostener que, si la preocupación de Rousseau es resguardar la libertad de los hombres en lugar de oponerse a los compromisos constitucionales y defender la supremacía del soberano, debería abogar por el establecimiento de leyes solemnes que protejan a aquellos de cualquier intento de opresión por parte del Estado.

Como a esta altura podrá inferirse, la respuesta a dicha objeción la encontramos en la naturaleza de la voluntad general. Es necesario tener en cuenta la distinción sugerida por Antonio Hermosa Andújar al momento de interpretar la propuesta rousseauiana, diferenciando el plano del

¹⁷⁸ Nos dice Rousseau que “[...]ningún bien temporal puede compensar la pérdida de una y otra [*la vida y la libertad*], renunciar a ellas a cualquier precio equivaldría a ofender, al mismo tiempo, a la naturaleza y a la razón”. Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, op. cit., p. 122.

derecho positivo del plano ético-político¹⁷⁹. Según su análisis, si consideramos a la voluntad general desde el punto de vista del Derecho no hay ningún órgano superior al soberano a cuyas decisiones deba esta obediencia, nada puede obligarlo, solo él mismo, y, por lo tanto, tal obligación no es posible. Desde este punto de vista no existe límite alguno para la acción de la voluntad general. Tenemos aquí a Rousseau transformado en uno de los adalides del radicalismo democrático.

Las posturas constitucionalistas consideran que el derecho positivo debe funcionar como un dique de contención que resguarde al individuo de la eventual opresión de la mayoría. La afirmación de que no hay ninguna ley obligatoria para el pueblo parece colocar al individuo en una posición de extrema debilidad frente a un soberano omnipotente. La consagración del principio democrático radical, al basarse en la regla de la mayoría¹⁸⁰, habilitaría al pueblo a perseguir fines colectivos, aunque para esto sea eventualmente necesario avasallar el derecho de algunos individuos. Si sostuviéramos esta interpretación, la propuesta rousseauiana y el constitucionalismo se bifurcarían en sentidos inversos.

Sin embargo, siguiendo a Hermosa Andújar, el punto de vista cambia si lo consideramos desde una perspectiva ético-política. Desde la concepción del cuerpo político en tanto ser moral, el límite a la acción de la voluntad general surge de su propia naturaleza. Como veremos en las siguientes páginas, estos límites obligan al soberano a moverse dentro de los marcos de la generalidad y le impiden querer perseguir propósitos contrarios a la propia libertad.

Al enfocar la cuestión desde la forma en la que Rousseau entiende al cuerpo político nacido del contrato veremos que los límites a la acción del soberano y el resguardo de la libertad individual que el constitucionalismo demanda no desaparecen de la escena. Más aún, frente al pretendido límite que representaría un derecho positivo manipulable y cambiante¹⁸¹, Rousseau encuentra el

¹⁷⁹ Hermosa Andújar, A., “Estudio preliminar: El proyecto y las consideraciones: evolución en el pensamiento político de Rousseau”, en Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* Madrid, Tecnos, 1988, p. 23.

¹⁸⁰ Vale aclarar que para Rousseau “La ley de la mayoría de los sufragios es ella misma una fijación de convención y supone, por lo menos una vez, la unanimidad.” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 47.

¹⁸¹ La preocupación por la debilidad del límite que el derecho positivo impone al poder fue resumida por James

resguardo de la libertad de los hombres en la propia naturaleza de cuerpo político al que estos dan origen. Veremos a continuación como opera este límite.

SEGUNDA PARTE

3. Rousseau y la posición constitucionalista.

El objetivo de esta segunda parte será explorar algunos aspectos del pensamiento rousseauiano buscando encontrar puntos de contacto entre Rousseau y las posturas constitucionalistas. En este sentido propondremos como hipótesis de trabajo que, en la obra de Rousseau, lejos de reducirse el funcionamiento del régimen político a los libres designios del soberano, pueden hallarse diferentes elementos que constituyen un límite o un obstáculo significativo para la voluntad general.

Si caracterizamos a las posturas constitucionalistas como aquellas que consideran necesaria la existencia de límites o ataduras al soberano, condicionando de alguna forma el funcionamiento de la soberanía popular, con el fin de resguardar valores o principios considerados fundamentales, veremos que la propuesta política de Rousseau no se aleja tanto de estas posiciones, como argumentan varios de los autores mencionados en la primera parte.

En la dedicatoria “a la República de Ginebra”, con la que Rousseau comienza su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), declara que, de haber tenido la posibilidad, habría elegido nacer en una sociedad donde el pueblo “fuera tan reservado en dar su consentimiento a esas leyes y que la promulgación de las mismas sólo pudiera hacerse de manera tan solemne, que antes de que la constitución fuera quebrantada, hubiera tiempo para convencerse de que precisamente por su gran antigüedad las leyes se vuelven santas y

Madison en un pasaje de *El Federalista* N° 48: “¿Será suficiente con señalar precisamente los límites de estos departamentos en la constitución del gobierno y con encomendar a estas barreras de pergamino la protección contra el espíritu usurpador del poder? [...] la experiencia nos enseña que se ha concedido a la eficacia de esta providencia un valor que no tiene”. Hamilton, A., Madison, J., y Jay, J., *El Federalista*, México: FCE, 2001, pp. 214-215.

venerables, que el pueblo pronto desprecia aquellas que ve cambiar todos los días y que al acostumbrarse a dejar de lado los antiguos usos con el pretexto de mejorar, a menudo se introducen grandes males para corregir otros pequeños”¹⁸². Vemos que, incluso defendiendo la capacidad del soberano para derogar toda ley preexistente cuando lo crea oportuno, Rousseau está lejos de confundir la admisión del cambio permanente de las leyes con su prescripción. Si el soberano quisiera modificar las leyes que guían la sociedad podría hacerlo cuando le plazca, mas esto no debe hacernos pensar que Rousseau aconseja dicho curso de acción. Por el contrario, son múltiples las expresiones que muestran en Rousseau una aversión al cambio continuo de las leyes de una sociedad¹⁸³, y pueden entenderse algunas de sus propuestas políticas a la luz de ese rechazo, en decir, entendiéndolas como mecanismos que fomenten la estabilidad de las leyes promulgadas. Podemos considerar que esas propuestas también funcionan a modo de límite u obstáculo a la acción de la voluntad general.

En las siguientes páginas abordaremos cuatro cuestiones que nos permitirán avanzar sobre la hipótesis planteada. Comenzaremos examinando la forma en la que se constituye la voluntad general, buscando exponer como de las propias definiciones elaboradas por Rousseau surgen límites a la acción del soberano que pueden conectarse con argumentos típicamente constitucionalistas.

3.1. El soberano solo puede legislar en términos generales.

Podemos considerar que el límite fundamental que Rousseau fija a la acción de la voluntad general es la imposibilidad de que la materia sobre la que esta enfoque su decisión sea un asunto particular. En varios pasajes de su obra se reproduce este principio bajo diversas formas, por lo que esta máxima se vuelve central para intentar comprender —en combinación con otras ideas

¹⁸² Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 52.

¹⁸³ En un párrafo de sus cartas señala: “Una vez establecida y consolidada de la Constitución de vuestro Estado, vuestras funciones de legislador han terminado. La seguridad del edificio exige que en adelante se interpongan tanto más obstáculos para modificarlos como facilidades hubo antaño para construirlo” Rousseau, J.J., *Cartas escritas desde la montaña*, op. cit., p. 177.

medulares– la coherencia interna de su desarrollo teórico¹⁸⁴.

En este sentido, podemos considerar que el quinto párrafo del capítulo IV, Libro II, de *Del Contrato Social*, precisamente titulado “De los límites del poder soberano”, condensa de forma magistral el núcleo conceptual del sistema político rousseauiano. Conviene aquí, pese a la extensión del fragmento, reproducirlo en su totalidad para luego introducirnos en su significado e importancia para nuestra hipótesis:

“Los compromisos que nos ligan al cuerpo social son obligatorios tan sólo porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para otros sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que deje de apropiarse de estas palabras *cada uno* y no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce deriva de la preferencia que cada uno tiene por sí mismo y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general para ser realmente tal, debe serlo en su objeto así como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos; y que pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, al juzgar sobre lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe”¹⁸⁵.

Antes de avanzar con el análisis de este párrafo, es necesario detenernos en una importante aclaración. Como ya se señaló, la obra de Rousseau ha dado lugar interpretaciones muy diferentes. Algunas de ellas se muestran abiertamente contradictorias, otras, pese a encontrarse en una mayor sintonía, no dejan de tener significativos puntos en tensión. Dentro del pensamiento rousseauiano

¹⁸⁴ John Rawls, por ejemplo, señala que “las ideas de Rousseau son profundas y coherentes; hay variaciones de ánimo y, sin duda, afloran contradicciones diversas, pero el conjunto de la estructura intelectual cuaja en una concepción unificada.” Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Madrid: Paidós, 2009, p.246. En contraposición a las críticas realizadas a Rousseau por algunos de los autores mencionados en la primera parte –que objetaban contradicciones insalvables dentro de su pensamiento, producto de una enfermiza mezcla de megalomanía y esquizofrenia–, o de otros pensadores que consideran que las distintas obras del ginebrino presentan visiones incompatibles o caminos contrapuestos, existen variadas lecturas de autores que han buscado con mayor detenimiento – y en nuestra opinión, con mejores resultados– la forma en la que las ideas del ginebrino siguen un hilo conductor o se complementan dentro de una concepción medianamente armónica.

¹⁸⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 74.

observamos conceptos en torno a los que estas polémicas se vuelven manifiestas. Las diversas lecturas sobre noción de voluntad general, y las implicancias que de ellas se derivan, tienen en este sentido un lugar protagónico.

Algunos autores entienden que existe un vínculo necesario entre la voluntad general y la conciencia moral de los individuos que conforman el cuerpo político. Dentro de este tipo de interpretaciones, Bertrand de Jouvenel ha sostenido que la voluntad general es “un fenómeno moral” antes que un hecho político. Representa un deber ser objetivo al que se ven subordinados los deseos de los individuos, garantizando así la sanción de leyes justas. La voluntad general, pese a que siempre permanece latente, solo se manifiesta cuando cada uno de los miembros de la asamblea ha logrado resolver dentro de sí el conflicto que existe entre su interés egoísta y el deber¹⁸⁶.

En un sentido similar, Jorge Dotti considera que la voluntad general, el nuevo sujeto histórico al que da origen el pacto propuesto por Rousseau, es un “cuerpo moral, que no es la suma aritmética de voluntades sino la concreción de una conciencia social supraindividual mediante el consciente abandono del egoísmo”¹⁸⁷. Para Dotti, en la operación que da origen a la voluntad general “[e]l arbitrio individual se universaliza y moraliza”, lo que permite, por un lado, borrar la contradicción entre *homme* y *citoyen* –propia de la sociedad criticada por Rousseau– y, por el otro, convertir “el acatamiento a la voluntad general [en] un acto de libertad porque el individuo se somete como súbdito a sí mismo como soberano”¹⁸⁸.

Por su parte, Bloom señala que en su papel de legislador el individuo “[c]onvierte su voluntad en ley pero ahora, en oposición a lo que hacía en el estado de naturaleza, debe generalizar su voluntad”¹⁸⁹. El tránsito del estado natural al estado civil moraliza al hombre. Si en el estado

¹⁸⁶ De Jouvenel, B., “Essai sur la politique de Rousseau”, introducción a Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Cheval Ailé, Genève, 1947, cit. por Aguilar, E., “El ciudadano en tiempos de la Ilustración. Rousseau y el paradigma de la política basada en la virtud”. En Cartes Montory, A. y Díaz Polanco, P., (coord.), *Ciudadanía. Temas y debates*, Santiago de Chile: Centro de Editores Bicentenario, 2015, p. 19

¹⁸⁷ Dotti, J. E., *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991, p. 39.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Bloom, A., *op. cit.*, p. 538.

natural los individuos actuaban solamente por instinto, en el estado originado por el contrato social “las palabras *elección* y la libertad adquieren un sentido moral”, de forma tal que “la dignidad realmente humana surge en la elección consciente de la voluntad general sobre la voluntad personal”¹⁹⁰. Para Bloom, en el estado propuesto por Rousseau la consulta a la voluntad general debe ser constante, pero aclara que “sólo se puede instituir debidamente la ley si los ciudadanos poseen la virtud de suprimir su voluntad individual. Los individuos deben ser ciudadanos en un sentido clásico, y esto exige una moral autoimpuesta muy severa”¹⁹¹.

En algunos casos estas lecturas del pensamiento de Rousseau encuentran en su obra una anticipación de la doctrina moral kantiana. En este sentido, Ernst Cassirer señala que ante la voluntad general “el arbitrio enmudece, retirando cualquier pretensión individual frente al derecho del conjunto. No sólo hay que silenciar la propia ventaja, sino que también ha de suprimirse toda inclinación meramente subjetiva, cualquier palpitación del sentimiento individual”¹⁹². A partir de esta interpretación Cassirer encuentra en la ética de Rousseau “la formulación más decisiva de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant”¹⁹³.

En la misma línea de analogía con el formalismo kantiano, Robert Derathé ha sostenido que “la voluntad general es sin duda la voluntad del cuerpo del pueblo en su conjunto, pero es también la voluntad que tiene cada asociado, no en tanto individuo, sino en tanto miembro de la comunidad o miembro del soberano”¹⁹⁴, y que en esa calidad, al participar u opinar en asamblea sobre los asuntos comunes, cada ciudadano “hace abstracción de sus prejuicios o preferencias personales y da un punto de vista que podría *de jure* recibir la aprobación unánime de sus conciudadanos y que sería susceptible de ser erigida en ley universal, válida para todo el cuerpo del Estado”¹⁹⁵.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 539.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Cassirer, E., *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 119.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 119-120.

¹⁹⁴ Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin, 1970, p. 232. Citado en Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, op. cit., p. 242.

¹⁹⁵ *Ibid.*

Este tipo de lecturas de Rousseau, que podríamos identificar con lo que se ha denominado la interpretación moralista de la voluntad general, encuentran sustento en diversos pasajes de la obra del ginebrino que parecen anticipar el pensamiento kantiano. En efecto, en el inicio del capítulo VIII del Libro I, Rousseau señala que “[e]ste pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes carecían. Tan sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho, al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones”¹⁹⁶.

Frente a este grupo de autores, nos encontramos con análisis que ponen el foco en la noción de interés. En efecto, para Bruno Bernardi “la noción de interés es tan central en Rousseau que se podría adelantar que toda su filosofía es una filosofía del interés”¹⁹⁷. Por su parte, la lectura de Vera Waksman resulta muy próxima a la perspectiva de Bernardi. Waksman pone en cuestión las interpretaciones citadas anteriormente y advierte sobre las dificultades que conllevaría *formalizar* la voluntad general¹⁹⁸ y entenderla como una especie de *a priori* contenido en la razón de cada individuo. Según la autora, dicho formalismo obligaría a reconocer a la voluntad general como un

¹⁹⁶ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 59. De forma semejante, Kant dirá: “El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno)” Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012, p. 99.

¹⁹⁷ Bernardi, B., “La notion d'interet chez Rousseau: une pensée sous le signe de l'immanence”, en *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, núm. 13, 2002, p.150. Fragmento citado en Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, p. 245.

¹⁹⁸ Según Waksman, en esta línea de interpretación también pueden inscribirse R. Master (Master, R., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1976) y R. Polin (Polin, R., *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, París: Sirey, 1971). Waksman señala que el camino del formalismo implica convertir a Rousseau en una anticipación de Kant, dejando de lado diferencias sustanciales que no hay que olvidar: mientras que “Kant hace de la soberanía de la voluntad general un *como si*”, Rousseau propone la existencia de verdaderas asambleas reguladas por ley”. Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, pp. 242-243.
Para otra interesante exposición sobre por qué la teoría de Rousseau hace decididamente imposible toda “lectura” kantiana en términos de moralidad, ver Althusser, L., *op. cit.*

atributo de la especie humana, desdibujando la clara distinción marcada por Rousseau frente a la opinión que Diderot había expuesto en su artículo “*Derecho Natural*”¹⁹⁹. Por el contrario, Waksman sostiene que la voluntad general no puede ser considerada como preexistente, sino que requiere de un lazo de unión entre los individuos que solo puede ser generado de forma artificial con el pacto social²⁰⁰. Es el contrato lo que da origen a un tipo determinado de sociedad política donde puede expresarse la voluntad general, donde los individuos pueden identificar su interés particular con el interés de todos. Para Waksman, la política, desde la perspectiva roussoniana, es “el arte de asociar a los hombres de tal manera que el amor de sí pueda componer vínculos con otros y pueda expandirse de manera amorosa” permitiendo comprender que “no hay contradicción intrínseca entre el interés de cada uno y el interés general”²⁰¹.

Desde esta perspectiva examinaremos el párrafo citado a la luz de tres tópicos centrales en la teoría rousseauiana, que pueden verse allí claramente reflejados: la reciprocidad, el interés y la generalidad. En todo momento es preciso tener en cuenta la advertencia que oportunamente nos realiza Waksman sobre los dos planos en los que se mueve la obra de Rousseau: el plano de los conceptos y el plano de los hechos. En este sentido, señala Waksman, “el plano de la voluntad general es un plano conceptual, de principios, en el que las referencias a esta noción son tautológicas en la medida en que corresponden a la definición”²⁰². Es necesario tener presente esta distinción para no caer en contradicciones y comprender los límites con que Rousseau piensa al

¹⁹⁹ Allí Diderot sostiene la existencia de “un orden ideas propios de la especie humana, que emanan de su dignidad y que la constituyen”. Ante la pregunta sobre dónde se encuentra depositada la voluntad general, se responde: “la voluntad general es en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre aquello que el hombre puede exigir de sus semejantes y sobre aquello que sus semejantes tienen derecho a exigir de él” Diderot, D., *op. cit.*, p. 612. Rousseau se referirá directamente a esta frase de Diderot afirmando que “nadie lo puede negar. Pero ¿dónde está el hombre que pueda separarse de este modo de sí mismo?” Rousseau, J.J., *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 555.

El argumento de Rousseau se encuentra en el capítulo II del *Manuscrito de Ginebra*, titulado “De la sociedad general del género humano”. Este capítulo, no incorporado en la versión definitiva de *Del contrato social*, puede leerse en relación directa con el artículo de Diderot y representa una sólida refutación de la idea de sociedad general. Para un análisis de dicho capítulo, como de los motivos de su posterior eliminación, ver: Waksman, V., “El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de El contrato social”, *op. cit.*, pp. 535-545.

²⁰⁰ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, *op. cit.*, p. 243.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 238.

²⁰² *Ibid.*, p. 237.

poder soberano.

3.1.1. *La reciprocidad.*

El inicio del párrafo contiene una idea central: la reciprocidad de la obligación política. En esta reciprocidad se fundamenta la legitimidad del contrato social, y sobre ella descansa el criterio de justicia que va a guiar las relaciones entre los individuos. La cláusula esencial a la que se reduce el contrato social –“la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”²⁰³– conlleva la conciencia de todos los ciudadanos de la igualdad frente a la ley que se dan, y la imposibilidad de que cualquier individuo conserve para sí algún derecho que lo coloque por encima de otros hombres o que le permita obligarlos sin obligarse simultáneamente él mismo.

Solo son obligatorios –y solo pueden ser leyes– aquellos compromisos que el cuerpo político se da a sí mismo como un todo. Esto trae consigo la imposibilidad de exclusión de determinados individuos, tanto en el instante previo a la formación de la ley como en su aplicación posterior. Es decir, por un lado no puede excluirse del momento de la deliberación a ninguno de los individuos que integran la comunidad política²⁰⁴ y, por el otro, tampoco puede privilegiarse a individuos específicos excluyéndolos de los efectos de la norma establecida: ya sea que los exceptuados de la obligación representen una minoría –lo que impide la consagración de derechos a una élite frente al resto de la sociedad– como una mayoría de los ciudadanos que conforman ese cuerpo político –lo que deslegitima la imposición a individuos específicos de cargas que no son soportadas por todos los demás. Es la reciprocidad de la obligación política –a la que da origen el Estado legítimo del contrato social– la que promueve que allí no haya nadie que *no piense en sí mismo al votar por todos*. Cada ciudadano de la asamblea vota las leyes siendo consciente de que estas recaerán sobre todos los miembros de la sociedad, incluido él mismo. Así, al votar por todos está pensando al

²⁰³ *Ibid.*, p. 55.

²⁰⁴ En *Del Contrato Social*, primera nota del Libro II, aclara Rousseau: “Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que se tomen en cuenta todos los votos; toda exclusión formal rompe la generalidad.” *Ibid.*, p. 103.

mismo tiempo en su propio interés. Esta consideración de los propios intereses a la hora de votar por el conjunto es una garantía mutua, ya que “siendo la condición la misma para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás”²⁰⁵. Sin embargo, formulada de esta manera la idea puede dar lugar a confusión y ser interpretada como cargada de una especie de egoísmo (o simple cálculo utilitario) que Rousseau realmente no expresa. El interés que tiene cada uno al pensar en sí mismo mientras vota por todos no es –y no podría ser– más que aquella parte de los intereses fundamentales compartidos sobre los que se construye una idea de bien común.

3.1.2. *Los intereses.*

A los fines de nuestro análisis, sostendremos la interpretación que encuentra en el concepto de interés un aspecto elemental del pensamiento de Rousseau. Lo que las voluntades particulares tienen en común es un interés. Es fundamental subrayar que ese interés es común solo porque al mismo tiempo es particular, es decir, no deja de ser un interés que cada individuo posee sobre lo que considera conveniente para sí. Para John Rawls, en la multiplicidad de intereses particulares, el punto común entre todos ellos –y que puede, por lo tanto, constituir un interés general– solo puede encontrarse en lo que, por definición, todos los individuos comparten: su naturaleza humana²⁰⁶.

Rawls realizó una exposición lógica de cómo Rousseau construye este razonamiento basando la legitimidad de la voluntad general en el interés natural de los hombres. Para Rawls la voluntad general es una “forma de razón deliberativa compartida y ejercida por cada ciudadano como miembro del ente corporativo o persona pública (cuerpo político) que se forma con el pacto social” y que siempre “quiere el bien común, entendido como aquellas condiciones sociales que hacen posible que los ciudadanos realicen sus intereses comunes”²⁰⁷. Desde ese punto, Rawls retrocede a los fundamentos: a) lo que hace posible el bien común son nuestros intereses comunes; b) lo que hace posible nuestros intereses comunes son los [...] intereses fundamentales compartidos;

²⁰⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 55.

²⁰⁶ Rawls, J., *op. cit.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 286.

y c) lo que determina nuestros intereses fundamentales es nuestra naturaleza humana común²⁰⁸.

Vemos en el argumento de Rawls la existencia de un vínculo entre interés y naturaleza humana que también será subrayado y considerado medular por Waksman. Para Waksman “el interés corresponde a la instancia vital desde la que se actúa; la presencia del amor de sí mismo – que anima la noción de interés– garantiza que el hombre actúe en el sentido de la preservación no sólo de su vida, sino también de lo que lo hace ser hombre, su libertad”²⁰⁹.

Para Waksman, el principio del amor de sí, que procura la conservación y el bienestar del cuerpo, anima tanto a las voluntades particulares –que tienden al interés particular– como a la voluntad general –que tiende siempre a la conservación y el bienestar del cuerpo político²¹⁰. Según esta interpretación, Rousseau era consciente de que no es posible separar la noción de humanidad de la de interés y que, por lo tanto, resultaría infructuoso cualquier sistema político que no considerara los intereses de los hombres²¹¹.

Waksman sostiene que la noción de interés se nos presenta como constitutiva de la unión propuesta por Rousseau “y no puede dejarse de lado, a riesgo de renunciar a aquello que alimenta la unión”²¹². Rousseau parece haber tenido muy presente este problema y, más allá de su claro republicanismo y del lugar central que la virtud ocupa en su pensamiento, la forma en la que desarrolla su teoría puede ser leída como respuesta a aquella cuestión planteada frente al artículo de Diderot: “No se trata de enseñarme qué es la justicia; se trata de mostrarme qué interés tengo en ser justo”²¹³. También en esta línea interpretativa, María Cintia Caram considera que la voluntad general puede entenderse como “la unión de las voluntades particulares por lo que estas tienen en

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 287.

²⁰⁹ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, op. cit., p. 245.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 236.

²¹¹ Según la lectura de Waksman “no es razonable suponer que los hombres renuncien a su propio interés, pues hacerlo equivale a pensar que están locos y la locura no puede ser la base de la legitimidad”. También señala la autora, en una nota a ese fragmento, que la locura, políticamente hablando, caracteriza el presunto pacto de servidumbre por el que Grocio y Pufendorf justifican la obediencia política, y que Rousseau rechaza contundentemente. *Ibid.*, p. 239.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Rousseau, J.J., *Manuscrito de Ginebra*, op. cit., p. 555.

común”²¹⁴. Y, frente al problema señalado por Rousseau, Caram sugiere la respuesta: “[l]a condición *sine qua non* para que los hombres descubran el interés de ser justos se halla en la soberanía tal y como [Rousseau] la plantea en su teoría”²¹⁵.

En efecto, el propio Rousseau lo enuncia al inicio de *Del Contrato Social*, al indicarnos que el objetivo de su trabajo es encontrar una “regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser” pretendiendo “unir siempre lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la igualdad no se encuentren separadas”²¹⁶. Esa regla de administración es la que vuelve posible que los hombres se unan teniendo como base los intereses fundamentales compartidos por todos. Combinando la justicia y la igualdad, da lugar a una voluntad general que emana de todos, porque cada individuo, adoptando el punto de vista de la voluntad general al formar parte de las deliberaciones del soberano, es guiado por los mismos intereses fundamentales que comparte con los demás ciudadanos²¹⁷. Es sobre estos intereses que se justificarán las leyes básicas. Es decir, procurando a través de la cooperación social, y en términos con los que todos puedan estar de acuerdo, las condiciones sociales necesarias para realizar sus intereses fundamentales. Según Caram, esto es posible porque “el interés general no es contrario a los intereses particulares, sino que es la unión de esos intereses por lo que tienen en común: el mantenimiento de la legitimidad democrática de la comunidad”²¹⁸. El Estado legítimo, fundado en el contrato social, no busca la mayor satisfacción posible a los “diversos intereses de toda clase” que puedan tener los individuos, sino que viene a garantizar que los intereses fundamentales de los ciudadanos –aquellos que todos comparten– estén asegurados²¹⁹.

Cuando se propone una ley a la asamblea de ciudadanos, señala Rousseau, “lo que se les

²¹⁴ Caram, M. C., *Qué hombres para qué estados: Rousseau y la constitución del orden político legítimo*, Buenos Aires: Prometeo, 2017, p. 143.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 139-140.

²¹⁶ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 41.

²¹⁷ Rawls, J., op. cit., p. 292.

²¹⁸ Caram, M.C., op. cit., p. 169.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 290.

pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan si no si ella está conforme o no con la voluntad general que es la de ellos”²²⁰. Vemos que, precisamente, en la forma y el contenido de esa proposición –que habilita la coincidencia de los intereses particulares en un interés común– se encuentra el sentido mismo de la política²²¹. La operación propuesta por Rousseau no ha dejado de generar críticas, en tanto la deliberación de la asamblea que debe declarar la voluntad general culmina con una votación, superponiéndose en la práctica voluntad general y voluntad de la mayoría. El propio Rousseau es consciente de esto y aclara que el correcto funcionamiento del Estado legítimo supone que “todos los caracteres de la voluntad general coinciden con los de la mayoría”²²². Si al interior de la asamblea se genera una mayoría que abusa de su calidad e intenta hacer pasar su interés particular por interés general, “no hay más voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular”²²³. En este sentido, otra importante distinción elaborada por Rousseau –no exenta de algunas controversias²²⁴– es la que existe entre voluntad general y voluntad de todos. Rousseau advierte que con frecuencia “hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta solo tiene en cuenta el interés común; la otra mira el interés

²²⁰ Agrega Rousseau: “cuando dejan de hacerlo, cualquiera sea el partido que se adopte, ya no hay libertad”. Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 168-169.

²²¹ Waksman nos dice que no puede pensarse que haya una continuidad espontánea entre el interés individual y el interés del conjunto, como si de la prosecución del primero se generara el segundo. Los intereses son conflictivos y allí radica la dificultad (y la necesidad) del arte de la política: “[l]a política consiste en la capacidad de poder hacer coincidir los intereses sin sacrificio personal de ninguno, dado que nadie puede ir en contra del amor de sí mismo y la política que lo promueva será ilegítima o despótica” Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, pp. 246-247.

²²² Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, Ibid.*

²²³ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, p. 72.

²²⁴ Luego de distinguir voluntad general de voluntad de todos, Rousseau agrega: “pero, sacad de esas mismas voluntades lo más o lo menos que se anulan mutuamente y, como suma de las diferencias queda la voluntad general” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 71. A partir de estas líneas, Gius Saitta (*La scolastica del sec. XVI e la política dei Gesuiti*, 1911) considera que subsiste un criterio cuantitativo en la idea de voluntad general. Mondolfo discute esta lectura, señalando que Saitta no tiene en cuenta la propia rectificación que Rousseau realiza en la nota agregada a ese párrafo, donde señala que “el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno” (Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 103). Mondolfo llega a la conclusión de que la voluntad de todos está representada por la suma de los fines particulares, que tienen su origen en el amor propio de los individuos, mientras que la voluntad general, al ser la expresión común del amor de sí presente en los ciudadanos, tiene una finalidad universalista: de esta forma, mientras que el criterio de la voluntad de todos es cuantitativo (la suma de los intereses individuales), el de la voluntad general es esencialmente cualitativo (marcado por la naturaleza de la votación). Mondolfo sostiene que, en la frase de Rousseau, “[a]quel más y aquel menos no tienen, pues, como la suma algebraica, la simple función de anularse recíprocamente, sino que desempeñan una función dialéctica necesaria para la conciencia del fin común y de la voluntad general”. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 77-79.

privado y no es sino una suma de voluntades particulares”²²⁵, por lo que se debe tener en cuenta que aquello que generaliza la voluntad “es menos el número de votos que el interés común que los une”²²⁶.

Nuevamente, estas distinciones pueden dar lugar a serios cuestionamientos si no se tiene presente que el plano de la voluntad general es el plano de los principios. De esta forma, sería absurdo considerar que en el Estado legítimo los intereses particulares serán neutralizados por el soberano²²⁷. Como bien señala Waksman, la unión que instaura el contrato social establece un punto de acuerdo donde los intereses opuestos se anulan entre sí²²⁸ y “lo que la voluntad general quiere coincide con lo que quiere la voluntad particular”; pero los intereses particulares no desaparecen²²⁹ y “el principio del amor de sí no deja de estar activo en la voluntad del conjunto”²³⁰. Y no tendría sentido que fuera de otra forma, ya que esto implicaría contradecir la naturaleza del hombre y “la preferencia que cada uno tiene por sí mismo”²³¹.

²²⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 71.

²²⁶ *Ibid.*, p. 75.

²²⁷ Rousseau afirma que “Al darse cada uno por entero la condición es igual para todos y siendo la condición la misma para todos nadie tiene interés en volverla onerosas para los demás” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 55.

Sobre la condición del individuo frente al todo en el marco del contrato propuesto por Rousseau, Rawls señala que aunque nos comprometamos absolutamente con las cláusulas acordadas “el alcance de éstas no es total y absoluto: no implican una regulación integral y exhaustiva de la vida social. Nuestro amor propio (en sus dos formas de *amour de soi* y *amour propre*) impide que eso sea así, como también lo impide nuestro interés por nuestra propia libertad para promover nuestros fines particulares del modo que juzguemos más apropiado, manteniendo todo el tiempo nuestra independencia personal, en el sentido de no ser dependientes de ninguna persona particular.” Rawls, J., *op. cit.*, p. 278

²²⁸ Waksman menciona que según Philonenko la constitución matemática de la voluntad general debería ser entendida a partir del cálculo infinitesimal como “la suma de las pequeñas diferencias” [Philonenko, A., “De la bonne intégration”, en *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malher*, t. III, *Aposthèse du désespoir*, París: Vrin, 1984, pp.25 y ss]. Sin embargo, la autora señala su coincidencia con la opinión de Luc Vincenti, quien sostiene que “el modelo matemático de anulación de las diferencias no anula las voluntades particulares mismas sino su oposición. Puede existir sin ser de la misma opinión que la mayoría, pero mi opinión, aunque haya sido tomada en cuenta, no tendrá efecto político” (Vincenti, L., *Jean-Jacques Rousseau. L'individu et la république*, París: Kimé, 2001, p. 151). Ver: Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, p. 241.

²²⁹ El comentario que Rousseau realiza en la nota 2 del libro III de *Del contrato social* expone claramente esto: “Si no hubiera intereses diferentes, apenas se sentiría el interés común que no hallaría ningún obstáculo; todo marcharía solo y la política dejaría de ser un arte” Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 103.

²³⁰ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, p. 245.

²³¹ Rousseau afirma en *Emilio, o De la Educación* que esto es una característica propia de nuestra constitución natural: “Nuestros primeros deberes son para con nosotros; nuestros sentimientos primitivos se concentran en nosotros mismos; todos nuestros movimientos naturales se refieren primero a nuestra conservación y a nuestro bienestar. Así, el primer sentimiento de la justicia no nos viene de la que debemos, sino de la que nos es debida” Rousseau, J.J., *Emilio, o De la educación, op. cit.*, pp. 118-119.

3.1.3. La generalidad

Respecto a la idea de generalidad de la voluntad, vale insistir en los dos sentidos en los que esta debe expresarse en las acciones del soberano. Rousseau nos dice que “la voluntad general para ser realmente tal, debe serlo en su objeto así como en su esencia; [...] debe partir de todos para aplicarse a todos”²³². Vemos, pues, que es necesario que la generalidad de la voluntad se manifieste tanto en el cuerpo que quiere como en aquello que es querido.

Todo el pueblo debe legislar para todo el pueblo. Es precisamente esa característica lo que otorga a un acto su estatus de ley, es decir, el hecho de ser un acto en el cual el pueblo se considera a sí mismo. Es entonces que “la materia sobre la cual se estatuye es general, al igual que lo es la voluntad que estatuye”²³³. El pueblo como legislador solo puede querer lo que el conjunto de los ciudadanos podría desear. En la sociedad originada por el contrato social “no hay intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todos lados con evidencia y tan sólo se requiere buen sentido para percibirlo”²³⁴, por lo que la concepción del bien común compartida por los ciudadanos es algo de “dominio público”²³⁵.

El límite que establece Rousseau a la acción de la voluntad general se arraiga en su propia naturaleza, no solo por la forma en la que esta debe estar constituida sino además por el tipo de cuestiones sobre las que nunca podría pronunciarse²³⁶. Rousseau considera que, de igual manera que una voluntad particular no puede colocarse en el lugar de la voluntad general, esta última cambiaría de naturaleza si se enfocara en un objeto particular, sobre un hombre o sobre un hecho²³⁷.

La claridad del razonamiento de Rousseau sobre esta cuestión se expresa en la siguiente cita:

²³² Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 74.

²³³ *Ibid.*, pp. 81-82.

²³⁴ *Ibid.*, p. 163

²³⁵ Según la lectura de Rawls “cuando todos los ciudadanos se conducen en sus pensamientos y sus acciones razonable y racionalmente según lo requerido por el pacto social, la voluntad general de cada ciudadano *quiere* el bien común, entendido como la concepción que comparten de ese bien común” Rawls, J., op. cit., p. 283.

²³⁶ Hermosa Andújar sostiene que el límite a la voluntad general “va incrustado en su misma naturaleza, que siendo general la obliga a moverse entre los confines de las convenciones generales, y que hallándose compuesto de diversos individuos hace imposible que estos quieren albergar propósitos tendientes a limitar su libertad o a obstaculizar su utilidad”. Hermosa Andújar, A., op. cit., p. 23.

²³⁷ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 75.

“Ya he dicho que no existía voluntad general sobre un objeto particular. En efecto, este objeto particular está en el Estado, o fuera del Estado. Si está fuera del Estado, una voluntad que le es extraña no es general con respecto a él: entonces se establece entre el todo y la parte una relación que hace de ellos dos seres separados, de los cuáles la parte es uno, y el todo, menos esta misma parte, el otro. Pero el todo menos una parte no es el todo; y mientras esta relación subsista, no hay ya un todo sino dos partes desiguales; de donde se sigue que la voluntad de una de ellas deja de ser general con respecto a la otra”²³⁸. En este último caso, al tender a algún objeto individual y determinado, la voluntad general, nos advierte Rousseau, pierde su rectitud natural ya que “al juzgar sobre lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe”²³⁹.

Vemos entonces que existe un límite dado tanto por la propia forma en que se constituye la voluntad general, como por el requisito de generalidad en el objeto de esa voluntad. Un límite tan reiterado por Rousseau como opacado por quienes ven en su teoría el inminente peligro de un estatismo que avasalle los derechos individuales. Bajo diversas formulaciones, Rousseau insiste en que el legislador no puede ir más allá de esos márgenes: “el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y no distingue ninguno de quienes lo componen”²⁴⁰ y “la ley considera a los súbditos colectivamente y a las acciones en abstracto, nunca toma un hombre como individuo, ni una acción en particular”²⁴¹.

Bloom entiende que la voluntad general es formal y que “lo único que la distingue de la voluntad particular es que sólo puede desear lo que todos, concebiblemente, pudieran desear”²⁴². Según Bloom, el pensamiento rousseauiano descansa en la idea de que “estas limitaciones puramente formales bastan para garantizar la decencia, o que la voluntad generalizada es moral en sí misma”²⁴³, creyendo fijar límites a lo que los hombres considerados en conjunto pueden hacer, en

²³⁸ *Ibid.*, p. 81.

²³⁹ *Ibid.*, p. 74.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 76.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

²⁴² Bloom, A., *op. cit.*, p. 538.

²⁴³ Bloom, A., *op. cit.*, p. 538.

contraste con la completa licencia del estado natural.

Frente a los reparos puestos por Bloom, consideramos que el mero formalismo de los límites no es una objeción que de manera válida pueda hacersele a Rousseau. Creemos, en línea con la interpretación desarrollada por Bernardi y sostenida por Waksman, que las limitaciones que Rousseau impone a la voluntad general no son formales, sino sustantivas, fijando un límite a la soberanía desde dentro y garantizando que el soberano no pueda querer nada en su propio perjuicio²⁴⁴, dado que su principio rector es el amor de sí mismo²⁴⁵.

No obstante, como señala Waksman, esto representa tanto la solución del problema de la soberanía como la complejidad del arte político que se requiere, ya que “para poder declarar la voluntad general, es preciso que los intereses se encuentren en un punto de acuerdo y que las voluntades particulares se generalicen, es decir, puedan ver más allá de sí mismas”²⁴⁶. Y esto nos lleva nuevamente a la idea de razón pública, en tanto que la posibilidad de que las voluntades particulares puedan ver más allá de sí mismas “no emana de otra facultad que la racionalidad de cada uno de los miembros del cuerpo político que le permite entender que el interés general es el medio para la satisfacción del interés personal”²⁴⁷.

Rawls sostiene que, desde el punto de vista de la voluntad general, según la define Rousseau, solo las razones que se basan en los intereses fundamentales compartidos por toda la comunidad deberían contar como motivos válidos a la hora de votar en la asamblea las leyes fundamentales, entendidas como aquellas que regulan “la acción del cuerpo entero que actúa sobre

²⁴⁴ La posición de Bernardi (Bernardi, B., *op. cit.*) es expuesta claramente por Waksman, quien menciona que dicha perspectiva resulta atractiva por dos razones principales: sustenta la lectura de la obra rousseauiana tomando la noción de amor de sí como hilo conductor y como principio de la moralidad y de la política, y además, descarta la lectura de Rousseau como pensador colectivista en el que la individualidad es neutralizada por el peso de la voluntad general. Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau, op. cit.*, pp. 250-256.

²⁴⁵ “Una vez que se encuentra el punto de unión, la voluntad general plasma el amor de sí dado por los diferentes intereses particulares que no se abandonan. [...] la voluntad –particular o general– no quiere en contra de sí misma. Por eso la voluntad particular tienden al bien privado y la voluntad general al bien común” *Ibid.*, pp. 250-251.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 252-253.

²⁴⁷ Caram, M. C., *op. cit.*, p. 143.

sí mismo, es decir la relación del todo con el todo, o del soberano con el estado”²⁴⁸. Este punto de vista implica considerar una razón deliberativa –una razón pública²⁴⁹– “que tiene una cierta estructura aproximada”; en tanto solo puede considerar “cierto tipo de preguntas” y admitir que solo “cierto tipo de razones puedan tener cierto peso en esa reflexión”²⁵⁰.

Rousseau aclara que, al proponer una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pregunta a los ciudadanos “no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si ella está conforme o no con la voluntad general que es la de ellos”²⁵¹. Vemos entonces que la deliberación pública está limitada tanto por el tipo de preguntas que son admitidas en la asamblea –solo aquellas preguntas dirigidas a la voluntad general– como por el tipo de respuestas que los ciudadanos deben dar, es decir aquellas que se basen en creencias razonablemente compartidas (razones válidas) sobre lo que más favorece al bien común²⁵². Rousseau, según interpreta Rawls, sostiene que nuestras voluntades tienden a coincidir cuando nos hacemos la pregunta correcta y cuando, como miembros de la asamblea buscamos “expresar nuestra opinión sobre cuál de las medidas generales presentadas como alternativas promueve mejor el bien común”²⁵³. En ese bien común se superponen el interés general con el interés particular de cada ciudadano. Para Rawls, la voluntad general descrita por Rousseau no debe ser asimilada a la voluntad de un ente que en algún sentido trasciende a los individuos, sino que “[s]on los ciudadanos individuales los que tienen una voluntad general, es decir, que cada uno tiene una capacidad de raciocinio deliberativo que, en las ocasiones apropiadas,

²⁴⁸ Las denominadas leyes políticas (Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 101), que también podríamos definir como constitucionales.

²⁴⁹ “La razón pública es la forma de raciocinio apropiada para unos ciudadanos iguales que, constituidos como ente corporativo, se imponen mutuamente reglas respaldadas por las sanciones del poder estatal. Las directrices de indagación y los métodos de razonamiento que comparten todos ellos hacen que esa razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y de ideas en un régimen constitucional hace que esa razón sea libre.” Rawls, J., *op. cit.*, p. 290. Ver también Rawls, J. *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 129.

²⁵⁰ Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política, op. cit.*, p. 290.

²⁵¹ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 168.

²⁵² Dice Rousseau: “la regla del orden público en las asambleas no consiste tanto en mantener allí la voluntad general, sino en hacer que sea siempre interrogada y que responda siempre”. Cuando un individuo no responde adoptando el punto de vista de la voluntad general “La falta que comete es cambiar la forma de la cuestión y contestar algo diferente de lo que se le pregunta: de manera que en lugar de decir con su voto: 'Es ventajoso para el Estado', dice: 'Es ventajoso para tal hombre o tal partido que se acepte tal o cual parecer’”. *Ibid.*, p. 165.

²⁵³ Rawls, J., *op. cit.*, p. 283.

los lleva a decidir qué hacer -cómo votar, por ejemplo- sobre la base de lo que cada uno cree que promoverá mejor su interés común por aquello necesario para su común preservación y bienestar general, o sea, por el bien común”²⁵⁴.

En principio, el soberano no tiene límites externos. No hay leyes fundamentales que lo obliguen y le impidan querer, en cada momento, lo que considere mejor para el todo: pero por su propia constitución, no puede querer otra cosa que eso. El límite que establece Rousseau para garantizar la libertad de los individuos frente al accionar del soberano –por supuesto, mientras este se ajuste a los principios expuestos– no depende de la rigidez o la fortaleza de una Constitución que ate las manos de la asamblea ciudadana, sino de la esencia misma del proceso mediante el cual la voluntad general puede dar origen –y cambiar– las leyes políticas. Cuando Rousseau sostiene que “la voluntad general es siempre recta”²⁵⁵, no está sugiriendo –como algunos de sus críticos se escandalizan– que cualquier cosa descabellada que quiera la voluntad general pasa a convertirse, por el solo hecho de ser querido por ella, en lo que está bien. Lo que plantea es que la voluntad general no puede querer sino solo lo que es recto.

Como bien señala Rawls, es imprescindible para entender correctamente la propuesta de Rousseau recordar la pregunta a la que *Del Contrato Social* busca responder: la referida a cuáles son los principios del derecho político correctos²⁵⁶. O, podemos agregar, cuál es el tipo de Estado donde la obligación política se vuelve legítima. Ya el célebre comienzo del capítulo I de *Del Contrato Social* nos advierte sobre el objetivo que Rousseau se fija para su trabajo: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado [...] ¿Como se ha producido este cambio?

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 74.

²⁵⁶ Rawls, J., op. cit., p. 279. En este sentido José Rubio Carracedo también enfoca su lectura en el plano de los principios y sostiene que “La Voluntad General no es un 'hecho' histórico-empírico (aunque así fuera interpretado corrientemente en su tiempo, y así lo entendió la Revolución Francesa al establecer sobre el mismo la constitución republicana) sino una 'idea normativa', un constructo de la razón práctica, que es la que ha elaborado el 'contrato social’” (Rubio Carracedo, José: *¿Democracia o Representación?*, op. cit., p.13). Citado en Caram, M. C., op. cit., p. 169.

Lo ignoro. ¿Qué puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.”²⁵⁷.

Por este motivo, algunas de las objeciones mencionadas sobre los problemas o riesgos del planteo de Rousseau, referidos a la tiranía de la voluntad general, o la inexistencia de instancias de apelación a las que el individuo pueda recurrir frente a atropellos del soberano, o a la concepción del soberano como juez de lo útil para la comunidad, se corren de la esencia del planteo rousseauiano. Como señalamos anteriormente, pierden de vista la distinción entre el plano conceptual y el plano de los hechos sobre la que nos advierte Waksman. La conciliación de la obediencia a la ley con la libertad de los hombres, del poder del soberano con los derechos de los individuos, no resulta paradójica dentro de los propios términos del pacto social “siempre y cuando (claro está) este se haya formado adecuadamente y sea plenamente respetado”²⁵⁸. Y esto no implica un límite menos cierto que el representado por nuestros arreglos constitucionales actuales: en definitiva, límites procedimentales y sustanciales que eventualmente no impiden al poder actuar fuera de sus márgenes, pero que nos advierten el instante en el que ese acto deja de ser legal o legítimo.

Rousseau considera que “lo que cada uno enajena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte cuyo uso importa a la comunidad”²⁵⁹, argumento central para cuestionar la presentación de sus ideas como una doctrina totalizadora y comprender por qué en su planteo “además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuyas vidas y libertades son naturalmente independientes de ella”²⁶⁰. Para algunos autores –en la línea de las interpretaciones que consideramos erróneas– el problema está en la frase con la que Rousseau finaliza dicho párrafo, al concluir que, respecto a la parte que importa a la

²⁵⁷ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 42. Rousseau ya había anticipado en un trabajo anterior que “[e]stos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad”. Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política, op. cit.*, p. 14.

²⁵⁸ Rawls, p 279.

²⁵⁹ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 73.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

comunidad, “sólo el soberano puede juzgar la importancia”²⁶¹. Sin embargo, ante este reparo debemos recordar, como apunta Caram, “que el soberano establezca lo que es útil a él mismo significa, en la concepción rousseauiana de la soberanía, que todos los miembros deciden a través de la deliberación aquello que a todos incumbe”²⁶².

La existencia de una tiranía de la voluntad general, que pueda aplastar con su peso a los individuos díscolos cuyo interés particular eventualmente se oponga al de la mayoría, no es una posibilidad real si los principios del derecho político propuestos por Rousseau estructuran el funcionamiento del cuerpo político. Un Estado en el que tales abusos fueran posible simplemente no sería un Estado legítimo, porque las cláusulas del contrato habrían sido abandonadas.

Rousseau declara abiertamente que, si “se le permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad. En lugar de que uno debiese perecer por todos, todos comprometieron sus bienes y sus vidas en defensa de todos a fin de que la debilidad particular estuviese siempre protegida por la fuerza pública y cada miembro por todo el estado”²⁶³.

En el marco del contrato social, los límites al soberano, que no se plantean como exteriores sino como interiores a él y determinados por la propia constitución de la voluntad general y del objeto que esta puede querer, mantienen seguros los derechos individuales. El tipo de compromiso que nos liga al cuerpo social, fundado en la reciprocidad y la igualdad de derecho, y la naturaleza de la voluntad general que debe “partir de todos para aplicarse a todos”²⁶⁴ no implica un peligro para la

²⁶¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁶² Caram rechaza la interpretación que sostiene “que la conciliación entre Voluntad General y voluntades particulares es la subordinación total de las segundas a la primera [y *que*] identifica lo general con la estatal como algo distinto y contrario a los miembros del cuerpo”. Cree que “esta línea de análisis olvida que la voluntad del cuerpo no puede ser distinta a los individuos que la conforman”. Caram, M. C., *op. cit.*, p. 166.

²⁶³ Rousseau, J.J., *Discurso Economía Política*, *op. cit.*, pp. 25-26.

²⁶⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 74.

libertad de los hombres, sino que, por el contrario, representa su garantía.

Concluiremos esta sección señalando un interrogante que el propio Rousseau se planteó. Una vez encontrados los principios correctos del derecho político y pactados los términos que dan origen al Estado legítimo, la voluntad general no puede sino perseguir el bien común. Pero ¿qué sucede cuando en la asamblea, donde la voluntad general debe ser interrogada y donde solo ella debe responder, se dan otro tipo de preguntas y respuestas? Caram observa que este peligro fue advertido por Rousseau, consciente de que “en la práctica, las sutilezas semánticas se diluyen en la voluntad de poder de los particulares que pueden utilizar los nombres de la Voluntad General y del interés común para sus propios fines”²⁶⁵. Podemos entender a estos procesos de corrupción como parte de “la tendencia natural e inevitable”²⁶⁶ de los gobiernos, incluso de los mejor constituidos. El cuerpo político, nos dice Rousseau “al igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción”²⁶⁷. Pero esta fatalidad, que obliga a Rousseau a reconocer que no debemos ilusionarnos de “dar a la obra de los hombres una solidez que las cosas humanas no poseen”²⁶⁸, no le impide proyectar formas de prevenir aquellos males que podrían producir su pérdida antes de tiempo. En este sentido, Caram sintetiza de la propuesta de Rousseau dos elementos que cumplirán esta función: por un lado, la virtud de los ciudadanos²⁶⁹, inherente a la buena constitución del cuerpo político, y, por el otro, la reunión periódica de la asamblea soberana²⁷⁰. Sobre esto nos enfocaremos en las secciones siguientes, pero antes haremos algunos comentarios sobre un segundo tipo de límite cuya definición parte de la combinación de

²⁶⁵ Caram, M.C., *op. cit.*, p. 172

²⁶⁶ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 142.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 142. En las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau aclara “No ignoro que todas las obras de los hombres son tan imperfectas, pasajeras y percederas como ellos”. Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid: Tecnos, 1988, p. 157.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁶⁹ La virtud de los miembros del cuerpo incluye para Caram “la buena información del pueblo y la distinción entre los intereses para poder decir que ajustan sus intereses, en lo que tienen de común, a la Voluntad General” Caram, M.C., *op. cit.*, p. 172.

²⁷⁰ Rousseau señala que “el principio de la vida política está en la autoridad soberana. El poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es el cerebro, que da movimiento a las partes” y advierte: “[e]l cerebro puede sufrir una parálisis y el individuo seguir viviendo [...]; pero no bien el corazón interrumpe sus funciones, el animal muere”. Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 142-143.

algunas cuestiones señaladas hasta ahora. Nos referimos a aquellas obligaciones que el soberano contrae no consigo mismo sino con un tercero y al tipo de cuestiones que esas decisiones de la voluntad general pueden tener por objeto.

3.2. El soberano puede obligarse frente a otros soberanos.

Como mencionamos anteriormente (ver 2.2.1), Rousseau sostiene como principio que la voluntad general no puede atarse para lo futuro. Dado que el soberano puede compararse con un particular que contrata consigo mismo, resulta contradictorio sostener la idea de una voluntad general con capacidad de auto-obligarse. Rousseau era un minucioso lector de Bodin, Hobbes y Pufendorf, conocidos exponentes de esta misma idea²⁷¹.

Sin embargo, Rousseau menciona claramente un elemento –cuyo antecedente también se encuentra en Bodin y Hobbes– que, desde la perspectiva de nuestro trabajo, podríamos considerar como una segunda fuente de limitaciones a la acción de la voluntad general: la obligación que surge frente a los pactos realizados con otros soberanos.

Ya en *Los Seis Libros de la República*, Bodin afirmaba que era necesario distinguir los juramentos que el príncipe hacía ante sí mismo sobre la observancia de sus propias leyes, en donde el soberano “no queda obligado ni a éstas, ni al juramento hecho a sí mismo”²⁷², de las promesas realizadas a otro príncipe. Según Bodin, en este último caso el soberano está obligado a “guardar las leyes promulgadas por él mismo o por sus predecesores [...] si el príncipe a quien se dio la palabra tiene en ello algún interés, incluso aunque no hubiera habido juramento”²⁷³. La imposibilidad de concebir la validez de un contrato en el que solo hay una parte –lo que, como vimos, da lugar al principio de que una voluntad no puede atarse a los compromisos realizados consigo misma– es superada al aparecer una contraparte, la cual obliga al soberano a respetar “las justas convenciones

²⁷¹ Señalado por Holmes, S., *op. cit.*, p. 231.

²⁷² Bodin, J., *Los Seis Libros de la República*, Madrid: Tecnos, 2010, p. 54.

²⁷³ *Ibid.*, p. 54.

y promesas que ha hecho, con o sin juramento, como quedaría obligado un particular”²⁷⁴.

En este sentido, en varias de sus páginas, Bodin señala que “es preciso no confundir la ley y el contrato”: mientras que la primera “depende de quién tiene la soberanía, quien puede obligar a todos los súbditos, pero no puede obligarse a sí mismo”, el contrato convenido con otro “obliga a las dos partes recíprocamente y ninguna de ellas puede contravenirla en perjuicio y sin consentimiento de la otra”²⁷⁵.

Bodin sostiene claramente que existe una regla de Estado “según la cual el príncipe soberano está obligado al cumplimiento de los contratos hechos por él”²⁷⁶. La naturaleza de esta obligación tiene un doble carácter: se funda tanto en la “equidad natural”, que exige el cumplimiento de las convenciones y promesas hechas, como en “la confianza depositada en el príncipe”, quien debe mantenerla en primer lugar, al haberse constituido él en fiador formal de la confianza que se guardan entre sí sus súbditos²⁷⁷.

También Hobbes considera que los soberanos pueden realizar contratos entre ellos²⁷⁸, pero, a diferencia de Bodin, la naturaleza de la obligación surgida de dichos compromisos no se relaciona en ningún sentido con el vínculo existente entre el soberano y sus súbditos o el papel que aquel debe cumplir frente a estos. El debate entre las lecturas iusnaturalistas o iuspositivistas del pensamiento de Hobbes ha ocupado un lugar importante en la filosofía política²⁷⁹, y a partir de las respuestas ela-

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 55

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 62. Bodin también se pregunta si un príncipe está sujeto a los contratos realizados por sus predecesores, a lo que responde afirmativamente para el caso de los reinos hereditarios: “si el reino es hereditario, el príncipe está tan obligado como lo estaría un heredero particular por las reglas del derecho”, p. 65.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁷⁸ Hobbes define al contrato como una obligación recíproca entre partes: “la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato” Hobbes, T., *op. cit.*, p. 109. La posibilidad de existencia de contratos entre soberanos se reconoce en pasajes como el siguiente: “Si el soberano destierra a su súbdito, durante el destierro no es súbdito suyo. En cambio, quien se envía como mensajero o es autorizado para realizar un viaje, sigue siendo súbdito, pero lo es por *contrato* entre soberanos, no en virtud del pacto de sujeción”. *Ibid.*, p. 181.

²⁷⁹ Ver: Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Oakeshott, M., *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis: Liberty Fund, 2000; Bobbio, N., “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1991; Bobbio, N., *El positivismo jurídico*, Madrid: Debate, 1993. Para una aproximación general al debate: Marcone, J., “Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo” en *Revista Andamios*, Año 1, número 2, junio 2005, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 123-48.

boradas por sus intérpretes se han sostenido diversas posturas sobre los eventuales límites a las acciones del soberano y el derecho de resistencia frente a estas²⁸⁰. Más específicamente, la cuestión de si las obligaciones que los soberanos contraen entre sí constituyen un límite –y de qué tipo– para ellos, ameritaría ingresar en un tema tan complejo como discutido, que no estamos en condiciones de abordar de lleno en estas páginas²⁸¹.

Hobbes afirma que la mutua transferencia de derechos que conlleva todo contrato se produce mediante declaraciones o expresiones –es decir, signos voluntarios y suficientes que se manifiestan por medio de palabras y/o acciones– tanto de quien transfiere o renuncia al derecho como de quien acepta la cosa. Mediante ese procedimiento los hombres constituyen los lazos que los “sujetan y obligan”. Sin embargo, advierte Hobbes, la fuerza de dicho lazo no se encuentra en la propia naturaleza de la obligación creada, ya que “nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano”, sino en “el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura”²⁸². Esta cuestión se ve resuelta entre los hombres con la institución del poder soberano, que permite superar la condición natural de guerra de todos contra todos y elimina las razonables sospechas que impedían la existencia de acuerdo entre individuos y justificaban la nulidad constante de cualquier pacto realizado²⁸³.

²⁸⁰ Ver: Perez Triviño, J. L., *Los límites jurídicos del soberano*, Madrid: Tecnos, 1998.

²⁸¹ La forma en la que Hobbes entiende las relaciones entre Estados es una cuestión frecuentemente abordada por la teoría de las relaciones internacionales. Por supuesto aquí también está presente la discusión sobre qué idea del derecho natural sostiene Hobbes y qué tipo de derecho regula al sistema internacional. Andrés Rosler señala que “Hobbes defiende la existencia de un derecho internacional o derecho de gentes, pero lo asimila al derecho natural”. Rosler, A. “Glosario” en Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010, p. 369. En *Del ciudadano*, Hobbes sostiene que: “La [ley] natural, a su vez, se puede dividir en natural de los hombres, la única que merece llamarse ley natural, y la natural de los Estados, que puede llamarse ley de gentes (*lex Gentium*), pero que generalmente se llama derecho de gentes (*ius Gentium*). Los preceptos de ambas son los mismos: pero dado que los Estados, una vez instituidos, adoptan propiedades personales de los hombres, a la ley que, hablando del deber de cada hombre, llamamos natural, al aplicarla a los Estados enteros, naciones o gentes, se le llama derecho de gentes. Los elementos de la ley y del derecho natural tratados hasta aquí, si se aplican a estados o naciones enteras, se pueden tomar como elementos de las leyes y del derecho de gentes”. Hobbes, T., *El ciudadano*, Madrid: C.S.I.C. y Debate, 1992, pp. 124-125. Fragmento citado en Armitage, D., “Hobbes y los fundamentos del pensamiento internacional moderno” [Traducción de Ramón Ruiz Ruiz] en *Derechos y Libertades*, Número 15, Época II, junio 2006, pp. 17-46 (la versión utilizada en el original es: Hobbes, T., *On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

²⁸² Hobbes, p. 108. El clásico pasaje que resume esta idea es “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno” Hobbes, T., *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, op. cit., p. 137.

²⁸³ En la condición de mera naturaleza “todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores.” *Ibid.*, p. 112.

Pero se torna evidente, ante la ausencia de un poder coercitivo superior, que el problema de la confianza persiste en la relación entre soberanos. Hobbes señala las dificultades que surgen cuando se realiza un pacto en el que las partes no otorgan lo acordado en el momento presente, sino que difieren las prestaciones y, por lo tanto, deben confiar mutuamente en que cumplirán sus obligaciones en el futuro. En efecto, en estos casos “quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera, y otras pasiones de los hombres”, por este motivo, en tales casos el cumplimiento del pacto se torna cuestionable ya que “quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia”²⁸⁴.

A pesar de esto, Hobbes sostiene que habiendo realizado un pacto –y aunque este se haya fundado exclusivamente en el temor– existen razones para respetarlo, a menos que surjan motivos claros que justifiquen reanudar la guerra²⁸⁵. Hobbes afirma que, cuando una de las partes ha cumplido su promesa es conveniente y acorde a la razón para la otra parte, el cumplimiento de lo pactado, incluso en los casos donde –como en las relaciones entre soberanos– no hay un poder coercitivo superior. Es decir, en el estado de guerra y ante la ausencia de un poder común que mantenga a todas las partes a raya “nadie puede contar con que su propia fuerza o destreza le proteja suficientemente contra la destrucción, sin recurrir a alianzas, de las cuales cada uno espera la misma defensa que los demás”²⁸⁶. En esta situación, advierte Hobbes, aquel que “considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que pueda lograr con su propia fuerza”²⁸⁷.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ “Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello. [...] Y si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún nuevo motivo de temor para renovar la guerra”. *Ibid.*, p. 114.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 120.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 120-121.

Vemos entonces que en el pensamiento de Hobbes los contratos entre soberanos son fuente de obligaciones que resulta razonable respetar. Claro está, a menos que el incumplimiento sea necesario para la propia supervivencia, en tanto que cada soberano tiene el mismo derecho de procurar la seguridad de su pueblo que el que posee cualquier hombre respecto a la seguridad de su propio cuerpo.

A la hora de observar lo dicho por Rousseau sobre esta cuestión, debemos comenzar señalando una distinción que establece claramente en las páginas *Del Contrato Social*. En línea con lo dicho por los autores mencionados, Rousseau afirma que la imposibilidad de que el soberano se ate a sí mismo "no significa que este cuerpo no pueda comprometerse con respecto a otro en lo que no contravenga este contrato, pues, con respecto al extranjero, se vuelve un simple ser, un individuo"²⁸⁸.

A partir de estas palabras de Rousseau podemos reflexionar sobre el eventual carácter que tendría tal obligación ¿cuál podría ser su fundamento? ¿sobre qué objeto recaería? ¿qué interés tendría la voluntad general en contraer una obligación de estas características? Pueden señalarse algunos elementos que nos ayuden a delimitar esta cuestión.

En primer lugar, de la proposición que acabamos de citar, complementada por el párrafo subsiguiente, surge que el contenido de la obligación a contraerse nunca podría ser contradictorio con los fundamentos del pacto social, ya que este da razón de ser al propio cuerpo político. Rousseau es determinante al observar que "el soberano, al derivar su existencia tan sólo de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que viole este acto primitivo, como, por ejemplo, enajenar alguna parte de él mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarse: y lo que nada es nada produce"²⁸⁹. Esta imposibilidad no debería representar una sorpresa para nosotros, ya que solo representa una nueva

²⁸⁸ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 57.

²⁸⁹ *Ibid.*

formulación del principio que establece que una voluntad no puede enajenar su propia libertad (ver sección 2.3.1). Así como un individuo no puede dar su consentimiento para ser esclavizado por otro, un soberano no puede legítimamente pactar su sumisión a otro soberano. Vimos que Rousseau considera que los hombres son por naturaleza, seres libres e iguales. Podemos sostener que las convenciones que son el origen y sirven de fundamento a la soberanía, ponen en pie de igualdad a los soberanos y transforman a la libertad en una condición *sine qua non* para la existencia de estos. Un soberano que se somete a otro deja de ser libre, y por supuesto, el sometido deja de ser igual a aquel de quien depende (ver sección 2.3.2).

En segundo lugar, tenemos un punto a analizar relacionado con el contenido o el objeto de la obligación que un soberano podría contraer frente a otro. Habiendo señalado lo anterior, excluimos de esas cuestiones todos aquellos compromisos que violen el contrato social. La voluntad general no puede querer algo que vaya en contra del fin para el cual ha sido instituido el Estado: el bien común²⁹⁰. Por consiguiente, la voluntad general podría comprometerse en dos tipos de cuestiones; aquellas que aporten a dicho fin y aquellas que no lo contradigan pero que tampoco contribuyan a él. No obstante, este último conjunto de compromisos debe ser descartado de nuestro planteo en la medida en que Rousseau señala que las voliciones de la voluntad general deben seguir el principio de utilidad para el cuerpo social. El soberano no puede querer algo que no tenga sentido, o que no tienda a ningún propósito, ya que la voluntad general “tiende siempre a la utilidad pública”²⁹¹. Todo acto de soberanía tiene como característica definitoria su utilidad, lo que implica que “no puede tener más objeto que el bien general”²⁹². El soberano no solo no puede imponer a los ciudadanos obligaciones que sean inútiles para la comunidad, sino que ni siquiera podría desearlo. Rousseau señala que la voluntad general sigue la ley de la razón que, al igual que la ley de la naturaleza, marca que

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 71.

²⁹² *Ibid.*, p. 76.

“nada se hace sin causa”²⁹³. Por consiguiente, las únicas cuestiones sobre las que un soberano podría obligarse frente a otro soberano son aquellas cuyo contenido sirva al fin que fundamenta la existencia del Estado.

Podríamos aventurarnos en suponer cual sería el objeto de estos compromisos. Si el máximo bien de todos, al que debe orientarse el sistema de legislación, se reduce a dos objetos –la libertad y la igualdad– una de las posibles respuestas es considerar que el soberano podría comprometerse frente a otros soberanos respecto de aquello que asegure esos objetos ¿Nos habla aquí Rousseau de algo similar a los compromisos modernos entre Estados que tienen como fin garantizar esos derechos a sus ciudadanos? ¿Es este un punto de partida en Rousseau para pensar el surgimiento de obligaciones entre Estados que representen un límite a eventuales acciones del soberano que afecten la libertad o la igualdad de los individuos? Creemos que difícilmente podría sostenerse esta tesis y que, en el pensamiento de Rousseau, la idea de un soberano obligándose frente a otros hace alusión a un tipo diferente de cuestiones. Esto es así ya que la utilidad de que el soberano se comprometa a respetar derechos fundamentales de sus súbditos desaparece al comprender la propia naturaleza de la voluntad general. La voluntad general es siempre recta²⁹⁴; si “se equivoca”, es porque ella en realidad no era general, sino particular, y no está obedeciendo a los principios del derecho político que instauro el contrato (ver sección 3.1). Rousseau afirma que “el soberano, al no estar formado sino por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno contrario al de ellos”²⁹⁵, de lo que se deriva la superfluidad del establecimiento de garantías para los derechos de los súbditos, ya que “es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros y [...] no puede perjudicar a nadie en particular”²⁹⁶.

Por lo tanto, la obligación que un soberano puede contraer con otras *potencias*²⁹⁷ debe

²⁹³ *Ibid.*, p. 74.

²⁹⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 71.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 58.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Rousseau define con ese término al Estado cuando es comparado con sus semejantes. *Ibid.*, p. 56.

contribuir de alguna forma al bien del cuerpo político, es decir, a la libertad e igualdad de sus ciudadanos, pero sería superfluo –y por lo tanto inútil– que recayera sobre el vínculo de estos con él, pues, como señalamos, esto no tendría razón de ser en la medida en que la voluntad general nunca podría querer algo perjudicial para el todo o para alguno de sus miembros. De forma que solo nos quedaría considerar como posible contenido de estas obligaciones cuestiones referidas, fundamentalmente, al comercio o la guerra²⁹⁸.

Sin embargo, podríamos aventurarnos aquí en otra posibilidad que, aunque claramente no fue formulada por Rousseau, no entraría en contradicción con su teoría e incluso podría funcionar como un reaseguro adicional a aquellos que Rousseau pensó al momento de analizar la problemática relación entre el soberano y el gobierno a lo largo del tiempo²⁹⁹. Esta posibilidad se relaciona con el punto que abordaremos en la sección siguiente, e implica pensar la posibilidad de contratos entre soberanos para asegurarse mutua protección no ya contra un tercero –lo que representaría un caso más de los tradicionales pactos de alianza comentados por innumerables pensadores– sino contra elementos internos que, eventualmente, pretendan usurpar el propio poder soberano. Es decir, el soberano, en un acto que cumpliría con las condiciones que hemos señalado –en tanto no contravendría el contrato original y representaría una clara utilidad para el cuerpo social–, podría

²⁹⁸ En su *Discurso sobre la Economía Política*, Rousseau menciona que entre los Estados la ley de la Naturaleza reemplaza a la voluntad general como criterio de justicia: “aunque la voluntad del estado sea general para sus miembros, no lo es para otros estados ni para sus miembros respectivos; para éstos resulta ser una voluntad particular e individual cuya regla de justicia deriva de la naturaleza, lo cual está también comprendido en el principio antes expuesto, ya que en ese caso la gran ciudad del mundo pasa a ser el cuerpo político cuya ley de naturaleza es siempre la voluntad general, y cuyos estados y mejor particulares son sólo miembros individuales.” Rousseau, J.J., *Discurso sobre la Economía Política, op. cit.*, p. 10. Queda pendiente en este trabajo las consideraciones sobre el eventual caso en que un soberano incumpla las obligaciones contraídas frente a otros o, en su actividad como potencia, se aparte del criterio de justicia natural. Respecto a este tema, más allá de las ideas expuestas en el *Contrato Social* es necesario señalar el escepticismo de Rousseau en materia de acuerdos o tratados entre potencias. En sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, con un descarnado pragmatismo, aconseja: “[a]unque no tengo en ninguna consideración la seguridad externa procurada por los tratados, esta circunstancia única os constreñirá quizás a serviros todo lo posible de este apoyo, aunque sólo fuera para conocer la disposición presente de los que tratarán con vosotros. Pero exceptuando este caso, y quizás en otro tiempo algunos tratados comerciales, no fatigaos demasiado en vanas negociaciones, no os arruinéis con embajadores y ministros en otras cortes, y no tengáis para nada en cuenta las alianzas y los tratados. Todo esto no sirve de nada frente a las potencias cristianas; éstas no conocen más vínculos que el de su interés: cuando digan de cumplir sus compromisos, los cumplirán; cuando digan de romperlos, los romperán: más valdría, pues, no establecerlos.” Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid: Tecnos, 1988, p. 152.

²⁹⁹ Ver *Del contrato social*, capítulos X y XI del Libro Tercero.

pactar con otro soberano en aquellos términos que garanticen su propia seguridad frente a los intentos de su gobierno de reemplazar o impedir la expresión de la voluntad general: podemos imaginar una situación de estas características cuando el gobierno obstaculiza o niega la posibilidad de reunión de las asambleas regulares que deben estar establecidas por ley.

De las palabras de Rousseau se infiere que estas asambleas no pueden ser eliminadas ni siquiera por el propio soberano, constituyendo un límite esencial que analizaremos a continuación.

3.3. La exigencia de asambleas fijas y periódicas.

En esa sección, abordaremos otro elemento que constituye un límite al derecho del soberano para hacer, modificar y deshacer las leyes. Un elemento que representa una garantía para la propia voluntad general: la obligatoriedad de que ella se pronuncie regularmente sobre una serie de cuestiones.

Rousseau considera que no basta con que el pueblo se haya reunido una vez para establecer su constitución y gobierno, sino que es necesario que este sea convocado en dos tipos de ocasiones. Por un lado, la voluntad general debe ser convocada ante aquellas situaciones extraordinarias en las que el gobierno no podría actuar con seguridad, por desconocer cuál sería el curso de acción que iría en línea con la voluntad general.

Pero además de esos casos imprevistos, Rousseau sostiene que el Estado debe contar con asambleas fijas y periódicas convocadas por la ley, cuya característica principal es no poder ser abolidas ni prorrogadas³⁰⁰. No quedan dudas de que esta imposibilidad recae sobre el gobierno, que no tiene ninguna autoridad para impedir la realización o dilatar la reunión de la asamblea soberana, pero debemos considerar que alcanza también a la propia acción del soberano. Es decir, la voluntad general, al pronunciarse en el marco de dichas asambleas, no podría decidir para el futuro dejar de reunirse según el plazo establecido por el contrato original.

³⁰⁰ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 145.

En este sentido, podemos ver que el planteo de Rousseau se asemeja al que posteriormente elaborará Thomas Jefferson al proponer la necesidad de una revisión periódica de las leyes y la Constitución. Jefferson, en sintonía con las ideas de Rousseau, no cree que baste con que los hombres estén habilitados a cambiar o anular sus leyes, sino que considera necesario que, a periodos fijos, cada generación tenga la posibilidad de revisar por completo, y por lo tanto de dar su consentimiento, al marco constitucional que organiza al cuerpo político³⁰¹.

Rousseau menciona que estas asambleas fijas y periódicas “sólo tienen por objeto el mantenimiento del tratado social” y en ellas se debe tratar dos proposiciones que “nunca se pueden suprimir y que deben pasar separadamente por los sufragios”: si el soberano quiere conservar la forma actual de gobierno y si quiere sostener en su administración a quienes hasta el momento han estado encargados de ella.³⁰² Sin embargo, podemos observar que de aquello que se decida sobre estas dos proposiciones no debería depender, en una primera instancia al menos, el “mantenimiento del tratado social”. Por lo que es factible considerar que la función central de la existencia de estas asambleas fijas es asegurar que el pueblo, de forma periódica, presta su consentimiento al contrato que sirve de fundamento a la comunidad. Esto es así, ya que de las ideas expuestas por Rousseau no se descarta la posibilidad (que a primera vista resulta difícilmente realizable) de admitir que todos los ciudadanos decidan legítimamente romper el pacto³⁰³.

Pero si nada impide considerar la posibilidad de que los ciudadanos voluntariamente decidan romper el contrato social, tal situación parece imposible a la luz de la sacralidad con la que Rousseau busca envolver al pacto y a la legislación. Por este motivo, en esta última sección consideraremos aquellas instituciones del Estado legítimo que deben funcionar como un reaseguro para la viabilidad del proyecto roussoniano.

³⁰¹ Jefferson, T., *op. cit.*, p. 566. Como se verá, el constitucionalismo liberal rechazó esta solución. Ver *infra*, nota 333.

³⁰² Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 158.

³⁰³ *Ibid.*

3.4. *El reaseguro institucional.*

Como adelantamos, en esta última sección nos enfocaremos en otro de los puntos del pensamiento de Rousseau donde podemos observar límites a la acción de la voluntad general. Nos referimos a tres instituciones mediante las cuales Rousseau pone el foco no en las acciones, sino en la voluntad de los hombres, teniendo como preocupación principal la formación de ciudadanos virtuosos³⁰⁴ y la estabilidad de las leyes. Ellas son: la educación pública, la censura y la religión civil.

Debemos comenzar aclarando que, a diferencia de los elementos mencionados anteriormente, estas cuestiones no representan un límite en sentido estricto, sino más bien una especie de obstáculo. Instituciones que Rousseau incorpora al contrato por varios motivos pero que, directa o indirectamente, desincentivan el cambio permanente de la legislación.

Sabemos que Rousseau considera que no hay nada que impida al soberano deshacer lo existente. El conjunto de las leyes y el contrato social mismo, no tienen un carácter inmutable para la voluntad general. Nada la obliga; no hay ley que no pueda revocar³⁰⁵. Sin embargo, aunque nada podría impedir al soberano cambiar continuamente las leyes si así lo decidiera, Rousseau rechaza de plano tal escenario y en sus páginas describe diferentes instituciones que juegan un rol fundamental a la hora de fijar la ley en los corazones de los ciudadanos³⁰⁶.

Aquí debemos mencionar que la obra de Rousseau está atravesada por continuas referencias al rol central que cumplen las costumbres de un pueblo para el buen funcionamiento de cualquier sistema de legislación. Según aconseja, la mejor forma de cumplir los designios de la voluntad

³⁰⁴ Esto es, formar individuos cuya voluntad particular se halle en conformidad con la voluntad general (Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía Política*, op. cit., pp. 19-20), o, como señala Waksman, individuos que sean capaces de extender el amor de sí hacia otros, logrando “la coincidencia no azarosa del interés particular y el general” Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, op. cit., p. 297.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 57//p. 158.

³⁰⁶ Fijar la ley en el corazón de los ciudadanos es la tarea primordial a la que apuntan las instituciones descriptas por Rousseau, ya que “[n]unca existirá una Constitución tan buena y sólida como aquella en la que la ley reine sobre el corazón de los ciudadanos. Mientras la fuerza legislativa no llegue hasta allí las leyes serán siempre incumplidas” Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., pp. 55-56.

general es orientar hacia ella a todas las voluntades particulares, es decir, extender la virtud entre los ciudadanos³⁰⁷. Si se quiere mantener el gobierno nada puede suplantar a las costumbres que, arraigadas en el espíritu de los ciudadanos, logran hacerlos obrar según la ley del deber³⁰⁸. La costumbre “sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad por la fuerza del hábito”³⁰⁹.

Para Rousseau, el lugar que ocupan las costumbres es central. Ellas no solo condicionan las posibilidades y el éxito de la tarea del legislador³¹⁰ sino que además, una vez establecida la república, “conservan en el pueblo el espíritu de su institución”³¹¹ y se convierten en el elemento “del cual depende el éxito de todos los demás”³¹². Es por esto que Rousseau aconseja que para diseñar un sistema de legislación sólido y duradero se debe de tener en cuenta tanto la situación del país como el carácter de sus habitantes, procurando “asignar a cada pueblo un sistema particular de institución que sea el mejor, quizás no en sí mismo, sino para el Estado al que está destinado”³¹³.

Más allá de que representan un factor esencial y determinante en la tarea de constitución del Estado, Rousseau no deja de considerar que las costumbres, los hábitos y las opiniones se vuelven efecto de la legislación³¹⁴. Por este motivo, las instituciones nacionales cumplirán un rol

³⁰⁷ Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía Política*, op. cit., p. 19.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁰⁹ Rousseau, J.J., *El contrato social*. Discursos, op. cit., p. 102.

³¹⁰ Rousseau dedica el capítulo VIII del Libro II a describir las características que debería poseer un pueblo apto para la legislación. Entre ellas, señala que este no debe tener “ni costumbres ni supersticiones muy arraigadas”. En dicho sentido, sostiene, “[I]o que vuelve difícil la tarea de la legislación no es tanto lo que es necesario establecer, si no lo que hay que destruir”. *Ibid.*, p. 97.

³¹¹ La conservación de dicho espíritu una vez instituido el Estado se convierte en un punto crucial, en la medida en que sobre esa dificultad debió operar el legislador, ya que como considera Rousseau: [p]ara que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería necesario que el efecto pudiera devenir la causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiera a la institución misma; y que los hombres fuesen antes de las leyes, lo que debe llegar a ser gracias a ellas”. *Ibid.*, p. 87.

³¹² Por este motivo, Rousseau señala que las costumbres son el “elemento del que el gran legislador se ocupa en secreto, mientras parece limitarse a reglamentos particulares que no son sino el encofrado de las bóvedas donde las costumbres, más lentas en nacer, forman finalmente la sólida clave”. *Ibid.*, p. 102.

³¹³ *Ibid.*, p. 99. Según Rousseau, las leyes no deben sino asegurar, acompañar, *rectificar* a las relaciones naturales. *Ibid.*, p. 100. Desde su interpretación, Strauss señala que “la ley es precedida por la costumbre” y que esta última representa un equivalente a la acción del primer legislador. Para Strauss la costumbre socializa las voluntades de los hombres con independencia de la generalización que se produce durante el acto de legislación, y constituye “una raíz de la sociedad civil más profunda que el cálculo y que el auto-interés” Strauss, L., *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 318.

³¹⁴ “Aunque la ley no regule las costumbres, la legislación las hacen hacer” Rousseau, J.J., *El contrato social*. Discursos, op. cit., p. 193.

fundamental en su propuesta teórica, en tanto que ellas “conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, le hacen ser él y no otro, le inspiran ese ardiente amor a la patria anclado sobre hábitos imposibles de desarraigar”³¹⁵.

Es en este sentido que en el Estado legítimo “la educación pública según reglas dictadas por el gobierno y los magistrados nombrados por el soberano” constituye para Rousseau “el asunto más importante del Estado”³¹⁶. Es mediante la educación que las nuevas generaciones son educadas con base en el principio de la igualdad, se les infunden las leyes y las máximas de la voluntad general y se los forma “para que las respeten por encima de todo”³¹⁷. La importancia de las instituciones educativas es tal que Rousseau afirma que “la esperanza de la República, y la gloria y la suerte de la nación dependen de tales instituciones”³¹⁸. El objetivo de la educación pública es inculcar el amor a la patria, por medio del cual se alcanza el amor a las leyes, o, en otros términos, orientar las pasiones de forma tal que pueda construirse ese “yo común” que es la patria a la que se pertenece³¹⁹.

La función que cumple la educación en la generación de hábitos u opiniones, y en definitiva, de costumbres, es acompañada por otra institución que la asiste: la censura. Sin perjuicio de que mediante la educación se logren extender las máximas de la voluntad general y se haga respetar la ley, Rousseau parece ser consciente de que las leyes se vuelven impotentes si su espíritu se aparta demasiado de la opinión imperante en la sociedad. Por eso advierte que “[p]rohibir las cosas que no deben hacerse será un expediente inepto y vano si no se comienza por hacerlas odiosas y despreciables: la reprobación de la ley sólo resulta eficaz cuando viene en apoyo de la del juicio.

³¹⁵ Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., p. 61.

³¹⁶ DEP p. 31.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., p. 72. En otro pasaje señala a los polacos: “[e]s la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad. Al abrir los ojos, un niño debe la patria, y hasta la muerte no debe ver otra cosa. Todo auténtico republicano ha mamado con la leche de su madre el amor a su patria, es decir: de las leyes y de la libertad. Este amor constituye su entera existencia; no ve más que la patria, no vive más que para ella. Apenas está solo no es nada; apenas deja de tener a su patria, ya no es: y si no está muerto está peor”. *Ibid.*, pp. 68-69.

³¹⁹ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, op. cit., p. 301.

Quien pretenda dar instituciones a un pueblo debe dominar las opiniones, y gobernar mediante ellas las pasiones de los hombres”³²⁰.

De la misma forma que la voluntad general se declara mediante leyes, “la declaración del juicio público se hace por la censura”³²¹. Resulta fundamental evitar que las opiniones se corrompan ya que la vanidad, principal móvil que hace actuar a los hombres, “es fruto de la opinión; de ella nace y se alimenta”³²². Así, quien influye en la opinión del pueblo influye en sus acciones, dado que este persigue aquellas cosas a las que les atribuye valor³²³.

Rousseau sostiene que las opiniones determinan los placeres de los hombres y que, por lo tanto, si se las corrige, “sus costumbres se depurarán por sí mismas”³²⁴. No obstante, esta frase puede dar lugar a confusión si se pierde de vista que, para Rousseau, lo único que puede dar lugar al nacimiento de buenos hábitos y costumbres es la legislación. Debe tenerse bien en cuenta lo que hace notar Waksman, al indicar que la censura cumple solo un rol conservador, negativo, en la medida en que únicamente se ocupa de mantener las costumbre evitando que las opiniones se corrompan³²⁵. En el mismo capítulo donde describe la función de esta institución, Rousseau previene sobre que “el juicio de los censores no hará lo que la fuerza de las leyes no haya hecho”, de modo tal que “la censura puede ser útil para conservar las costumbres nunca para corregirlas”³²⁶.

Finalmente, debemos considerar a la religión civil como el elemento que cumple un rol central para dificultar el cambio constante de las leyes, facilitando la sedimentación de la legislación y el surgimiento de costumbres que favorezcan seguir las máximas de la voluntad

³²⁰ Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., p. 68.

³²¹ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., pp. 192-193.

³²² En el párrafo siguiente Rousseau aclara que “vanidad” no es el término que corresponde usar en el caso de un pueblo virtuoso, sino orgullo. Dice “[l]a opinión que atribuye un gran valor a los objetos frívolos genera la vanidad; pero la que se lo atribuye a objetos grandes y bellos por sí mismos produce el orgullo. Se puede por tanto hacer a un pueblo orgulloso o vano según la elección de los objetos sobre los que vea dirigidos sus juicios” Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, op. cit., p. 47.

³²³ Afirma Rousseau que “mostrarle [al pueblo] lo que debe apreciar es indicarle lo que debe hacer” *Ibid.*

³²⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, op. cit., p. 193.

³²⁵ Waksman, V., *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, op. cit., p. 299.

³²⁶ Rousseau, J.J., *Ibid.*

general³²⁷. Entre los dogmas positivos con que Rousseau define a la religión civil, el único que se vincula directamente con el Estado –y que en efecto es el que distingue a la religión civil de la religión natural– es el que establece “la santidad del contrato social y de las leyes”³²⁸. Por medio de este dogma, como sostiene Waterlot en su agudo análisis de la noción de religión en el pensamiento de Rousseau, la idea de religión civil “da al contrato, y sobre todo a las leyes de la ciudad, el refuerzo emotivo que ellos precisan, pues el acto de vincularlos con Dios sacraliza las leyes”³²⁹.

Más allá de reconocer al soberano la potestad inalienable de modificar toda ley cuando así lo desee, el dogma de la religión civil, que cubre con un manto de divinidad al contrato y a las leyes, parece resguardarlas de cualquier tendencia a modificaciones continuas. Rousseau señala que “cuanto más multipliquéis las leyes tanto más las haréis despreciables”³³⁰ y aconseja que se debe “soportar cualquier cosa antes que desgastar el mecanismo de las leyes, pues una vez deteriorado el Estado está irremisiblemente perdido”³³¹. Por este motivo, aunque reconoce la imposibilidad de que el cuerpo político se de leyes que luego no pueda abrogar, considera conveniente la exigencia de las mismas formalidades que fueron necesarias para su sanción. En sus recomendaciones a los polacos, señala que “va contra la naturaleza del cuerpo político darse leyes que luego no pueda revocar, pero

³²⁷ Cabe anticipar que la función que cumple la religión civil claramente no se agota en lo que se mencionará en los siguientes párrafos. La cuestión de la religiosidad ocupa un lugar fundamental tanto en las obras de Rousseau como en las de varios de sus intérpretes. Como muestra de esto valen aquellas líneas que Rousseau escribe en el *Manuscrito de Ginebra*, donde ya se encuentra la primera redacción del capítulo que dedicará a la religión civil en *Del Contrato Social* (aunque no figura bajo dicho título): “En cuanto los hombres viven en sociedad, es necesario una religión que los sostenga. Ningún pueblo ha subsistido ni subsistirá sin religión y si no se le diera una, por sí mismo se la inventaría o sería destruido en poco tiempo. En todo Estado que puede exigir de sus miembros el sacrificio de su vida, aquel que no cree en una vida futura es necesariamente un cobarde o un loco” Rousseau, J.J., *Manuscrito de Ginebra*, *op. cit.*, p. 598.

³²⁸ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 206. Para una comparación de los dogmas de la religión civil con los que aparecen en la profesión de fe del vicario ver: Waterlot, G., *Rousseau. Religión y política*, Buenos Aires: FCE, 2008, pp. 110-111.

³²⁹ Waterlot, G., *Rousseau. Religión y política*, *op. cit.*, p. 141. Waterlot, no obstante, pone de relieve la diferencia entre el particularismo de las religiones políticas o del ciudadano (por ejemplo, el judaísmo) con la religión civil (que combina esta última con componentes de la religión natural o del hombre, cuyo Dios no es particular sino universal). Según Waterlot “[l]a religión civil es necesariamente productora de un patriotismo templado. Fortalece las leyes al referirlas a Dios, pero este Dios universal les añade menos fuerza que el Dios pagano de la Antigüedad, le da menos vigor”. *Ibid.*, p. 142.

³³⁰ Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía Política*, *op. cit.*, p. 43.

³³¹ Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, *op. cit.*, p. 112.

no va contra la naturaleza ni contra la razón que no pueda revocarlas más que con la solemnidad puesta en práctica al establecerlas. En esto consiste la cadena toda que puede darse para el futuro”³³².

Rousseau expresa abiertamente su preferencia por un régimen donde el pueblo sea muy reservado en dar su consentimiento al cambio de la legislación, y enseña que es la antigüedad de las leyes lo que las vuelve “santas y venerables” y que la ciudadanía “pronto desprecia aquellas que ve cambiar todos los días”³³³. Rousseau se pregunta a sí mismo el por qué la antigüedad de las leyes despierta este respeto entre los hombres. Su respuesta se enfoca sobre esa misma perdurabilidad, ya que “tan sólo la excelencia de las voluntades antiguas las ha podido conservar tanto tiempo: si el soberano no las hubiera tenido constantemente por saludables, la hubiera revocado mil veces. He aquí por qué, lejos de debilitarse, las leyes adquieren sin cesar una fuerza nueva en todo Estado bien constituido; el prejuicio en favor de la antigüedad las vuelve cada día más venerables”³³⁴.

De esta forma, la religión civil no solo representa un elemento que promueve cohesión social sino que al inspirar un sacro respeto a las leyes del Estado legítimo promueve la estabilidad, desincentiva los cambios y prolonga la vida del cuerpo político, transformándose en un límite ya no tanto a lo que el soberano está habilitado a querer sino a lo que efectivamente podrá llegar a desear.

³³² *Ibid.*, p. 104.

³³³ Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit.*, p. 52. Las reflexiones en torno a los inconvenientes que originan el cambio frecuente de las leyes será el eje de algunos intercambios entre Jefferson y James Madison. Frente a la propuesta jeffersoniana de revisión periódica de las normas constitucionales, Madison expone sus temores a las consecuencias perniciosas que el cambio frecuente podría tener para la paz social. Para los argumentos de Madison al respecto ver artículos N° 49 y 50 de *El Federalista* [Hamilton, A., Madison, J., y Jay, J., *El Federalista*, *op. cit.*, pp. 218-227] y carta de Madison a Jefferson del 4 de febrero de 1790 [Madison, J., “Letter to Jefferson, February 4, 1790”, en Gaillard Hunt, T. (ed.), *The Writings of James Madison, comprising his Public Papers and his Private Correspondence*, New York: G.P. Putnam’s Sons, Vol. 5 (1787-1790), 1900, pp. 437-441]. No obstante, es necesario señalar que, más allá de considerar necesaria la revisión de las leyes por cada generación, Jefferson no pregonaba en contra de la estabilidad de las leyes, al contrario. En la postdata de la carta enviada a Madison el 20 de diciembre de 1787, manifiesta “[l]a inestabilidad de nuestras leyes es ciertamente un mal inmenso. Creo que convendría establecer en nuestras constituciones un plazo imprescindible de doce meses entre la impresión de un proyecto de ley y su aprobación” Jefferson, T., *op. cit.*, p. 384.

Para una resumida exposición de estos argumentos ver: Aguilar, E., “Acerca de la democracia contemporánea: División de poderes, régimen representativo y compromiso constitucional”, *op. cit.*

³³⁴ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos*, *op. cit.*, p. 143

4. Conclusión

En este trabajo hemos analizado la cuestión de los límites al poder soberano en el pensamiento de Rousseau, criticando la lectura de su obra desde las posiciones democráticas radicales y exponiendo su afinidad teórica con los valores y principios defendidos por posturas constitucionalistas. Hemos buscado demostrar que admitir la existencia de límites sustanciales a la acción de la voluntad general, y comprender su naturaleza, se vuelve un factor central para poder interpretar el pensamiento político del ginebrino en su mejor luz.

Las posturas democráticas encuentran en Rousseau una fuente inagotable de energía argumentativa. Pocos pensadores han desarrollado argumentos tan potentes para defender el principio de soberanía popular. Desde fines del siglo XVIII, la vitalidad y versatilidad de la noción de voluntad general demostró inmediatamente su potencial teórico y la transformó en una herramienta fundamental para la lucha política. La teoría de Rousseau fue utilizada, con frecuencia de forma estereotipada, por quienes denunciaron la existencia de ataduras legales sobre aquello que la mayoría del pueblo deseaba para sí mismo en cada momento histórico. Frente a los argumentos del bando democrático, algunos autores que advertían la necesidad de admitir controles o límites sobre el principio de soberanía popular con el fin de resguardar la libertad de los individuos colocaron a Rousseau en su lista de adversarios, llegando incluso a ver en sus obras el fundamento de gobiernos totalitarios.

Es así como, en la primera parte de este trabajo nos enfocamos en la forma en la que Rousseau define a la voluntad general y cuáles son los argumentos centrales por los que su teoría ha sido enarbolada por los quienes rechazan la posibilidad de que soberano se vea de algún modo limitado. Con el surgimiento de la soberanía popular –y del discurso político moderno que progresivamente pone al pueblo en el lugar del rey³³⁵– el viejo principio que sostenía la imposibilidad de atarse a uno mismo se transformó en la fortaleza principal de la democracia radical.

³³⁵ Sobre esta transformación, analizada desde una perspectiva innovadora, ver Morgan, E. S., *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Vimos que la contundencia con que Rousseau rubrica la opinión de que una voluntad no puede obligarse ella misma y que, por lo tanto, no existe ni puede existir ley fundamental que sea obligatoria para el pueblo, fue considerada para algunos autores como prueba suficiente de la irreconciliable distancia entre su pensamiento y las ideas del constitucionalismo liberal. No es casualidad que muchos de quienes consideran la doctrina de Rousseau como el germen de la tiranía popular, o el fundamento ideológico de régimen políticos totalitarios, parten a su vez del presupuesto de la incompatibilidad última entre los principios del liberalismo y la democracia, y ven en el ginebrino al gran adalid de esta última.

No obstante, finalizamos esa primera parte criticando dichas interpretaciones y examinando la manera en que el principio que impide a la voluntad general obligarse a sí misma puede ser entendido como un límite democrático que, en lugar de dejar indefensos a los individuos frente al poder soberano, busca asegurar la libertad y la igualdad de todas las generaciones que integran en cuerpo político.

Sin embargo, estas consideraciones no dejan de mostrar a un soberano que no puede atarse a ningún tipo de límite, por lo que no responde a las objeciones de quienes reclaman mejores garantías para los individuos. En este sentido, a lo largo de estas páginas hemos señalado una serie de elementos que nos permiten complejizar y matizar la popular relación establecida entre el pensamiento de Rousseau y la idea de un poder casi omnipotente de la voluntad popular. A partir del análisis de sus principales escritos políticos hemos encontrado y sistematizado aquellos elementos de la teoría política rousseauiana que operan como obstáculo para la acción del soberano.

En efecto, en la segunda parte del trabajo expusimos la esencia de estas limitaciones y los modos en que operan. Hemos señalado que, lejos de representar límites endebles, algunos de estos elementos se vuelven infranqueables al no estar referidos a cuestiones procedimentales sino a la

propia naturaleza del cuerpo político. Vimos que, en el plano conceptual, la principal garantía del sistema nacido del contrato social está dada por la propia esencia de la voluntad general. A partir de las nociones de reciprocidad, interés y generalidad, señalamos que la forma en que la voluntad general se integra, y el tipo de asuntos sobre los que puede pronunciarse, condiciona la existencia misma de la ley y asegura que esta solo pueda estar fundada en la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos. Expusimos que en la propuesta de Rousseau es inconcebible que la voluntad general se pronuncie sobre asuntos particulares. Observamos que este límite es a tal punto constitutivo de la acción del soberano que, al posarse la decisión sobre un objeto particular, lo que hubiese sido la sanción de una ley se vuelve solo un simple acto de gobierno³³⁶.

En segundo lugar, nos detuvimos en otro tipo de límite a la acción del soberano fundado en los eventuales compromisos con terceros. De esta manera, analizamos que el reconocimiento del cuerpo político como un ser moral, inserto en un contexto donde existen otros soberanos con voluntades independientes de la suya, permite a Rousseau considerar los casos en los que la voluntad general se obliga frente a otras potencias. No obstante, señalamos que el contenido de esos eventuales compromisos no está enfocado sobre el vínculo entre el soberano y sus súbditos. Describimos por qué esto último no tendría razón de ser, en tanto que el soberano está exento de dar garantías por los derechos de sus súbditos, ya que jamás podría querer algo contrario al interés de estos. En este punto, dejamos abierta la discusión sobre la viabilidad de contratos entre soberanos que tengan como fin resguardarse mutuamente ante aquel peligro sobre el que Rousseau nos advertía en su obra: los intentos de usurpación por parte de los gobiernos³³⁷.

Teniendo como horizonte estas amenazas de usurpación es que Rousseau reflexiona sobre las posibles formas de evitarlas. Y en este punto cobra vital importancia la exigencia de asambleas fijas y periódicas. Definimos la necesaria existencia de estas asambleas en el marco de la sociedad

³³⁶ Ver como ejemplo la descripción que Rousseau realiza del proceso de institución del gobierno. *Ibid.*, p. 154-156.

³³⁷ Ver *Del contrato social*, capítulo XVIII del Libro Tercero.

nacida del contrato social, como otro de los límites a la acción del poder soberano que, al mismo tiempo, opera en su propia salvaguarda. En esta línea sostuvimos que, para Rousseau, la realización de asambleas regulares representa una condición de la cual depende el mantenimiento del contrato social. Este elemento no parece ser constitutivo del cuerpo político y se asemeja más a un principio operativo, al estilo de los inscriptos en muchas de las constituciones actuales³³⁸. Sin embargo, vimos que al ser consideradas por Rousseau como inderogables e impostergables, se transforman en un límite al poder que tiene el soberano de modificar o eliminar toda ley. Ya que el mismo contrato que sirve de fundamento a la voluntad general le asegura a esta su expresión periódica, no es posible que dicha voluntad pueda querer eliminar esas instancias. Cabe apuntar que este límite al soberano representado por las asambleas fijas y periódicas, en lugar de ser entendido como un impedimento a la voluntad general, como una instancia negativa, puede ser visto en su función capacitadora, y, por lo tanto, como una instancia que fortalece el propio ejercicio de la soberanía³³⁹.

Finalmente, analizamos diferentes instituciones que cumplen un rol fundamental para lograr que las leyes sean no solo respetadas sino también amadas. Mediante la educación pública y la censura se procura que la legislación llegue a los corazones y oriente las pasiones de los ciudadanos, transformándose en incubadora de las costumbres que desplazarán la fuerza de la autoridad por la fuerza del hábito³⁴⁰. Rousseau nos dice que, aunque la ley no regula las costumbres, las hace nacer³⁴¹. En ese proceso, el dogma central de la religión civil –la santidad del contrato social y de las leyes³⁴²– es un poderoso elemento del que Rousseau se vale para dotar de mayor estabilidad a las leyes. Observamos que la preocupación de Rousseau a propósito del respeto a la

³³⁸ Sin embargo, respecto a esa misma operatividad, Rousseau deja entrever en sus obras un argumento que vuelve problemática esta cuestión: el hecho impracticable de reunir a un gran pueblo y lo innecesario de esto *cuando* el gobierno es bienintencionado [Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía Política, op.cit.*, pp. 17-18 (la cursiva es nuestra)]. La desconfianza en torno a ese *cuando*, y las dificultades que pueden surgir para determinarlo, es un punto interesante de análisis pero que excede los márgenes de este trabajo.

³³⁹ Sobre la función capacitadora de los arreglos constitucionales puede verse: Elster, J., *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad, op. cit.*; Ely, J. H., *Democracia y desconfianza: una teoría del control constitucional*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

³⁴⁰ Rousseau, J.J., *El contrato social. Discursos, op. cit.*, p. 102.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 193.

³⁴² *Ibid.*, p. 206.

legislación y la antigüedad de las leyes vuelve repetidamente en sus reflexiones. De esta forma, sostuvimos que aunque la teoría rousseauiana advierte que no existen leyes fundamentales que el pueblo no sea capaz de modificar, no impide el promover que los ciudadanos, de hecho, opinen o deseen lo contrario.

La tarea realizada a lo largo de este trabajo pretendió demostrar que el pensamiento de Rousseau puede dialogar con el constitucionalismo de forma mucho más amable que lo que suele sostenerse.

El constitucionalismo considera necesaria la existencia de límites a la voluntad soberana, estableciendo determinadas condiciones al ejercicio de la soberanía popular. Estos límites no son meros obstáculos, sino que cumplen una función trascendental en el resguardo de valores que se consideran fundamentales. Del pensamiento de Rousseau, la libertad y la igualdad surgen nítidamente como los valores que dan sentido a la existencia misma del cuerpo político surgido del contrato social.

El entramado conceptual de Rousseau busca conciliar la libertad con la autoridad. Otorga un enorme poder a la voluntad general al mismo tiempo que pretende impedir la arbitrariedad de las decisiones soberanas y asegurar igual consideración a cada ciudadano. Semejante aspiración teórica fue impugnada como contradictoria por sus críticos, quienes no podían dejar de ver una irresoluble tensión entre las potestades de la voluntad general rousseauiana y los derechos individuales. Esta misma tensión se reproduce al interior de la oposición entre democracia y constitucionalismo, específicamente, en la oposición entre los principios de autogobierno colectivo y de autonomía individual³⁴³. No obstante, lo desarrollado en este trabajo nos permite concebir a la teoría política rousseauiana como una integración entre ambos principios, que vuelve posible su máxima realización de manera simultánea.

En este sentido, consideramos que resultan injustificadas las críticas a la teoría de Rousseau

³⁴³ Ver Gargarella, R., *op. cit.*

que descuidan la pregunta central que el ginebrino buscó responder con su obra: cómo volver legítima la obligación política. Gran parte de las objeciones que se esgrimen frente a las ideas expuestas por Rousseau no tienen en cuenta que las acciones del soberano caracterizado en *Del contrato social* necesariamente son legítimas, al fundarse en los principios del derecho político señalados como válidos. Esos principios constituyen verdaderos límites a lo que la voluntad general puede ser. Es decir, límites que trascienden el derecho positivo y operan en el plano ético-político.

“El derecho político está aún por nacer, y es de presumir que no nacerá jamás” sostuvo Rousseau, al distinguir esta ciencia del estudio del derecho positivo. Su proyecto de escribir las *Instituciones Políticas* no llegaría a ser realizado, pero su teoría representa una clara muestra del valor de dicha materia a la hora de analizar el funcionamiento de los gobiernos. Desde sus páginas nos advierte que “es necesario conocer lo que debe ser para juzgar acertadamente lo que es”³⁴⁴. Rousseau nos mueve a entender a la teoría política no como la mera comprensión de lo real sino como la búsqueda de la comunidad política que vuelva efectivos los principios que se sostienen como válidos. Frente al carácter siempre imperfecto de nuestras instituciones, y su distancia de lo que deberían ser, este tipo de reflexión impulsa a las sociedades a la modificación del orden establecido, por lo que, necesariamente, hace que la teoría política sea “teóricamente práctica”³⁴⁵.

5. Bibliografía

De J.J. Rousseau

Rousseau, J.J., *Cartas escritas desde la montaña*, Buenos Aires: Prometeo libros: 2008.

—, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

—, *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid: Tecnos, 2001.

—, *El contrato social. Discursos*, Buenos Aires: Losada, 2008.

³⁴⁴ Rousseau, J.J., *Emilio, o De la educación*, op. cit., p. 624.

³⁴⁵ Strauss, L., *Derecho natural e historia*, op. cit., p. 344.

- , *Emilio, o De la educación*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- , “El contrato social. O ensayo sobre la forma de la República”, en *Deus Mortalis*, no3, 2004, pp. 549-608.
- , *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid: Tecnos, 1988.
- Pensadores previos, influencias y debates contemporáneos a JJ. Rousseau
- Bodin, J., *Los Seis Libros de la República*, Madrid: Tecnos, 2010.
- Burke, E., “Reflexiones sobre la Revolución Francesa”, en Burke, E., *Textos Políticos*, México: FCE, 1996, pp. 39-259.
- Diderot, D., “Derecho natural (moral)” en D. Diderot y J. D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo v [Discussion – Esquinancie], 1755. Traducido en *Deus Mortalis*, no3, 2004, pp. 609-613.
- Hamilton, A., Madison, J., y Jay, J., *El Federalista*, México: FCE, 2001.
- Hobbes, T., *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Jefferson, T., *Escritos Políticos*, Madrid: Tecnos, 2018, p. 566.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- , ¿Que es la Ilustración?, en Kant, I., *Filosofía de la Historia*, México: FCE, 2006, pp. 25-39.
- Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Losada, 2004.
- Madison, J., “Letter to Jefferson, February 4, 1790”, en Gaillard Hunt, T. (ed.), *The Writings of James Madison, comprising his Public Papers and his Private Correspondence*, New York: G.P. Putnam's Sons, Vol. 5 (1787-1790), 1900, pp. 437-441.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires: Losada, 2007.
- Paine, T., *El sentido común y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 1990.

—, *Los derechos del hombre*, Buenos Aires: Aguilar, 1989.

Voltaire, *Páginas amenas de un filósofo*, Buenos Aires: Elevación, 1948.

Sobre J.J. Rousseau

AA. VV., *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

Aguilar, E., “El ciudadano en tiempos de la Ilustración. Rousseau y el paradigma de la política basada en la virtud”. En Cartes Montory, A. y Díaz Polanco, P. (coord.), *Ciudadanía. Temas y debates*, Santiago de Chile: Centro de Editores Bicentenario, 2015.

Berlín, I., *La traición de la Libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Bloom, A., “Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)”. En Strauss, L., Cropsey, J., *Historia de la filosofía política*, Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 529-548.

Caram, M. C., *Qué hombres para qué estados: Rousseau y la constitución del orden político legítimo*, Buenos Aires: Prometeo, 2017.

Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

Cassirer, E., Rousseau, Kant, Goethe. *Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Deleuze, G., *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio*, Buenos Aires: Cactus, 2016.

De Beer, S. R., *Rousseau*, Barcelona: Salvat Editores, 1985.

Dotti, J.E., *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.

Funes, E., “Estudio preliminar: El discurso sobre la Economía Política de Rousseau o Protocolos para una Economía de la Subjetividad Igualitaria”, en Rousseau, J.J., *Discurso sobre Economía*

Política, Buenos Aires: Quadrata Editorial, 2003, pp. 9-29.

Hermosa Andújar, A., “Estudio preliminar: El proyecto y las consideraciones: Evolución e involución en el pensamiento político de Rousseau”, en Rousseau, J.J., *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 9-45.

Mondolfo, R., *Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967.

Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Madrid: Paidós, 2009, pp. 245-312.

Sabine, J. H., *Historia de la teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983.

Strauss, L., *Derecho natural e historia*, Buenos Aires: Prometeo, 2013, pp. 285-322.

Talmon, J. L., *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México DF: Aguilar, 1956.

Todorov, T., *Frágil felicidad: un ensayo sobre Rousseau*, Barcelona: Editorial Gedisa, 2008.

Waksman, V., “Del hombre de la naturaleza al hombre del hombre: artificio y progreso de la desigualdad” (Estudio preliminar), en Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

—, *El laberinto de la libertad: política, educación y filosofía en la obra de Rousseau*, Buenos Aires: FCE, 2016.

—, “El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de El contrato social”, en *Deus Mortalis*, no3, 2004, pp. 519-547.

Waterlot, G., *Rousseau. Religión y política*, Buenos Aires: FCE, 2008.

Wolin, S. S., *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974, p. 395-403.

General

- Aguilar, E., “Acerca de la democracia contemporánea: División de poderes, régimen representativo y compromiso constitucional”, en *Laissez-Faire*, No. 52-53, Marzo-Sept 2020, pp. 33-41.
- , “En plena crisis, Hobbes nos respira en la espalda”, *La Nación*, Suplemento Ideas, 22-08-2020.
- , “Enseñar teoría política: ¿qué criterio adoptar en la elección de los autores? Una nota de trabajo”, en *Analecta Política*, 8 (14), 2018, pp. 119-129.
- Armitage, D., “Hobbes y los fundamentos del pensamiento internacional moderno” [Traducción de Ramón Ruiz Ruiz] en *Derechos y Libertades*, Número 15, Época II, junio 2006, pp. 17-46.
- Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Bejár, H., *El corazón de la república: avatares de la virtud política*, Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.
- Bobbio, N., “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol 28, no 110, 1982, pp. 157-198.
- , *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Elster, J., *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- , *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, Mexico: FCE, 2014.
- Elster, J., Slagstad, R. (comp), *Constitucionalismo y democracia*, Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Ely, J. H., *Democracia y desconfianza: una teoría del control constitucional*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007
- Gargarella, R., “Constitucionalismo versus Democracia”, en Gargarella, R.,(comp.), *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Tomo 1, Buenos Aires: AbeledoPerrot, 2010, pp. 23-43.
- Perez Triviño, J. L., *Los límites jurídicos del soberano*, Madrid: Tecnos, 1998.

Przeworski, A., *Qué esperar de la democracia: límites y posibilidades del autogobierno*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

Rawls, J. *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 129.

Rosler, A. “Glosario” en Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires: Hydra, 2010.

—, “Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles”, en *Deus Mortalis*, no1, 2002, pp. 27-54.

—, “Hobbes y la autonomía de lo político”, en *Doispontos*, vol.6, n.3, 2009, p.11-33.

Russell, B., *Historia de la filosofía occidental*, Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1947.