

RLF^P

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIII • N° 7 • 2025 • Buenos Aires • Argentina

**EL POPULISMO DE DERECHA Y LA TRADICIÓN LIBERAL:
UNA LECTURA LIBERTARIA DE ROUSSEAU
Y UN CONTRASTE CON RAWLS**

Santiago Gallichio

EL POPULISMO DE DERECHA Y LA TRADICIÓN LIBERAL: UNA LECTURA LIBERTARIA DE ROUSSEAU Y UN CONTRASTE CON RAWLS

SANTIAGO GALLICHIO

Centro de Investigaciones Filosóficas (Argentina)
Instituto de Gobernanza Empresarial y Pública (Argentina)
santiago.gallichio@gmail.com

RESUMEN

El resurgimiento de posiciones políticas de derecha, muchas de las cuales ya son gobierno en varios países occidentales, produjo un giro en las discusiones políticas contemporáneas. El escenario en el que quedaron situadas estas discusiones se basa en el supuesto de que existe una forma moralmente correcta de liberalismo político que es aquella que resultó políticamente predominante desde la postguerra. Frente a esta forma considerada correcta, que quedó representada por el estado de bienestar y su atención a la satisfacción de derechos sociales y económicos, aquellas otras posiciones ideológicas que hoy las desafían son interpretadas como desvíos viciados, cuando no retrógrados, y han recibido el despectivo mote de “populismos”, lo que las expulsa fuera del ámbito liberal. El presente artículo busca hacer una crítica a esta concepción hegemónica de liberalismo político, mostrando que los principales reclamos de los denominados “populismos” formaron parte de la agenda más tradicional del liberalismo clásico y que, por tanto, su descalificación impide un debate adecuado del problema de fondo.

Para mostrarlo, primero expondremos las diferencias entre dos actitudes diferentes pero innegablemente clásicas dentro de la tradición liberal. Cada una de ellas será interpretada por su contribución a la discusión política, sea de posiciones “libertarias” o “socialdemócratas”. En primer lugar, haremos una lectura detallada de la obra central de Jean-Jacques Rousseau en la que su pensamiento aparecerá claramente en apoyo de posiciones libertarias, en contra de las

interpretaciones académicas más habituales. Por el carácter polémico de esta interpretación, le daremos un tratamiento que será el más detallado del artículo. Como contraposición a este libertarismo rousseauiano, tomaré la filosofía de John Rawls como representante de la concepción que apoya posiciones socialdemócratas.

Los dos puntos argumentativos de estos autores en los que centraré mi análisis serán: el de sus posiciones precontractuales y el del método que propone cada autor para llegar al acuerdo que constituye el contrato social. La consecuencia central que acarrearán estas diferencias metodológicas es el mayor o menor alcance de “lo político” como campo social, esto es, el grado de independencia del individuo en cada caso y el consecuente grado de injerencia del Estado. En la conclusión, extraeré algunas consecuencias de lo tratado para el análisis de la discusión política contemporánea en Occidente entre populistas y liberales clásicos.

Palabras clave: Rousseau – libertarismo – voluntad general – justicia distributiva – populismo.

ABSTRACT

The resurgence of right-wing political positions, many of which are already in government in several Western countries, produced a shift in contemporary political discussions. The scenario in which these discussions were situated is based on the assumption that there is a morally correct form of political liberalism, which is the one that has been politically predominant since the post-war period. In contrast to this form considered correct, which was represented by the welfare state and its attention to the satisfaction of social and economic rights, those other ideological positions that today challenge them are interpreted as flawed deviations, if not retrograde, and have received the derogatory nickname of “populism”, which expels them from the liberal sphere. This article seeks to criticize this hegemonic conception of political liberalism, showing that the main demands of the so-called “populisms” were part of the most traditional agenda of classical liberalism and that, therefore, their disqualification prevents an adequate debate of the underlying problem.

To show this, we will first expose the differences between two different but undeniably classical attitudes within the liberal tradition. Each of them will be interpreted for their contribution

to the political discussion, whether of “libertarian” or “social democratic” positions. First, we will make a detailed reading of Jean-Jacques Rousseau’s central work in which his thought will clearly appear in support of libertarian positions, contrary to the most common academic interpretations. Due to the controversial nature of this interpretation, we will give it a treatment that will be the most detailed in the article. As a counterpoint to this Rousseauian libertarianism, I will take the philosophy of John Rawls as the representative of the conception that supports social democratic positions.

The two argumentative points of these authors on which I will focus my analysis will be: that of their pre-contractual positions and that of the method proposed by each author to reach the agreement that constitutes the social contract. The central consequence of these methodological differences is the greater or lesser scope of “the political” as a social field, that is, the degree of independence of the individual in each case and the consequent degree of interference by the State. In the conclusion, I will draw some consequences from what has been discussed for the analysis of contemporary political discussion in the West between populists and classical liberals.

Keywords: Rousseau – libertarianism – general will – distributive justice – populism.

1. Introducción

El núcleo argumental del presente artículo consiste en una lectura estrictamente liberal del pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau, basada en una interpretación del concepto de voluntad general como elemento definitorio (en el sentido de delimitador) del fenómeno político, por contraposición a otros fenómenos sociales, culturales o económicos que, en nuestra interpretación, deben quedar fuera del alcance de lo político para Rousseau. Esta lectura está claramente en oposición a las lecturas totalitarias de su concepto de voluntad general, entendida como voluntad del Pueblo, un actor colectivo superior a los actores individuales. Pero también lo está

respecto de las lecturas liberales que, no siendo colectivistas, incorporan conceptos de justicia distributiva o social como parte del *corpus* básico del liberalismo político. En este sentido, podríamos decir que nuestra lectura es una lectura liberal-estricta o liberal-libertaria del pensamiento de Rousseau. En contraste con esta interpretación, utilizaremos la filosofía de John Rawls como un claro ejemplo de liberalismo, si no directamente colectivista, al menos con alto contenido social y legitimación de la justicia distributiva. Buscaremos señalar los aspectos principales de estas dos corrientes clásicas, de las cuales el liberalismo político se ha nutrido. En particular, nos detendremos en una diferencia metodológica que está en la base de estas dos miradas y que puede analizarse sintéticamente en el contraste entre las situaciones estratégicas del pacto: la situación contractual elemental rousseauiana y la posición original rawlsiana.

El responsable de haber abierto esforzadamente este camino a través de la maleza de las interpretaciones colectivistas de Rousseau fue Joshua Cohen en su completo estudio del autor (Cohen 2011). Si bien tengo una discrepancia importante con su lectura, por la que considero que no termina de independizarse de esa tradición, como trataré en detalle en la segunda parte cuando aborde el concepto de “bien común” y critique el lugar central que le da este intérprete en la filosofía de Rousseau, resalto una coincidencia que es la más relevante, a saber, el considerarlo un estricto individualista metodológico. Esta lectura fue bastante contraria a la que predomina en la academia y, como el propio Cohen relata, resulta difícil abstraerse de esa mirada tan establecida. Las más prestigiosas de estas visiones tan asentadas son las de Allan Bloom o las de personalidades destacadas como Ernst Cassirer o Émile Durkheim. Para tener una idea de este tipo de mirada, basta con leer apenas una sola frase del propio Bloom: “Solo un hombre cuya voluntad privada quiera solo el bien común no experimentará tensión entre su individualidad y la sociedad, la libertad y el deber” (Bloom 1997, 157 en: Cohen 2011, 35). El

ciudadano en el que pensaba Rousseau, para esta visión, es un ideal moral y cívico, con ojos solo para lo público y sin desvíos privados, que busca habitar una *pólis* virtuosa que lo cobije y lo determine hasta convertirlo en uno con ella, alienándolo plenamente.

Este Rousseau, que de tan soñador sería colectivista, que aparece a veces como un inspirador *avant la lettre* del actual populismo de izquierda, surge de interpretaciones nacidas seguramente al calor de la exaltación que produjo el ginebrino y que lo llevaron a alcanzar la calidad de héroe nacional de la gran Revolución hecha por Robespierre y los jacobinos, la que culminó en su entierro multitudinario en el Panteón de París en 1794. Este “Rousseau jacobino” es más bien producto de interpretar su obra como un “discurso” revolucionario antes que como una teoría de filosofía política, como bien señala Emilio Bernini (Bernini 2012, 422). Sin embargo, esta lectura de Rousseau ha sido la más aceptada y opaca las grandes observaciones que siguen dando luz aun hoy al debate democrático, si son rescatadas y explicadas en toda su profundidad, como hace Cohen con pocas compañías.

Una de las expresiones que más dio pie a la lectura totalitaria es la aparente exigencia rousseauniana de que se verifique una “alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a la comunidad toda” (Rousseau 1972, 76 [CS, I, 6]) como condición para entrar en el contrato social. Es tan potente esta frase que puede comprenderse que haya dado pie a este tipo de lecturas. Lo analizaremos muy en profundidad más adelante, pero está claro que, si se comienza la interpretación de Rousseau por esta noción, difícilmente se logre dar con una visión individualista como la que sostiene Cohen o la que nosotros sostendremos aquí. Cohen, en cambio, parte su análisis por otra frase, la que expresa lo que, en su interpretación, es el “problema fundamental” que Rousseau dice querer resolver: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, frente a toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, al asociarse a todos,

no se obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como estaba antes'. Tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución. [...] Si ese pacto social fuera violado, en cambio, cada uno vuelve a tener sus primeros derechos y retoma su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual él había renunciado a la anterior" (Rousseau 1972, 75-76 [CS, I, 6]). Para mostrar en toda su magnitud la dificultad de interpretar a Rousseau y generar la mayor de las confusiones, basta solo con señalar que, en el texto de Rousseau, la primera frase va *exactamente a continuación* de la segunda. Tal la profundidad de Rousseau y la dificultad de interpretarlo correctamente, sin apresuramientos ni frases fuera de contexto.

En esta disputa centraremos el presente artículo, porque consideramos que una lectura de Rousseau como la que predomina, a nuestro juicio, desviada, dio lugar a que se instalara una versión dominante de liberalismo político que, ante la actual confrontación de sectores más individualistas y libertarios, optó por la extrema posición de reputarlos como directamente ajenos a toda tradición liberal. Para nosotros, en cambio, son tan propiamente liberales como el mismísimo Rousseau, por lo que aclarar esta cuestión va mucho más allá de una apelación a su autoridad filosófica: consiste en recuperar un debate político serio que, actualmente, consideramos descarriado por las descalificaciones de estas posturas como "populistas".

El presente artículo se compone de cuatro partes con motivaciones diferentes. La primera parte es una versión sintética, esquemática y ordenada de lo que considero el argumento básico de la fundamentación que da Rousseau del fenómeno político legítimo: la república. Tiene como propósito ordenar la discusión posterior sobre bases explícitas, a la vez que aventar supuestos que suelen estar muy arraigados y entorpecen la discusión (nadie quiere dejar a Rousseau en la vereda de enfrente, claro está). Contiene un análisis detallado de uno de los aspectos principales de esa línea argumentativa, el método

deliberativo, que es el aspecto que me interesa resaltar para contribuir al propósito del artículo.

La segunda parte analiza dos contraargumentos centrales que se pueden ofrecer frente a esta lectura de Rousseau y que ya hemos mencionado. El primero se centra en su noción de “alienación” de los individuos en la voluntad general, lo que ha permitido una frecuente, rápida pero errónea conclusión a favor de su postura colectivista. El segundo sostiene la supuesta centralidad de su noción de “bien común”, la que daría pie a justificar la legitimidad de ciertos forzamientos de los intereses de algunos individuos en pos de ese bien común. Considero también errada esta posición, la que es sostenida incluso por un individualista metodológico como el propio Cohen.

La tercera parte del artículo busca dar unos pocos elementos centrales de la línea argumentativa de Rawls, ya que usaremos su filosofía simplemente como el mejor representante del liberalismo políticamente predominante desde la posguerra y para contrastar con la lectura de Rousseau, por lo que será expuesta en mucho menor detalle y solo a los fines útiles a ese contraste, siendo lo central del artículo nuestra lectura de la filosofía del ginebrino. La cuarta parte se concentra en precisar las cuestiones metodológicas que diferencian la estrategia argumentativa básica de uno y otro filósofos respecto de la manera en que se toman decisiones políticas legítimas en una república y de la consideración de cada uno de ellos respecto de la legitimidad de la justicia distributiva.

Por último, en la conclusión se analiza un debate que se tornó central en la disputa política occidental de nuestros días, en torno de los llamados populismos de derecha, que considero deben ser debatidos con la profundidad que merece un tema filosófico tradicional del liberalismo político, sin menospreciarlo como si solo fueran meras metodologías de dominación política.

2. Rousseau, el individualista

El objeto de la primera parte del presente artículo es presentar una interpretación de la teoría política de Rousseau como conjunto, señalando los conceptos principales y la función que cumplen en el novedoso sistema de interpretación que el filósofo propone. Nuestro análisis en esta primera parte se limita a las dos obras principales del filósofo en esta materia, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Rousseau 1965 [SD 1755]) o *Segundo discurso* y el *Contrato social* (Rousseau 1972 [CS 1762]), con alguna referencia puntual a otros textos, como las *Cartas escritas desde la montaña* (Rousseau 2012 [CM 1764]), en particular, la carta *Sexta*. Entre ambos tratados centrales hay ciertos cambios de posición que interpretamos, en parte, por el proceso evolutivo del pensamiento del autor, que está preparando su obra principal mientras ensaya con la primera, y, en parte, por la finalidad de cada una de ellas, que es claramente divergente.

Entendemos que el *Segundo discurso*, siendo una obra pensada para ganar un concurso, debió ceñirse a la temática tal cual ésta fue formulada por la Academia de Dijon y que este objetivo debe tenerse presente en el análisis de su discurso a la hora de interpretarlo. El *Contrato social*, en cambio, es un tratado en sí mismo, unos “Principios de derecho político,” como el propio autor subtitula, escrito por el autor sin ataduras y en el estilo que más le interesa, por lo que asumiremos que el objeto del texto coincide con la interpretación que debemos hacer de él. Y las referencias tomadas de las *Cartas escritas desde la montaña* son un texto contemporáneo y expresamente auto-explicativo de la intención que lo había guiado en el CS. De todos modos, estas asunciones no resultan críticas para la lectura central, que se basará principalmente en el CS.

La política minimalista: sólo el mínimo común interés de todos y cada uno de los individuos

Para Rousseau, las formaciones políticas o “cuerpos políticos” no son formaciones naturales ni están en la naturaleza del hombre: son decisiones intencionales de los hombres, por lo que también pueden no darse. En este punto, Rousseau produce un gran giro respecto de todos los teóricos políticos anteriores, y no solo de los inmediatamente anteriores a él, que también utilizaron la estrategia de confrontar un estado de naturaleza con el estado civil, sino incluso de los antiguos y medievales. En el caso de Hobbes, el más conspicuo y cercano, el estado de naturaleza es asimilado a la guerra civil, algo que para un británico el s. XVII era una realidad vivamente presente. Pero en Rousseau, en cambio, este estado original no es descrito como un estado caótico sino como un estado en el que los individuos han preferido no pactar para mantenerse como tales, al arbitrio y resguardo de sus propias fuerzas individuales, corriendo riesgos y disfrutando de libertades naturales, como los animales. Si deciden pactar y formar un cuerpo político, decisión intencional e instrumental, como en Hobbes, también lo hacen por conveniencia, pero no por espanto sino por superación, aunque ello traiga aparejadas un sinfín de debilidades de la vida civilizada que Rousseau critica con nostalgia romántica. Lo que para Hobbes es una disyuntiva entre comunidad política caótica o civilizada, para Rousseau es otra disyuntiva: entre vida natural individual o vida política. Y esta última, puede ser más o menos legítima o despótica: el mal de la política es el despotismo, para Rousseau, no el caos, que no es político. Acontece el mal cuando, habiendo abandonado la vida natural para organizar una mejor vida en común, terminamos por caer presas del despotismo. Es decir, en Rousseau hay esquemáticamente tres instancias posibles: no política (naturaleza), política legítima (república) o política corrupta (despotismo). En Hobbes, solo dos: caos u orden político (al precio que sea).

Este punto es tan relevante para su concepción de lo político que es el tema central del *Segundo Discurso*. Aprovecha la pregunta de la Academia de Dijon para exponer su tesis acerca de que el cuerpo político es un cuerpo vivo, sometido a su propia corrupción y muerte. En el caso del cuerpo político, el germen de esa corrupción, propia de todo ser vivo, está en las desigualdades civiles que son generadas por las desigualdades políticas. Estas son necesarias para que el cuerpo pueda contar con una autoridad ejecutiva que garantice el cumplimiento de las leyes, pero inevitablemente generan desigualdades civiles en consecuencia, y ello es una fuente de corrupción: tal es la ley de la vida política; al que no le gusta, deberá preferir la vida del buen salvaje.

No trata en esta obra, en cambio, la esencia del contrato social. Cuando se las ve con él, apela expresamente al concepto vigente en su época, lo que, en su caso, significa el *pactum subiectionis*. No introduce aquí su original *pactum societatis*, consistente en la creación de una voluntad general. Sin embargo, hace referencia a ella, como reunión de todas las voluntades (con las limitaciones propias que imponen las relaciones sociales) en una sola, que es lo que da origen a las Leyes.

En este sentido, el análisis del contrato en el SD no puede reputarse contradictorio con el que realiza en el CS, que es donde lo tematiza decididamente. En el primer caso lo trata, como decíamos, de manera convencional. “Sin entrar hoy en las investigaciones que todavía se deben hacer sobre la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me limito en lo sucesivo a seguir la opinión común de considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que se elige; contrato por el cual las dos partes se obligan a la observación de las leyes que allí mismo son estipuladas y que forman los lazos de su unión” (Rousseau 1965, p.118 [SD, II]).

Claramente esta concepción de la relación entre pueblo y autoridad y este planteo del problema de la legitimidad es el que Rousseau criticará frontalmente en el CS. Allí dirá que no

hay tal contrato, ya que pueblo y gobierno no son partes contratantes, sino que el pueblo es mandante y el gobierno, mandatario en esa relación. En el SD el tema es otro, como dijimos, introducir el concepto del cuerpo político como ser vivo sujeto a nacimiento, corrupción y muerte y no, como se asumía hasta entonces, como hecho natural inevitable del que solo restaba explicar sus formas rectas o corruptas. Este es el propósito último del SD, argumento que utiliza para tratar el problema planteado en el concurso, a saber, por qué hay desigualdades entre los hombres, podríamos agregar, “cuando no las hay entre los animales (naturales), por ejemplo”. Y su argumento de la desigualdad civil como subproducto de las desigualdades políticas que genera la propia creación del cuerpo político se basa en el hecho mismo de la corruptibilidad de este, que genera desigualdades donde no debería haberlas. Estas desigualdades, por ende, no son naturales, como se podría opinar, sino derivadas de lo político. Y lo son porque lo político no es natural sino creación humana, no divina.

Es muy relevante esta intuición rousseauiana, tal vez, la más relevante de todas. Hay que velar permanentemente por la salud del cuerpo político, así como velamos por la del cuerpo natural. No hay sistemas que funcionen solos, sin ciudadanos vigilantes. Y sí hay espacio para la crítica en base a criterios de legitimidad como los que desarrolla en el CS.

El nuevo método de Rousseau

Una primera consecuencia de esta novedosa visión de lo político es que, si se quiere comprender qué son los cuerpos políticos, no se deben analizar los casos históricos reales dando su existencia por sentada, como se hace con los fenómenos naturales, los que se clasifican taxonómicamente. Porque, al hacerlo así, se parte de la autoridad política como si fuera un fenómeno natural y necesario y, entonces, las investigaciones filosóficas se terminan enfocando en buscar cuál es el

fundamento que justifica la obediencia de los súbditos a la autoridad, es decir, tratan el problema de cómo legitimar la autoridad política. Lo hizo Aristóteles, con su tradicional clasificación tripartita en monarquía, aristocracia y democracia, y lo hizo también Hobbes, al buscar el fundamento estratégico del *pactum subiectionis*, el que encontró en la protección de la propiedad y la integridad física de cada individuo pactante.

El método de Rousseau, en cambio, es totalmente novedoso y original: indaga cuál es el fundamento de la creación del cuerpo político, buscando el “sentido intencional” que debieron haber tenido los pactantes o, dicho en sentido dworkiniano, el “propósito” que mejor explica esta práctica social intencional que es la política.¹ Una vez definido este propósito, indagará qué implicancias tiene semejante fundamento: en el alcance de lo político, primero, y en su legitimidad de ejercicio, después. “Pero, ¿cuál es el fundamento de esta obligación [que ata a todos los miembros de un Estado]? Aquí es donde los autores se dividen. Según algunos, está en la fuerza; según otros, en la autoridad paternal; según otros, en la voluntad de Dios... [Y]o he puesto como fundamento del cuerpo político la convención entre sus miembros... Independientemente de la verdad de este principio, éste supera a todos los demás por la solidez del fundamento que establece; pues, ¿qué fundamento más seguro puede tener la obligación entre los hombres que el libre compromiso de aquel que se obliga [a sí mismo]? Podemos contrariar cualquier otro principio, pero nunca podremos contrariar éste... Todavía más: es un compromiso de una especie particular también porque liga a los contratantes entre sí sin sujetarlos a ninguna otra persona, en tanto que, al

1. Ronald Dworkin en *Law's Empire* (Dworkin 1986) sostiene que las prácticas sociales, como las obras de arte, para poder ser interpretadas requieren que el intérprete explicita cuál es el sentido o propósito que mejor da cuenta de ellas.

darles solo su voluntad como regla, los deja tan libres como lo eran antes” (Rousseau 2012, 78 [CM VI]).

En este sentido, el del método utilizado para esta cuestión política, el enfoque de Rousseau debe ser más bien asimilado al que pocos años más tarde desarrollaría Immanuel Kant: un método de tipo fenomenológico (análisis directo del fenómeno por sí mismo) con perspectiva trascendental (búsqueda del fundamento y del sentido esencial y, a partir de ellos, deducción de las características de todo el fenómeno). Esta novedad también es sumamente original en Rousseau y no ha tenido mucha suerte histórica entre sus intérpretes, aunque puede darnos una buena pista de la admiración que el gran filósofo alemán sintió por el ginebrino.

El fundamento y sentido de lo político, para Rousseau, es el descubrimiento, por parte de los propios individuos, de la presencia de un interés común entre todos ellos, más allá de las diferencias individuales de intereses particulares que cada uno tiene. Pero, como decíamos, esto puede suceder o no, los individuos pueden darse cuenta de que tienen intereses comunes o no darse cuenta, o puede no haber espíritu común y, entonces, el fenómeno político no se producirá. Esta es una alternativa posible para el pensamiento de Rousseau, por ello es el único filósofo político que ha considerado útil detenerse detalladamente en la vida alternativa a la política, esto es, la vida del “buen salvaje”: la reputa una elección de vida realmente posible.

Ahora bien, *si se descubre* este espíritu común, el elemento definitorio serán los intereses particulares: son los que generan conflictos de convivencia, cuando divergen entre sí, o bien posibilitan la creación del cuerpo político, cuando coinciden los individuos en un interés común a todos, cuando, parafraseando la expresión matemática, existe un “mínimo común” interés. Por esta concepción de lo político, interpreto que Rousseau considera que el cuerpo político no debe operar sobre las diferencias, sino solo sobre lo común a todos, absteniéndose de lo demás. Si no hay nada en común, aclara expresamente,

no habrá creación del cuerpo político y punto. Por lo tanto, no puede haber política legítima que actúe sobre la parte divergente de los intereses, porque ello contradiría el fundamento mismo de lo político, el que motiva el abandono de la vida natural libre y la entrada en el cuerpo político. El *datum* a analizar, para Rousseau, no es el cuerpo político, sino la voluntad de los hombres libres, que pueden decidir intencionalmente asociarse para formar un cuerpo político y constituirlo efectivamente, o bien no asociarse en absoluto. Analizando fenomenológicamente esa voluntad como *datum* surgirá el principio de legitimación de lo político.

El interés común, que es un conjunto de intereses de alcance necesariamente mínimo, porque debe ser común a todos y cada uno, es el contenido de lo que define como su principal concepto político y fundamento de toda su obra: la “voluntad general”. Hay voluntad general si todos queremos algo en común; si no, no hay voluntad general. Cuando la hay, esa voluntad es solo el querer ese mínimo común interés. Y esta voluntad es la que alimenta el cuerpo político creado: es *su* propia voluntad. Pero entonces, porque la voluntad es el principio de fundamentación, también delimita el campo de la política, de la actividad común a todos: solo es político aquello sobre lo que la voluntad común acuerda; sobre lo que no hay acuerdo, no hay (no debe haber) política, está fuera del cuerpo político y queda al arbitrio de los intereses individuales (naturales) y de la acción individual. “Es únicamente sobre este interés común que la sociedad debe ser gobernada” (Rousseau 1972, 91 [CS, II, 1]). “¿Y qué es una ley? Es una declaración pública y solemne de la voluntad general sobre un objeto de interés común. Yo digo: sobre un objeto de interés común, porque la ley perdería su fuerza y cesaría de ser legítima si el objeto no importara a todos” (Rousseau 2012, 78 [CM VI]).

Creemos que este punto de nuestra interpretación es el que más confronta con las interpretaciones tradicionales y vigentes de Rousseau. Pero, como se ve claramente en estos dos párrafos del propio Rousseau, el segundo, explícitamente expli-

cativo del primero, lo determinante no es la ley, que no es más que una mera expresión (“pública y solemne”) de la voluntad, sino el objeto sobre el que se puede aplicar legítimamente, que recorta el universo de lo político de antemano solo a lo que nos importa a todos, lo que es de nuestro interés *común*. Si somos gobernados en base a algo que no nos interesa, somos gobernados ilegítimamente. En este sentido, nunca podría un estado obligarme, ni siquiera en nombre del Pueblo, a cumplir una ley que versara sobre un objeto que a mí no me importase, que no quise dejar al arbitrio del estado, sino que me reservo para mí. El mandato legal debe partir de mi previo interés propio sobre esa cosa para que yo pueda sentirme obligado por él. Es por este motivo, el de la definición del **alcance** del Estado, que Rousseau se diferencia de los demás filósofos y no quiere empezar por el Estado como un *datum*. Porque al hacerlo así, no queda bajo discusión soberana hasta dónde queremos que avance el Estado y dónde no queremos que meta sus narices. Solo queda discutir qué hará el Estado en cada caso, queramos o no que haga algo sobre esa materia.

Definido el alcance de lo político entonces como aquellos temas en los que todos, de común acuerdo, queremos legislar y obedecer (tal la doble condición del sujeto político en la república, legislador y sujeto a la ley), el cuerpo político asume la forma de “república”: todo cuerpo político (Estado) gobernado por leyes.

Solo cuando hay un interés común, hay cosa pública, es decir, política. De lo contrario, hay solo intereses privados. Y cuando el interés común gobierna, hay república. Si se gobierna sobre intereses que no son comunes a todos, no hay república, no hay gobierno legítimo. Esta es la concepción central de su teoría y está basada en términos teóricos muy bien definidos: interés común – cosa pública – estado – voluntad general – ley – república – autoridad legítima – libertad (civil). Por el contrario: solo intereses privados – estado de naturaleza – capacidades naturales – no libertad (civil) – no política – libertad natural.

Y es república, es decir, estado político legítimo, todo estado regido por leyes “más allá de la forma de administración que tenga” (Rousseau 1972, 106 [CS, II, 6]). No le interesa la forma de administración porque no parte del estado como *datum* para su análisis. Para Rousseau, puede haber una monarquía republicana o una democracia republicana. La forma de administración (del gobierno) no es esencial al fenómeno político, no lo define, como querían los teóricos antiguos o los iusnaturalistas y contractualistas contemporáneos, que partían del estado tal como éste era, para ir a buscar en su estructura la justificación de su autoridad. Para Rousseau, en cambio, este es un tema de administración, no de política. Es la forma de administrar un ser vivo, en este caso, un cuerpo político, y tiene sus consecuencias pragmáticas sobre el devenir de ese cuerpo: lo puede corromper más o menos rápidamente. Podemos sacar muchas lecciones de estas cuestiones administrativas para mantener una sana república, pero no hacen a la esencia del fenómeno, sino a la vida del caso particular e histórico que tengamos bajo consideración. Esta afirmación choca de lleno con nuestras intuiciones actuales, que siguen siendo las tradicionales, en este sentido, pre-rousseauianas, pues ven en el poder ejecutivo de gobierno el fenómeno central de lo político.

Para Rousseau, en cambio, como lo que oficia de criterio de legitimidad del sistema político vigente es la presencia y vigor de una voluntad general y como se trata de un cuerpo sujeto a corrupción permanente y a una muerte final, como todo ser vivo, este criterio de legitimidad es también un criterio de enjuiciamiento: señala el deber ser de lo político. Todo estado real e histórico está siempre más o menos lejos del ideal legítimo, nunca lo es. Si se extiende mucho el espacio que media entre el estado político vigente y la voluntad general de ese pueblo, la legitimidad se pierde y la obligación de sujeción de los ciudadanos desaparece. Si éstos siguen obedeciendo será por temor al poder, por costumbre o por otro motivo, pero no por obligación, porque ya no hay más obligación si la autoridad

perdió legitimidad. Como se ve, es el primer teórico que propone un criterio de legitimidad de ejercicio, no de origen. Todos los anteriores buscaban la legitimidad en el origen y aun hoy priorizamos este concepto tradicional de legitimidad sobre el concepto rousseauiano, por razones pragmáticas obvias: es más objetivo y, por ende, menos polémico. Pero claramente, la legitimidad de ejercicio es la más relevante.

Hablar por uno mismo y no por los demás

En el último libro del CS, Rousseau tiene otro aporte sumamente original, poco rescatado por la tradición: las características del proceso deliberativo y de la conformación de una voluntad general por medio de votaciones. Aquí se maneja en el delicado espacio pragmático que media entre la debida obediencia a la ley vigente y la legítima rebeldía a la ley ilegítima o no representativa del interés común (mero decreto arbitrario). Claramente, el criterio de legitimidad en Rousseau es abstracto, trascendental, como ya vimos, por lo que no podría formar parte del sistema legal positivo. En la concepción de Rousseau no hay sitio para un procedimiento legislativo capaz de determinar cuándo una ley excede la necesaria representación mayoritaria y se adentra en el terreno del despotismo; en su sistema político no hay tal institución, porque la política para él está siempre a mitad de camino entre la legitimidad y el abuso de poder. Es una cuestión de matices y reacciones políticas, con una cláusula de cierre implícita: el derecho de rebeldía e insubordinación, el que está claramente legitimado, aunque no institucionalizado. Este aspecto es uno de los más polémicos de su propuesta. Ninguna de las muchas constituciones de finales del s XXVIII y comienzos del s XIX que se sancionaron sin dejar de mencionar su, para entonces, emblemático nombre, lo instauró positivamente.

Para acercarse a la definición de las situaciones legítimas, Rousseau tiene una muy interesante disquisición acerca de la

deliberación. Hubiera sido muy valioso que llegara más lejos en este sentido o, para ser más justos, que hubiera sido más seguido en esta dirección por sus intérpretes de lo que hasta ahora lo fue. Pero claramente se adelantó en mucho a su época, ya que este tema recién cobró significación en la segunda mitad del s XX. De todos modos, lo que escribió da una clara idea de sus pensamientos. Y lo que no trascendió fue más por falta de interés de sus intérpretes que por falta de desarrollo en su propia obra. Otros puntos con igual o incluso menor desarrollo, como las pocas menciones a la alienación de los individuos en la comunidad, por ejemplo, fueron explotados por sus seguidores al extremo y quedaron muchas veces unidos a su propia fama, sesgadamente.

Desde el inicio, aclara que solo el pacto social exige unanimidad, porque nadie puede ser obligado a pactar en contra de su voluntad y despojado de su libertad natural. Por eso, solo el interés común a todos integra la voluntad general, que es entonces la voluntad de todos *y también de cada uno*. Como veíamos anteriormente, el consentimiento libre es el único fundamento sólido del Contrato. Si se lo obligara a pactar, un individuo no quedará obligado sino que su vínculo será el de la dominación por la fuerza, pero no habrá derecho alguno que lo sujete. Para aquellos que no están en la situación original del pacto, que somos la gran mayoría de los mortales, nuestra mera aceptación de residencia en una república será considerada un acuerdo tácito, de parte de cada uno de nosotros, con el pacto allí vigente. Obviamente, esto supone una residencia libre y renunciable y, nuevamente, si la residencia es forzada, como lo es en algunos países, la situación vuelve a ser ilegítima y no habrá derecho del estado sobre las personas sino dominación por la fuerza.

Para los demás casos en los que se expresa una decisión común, aquí Rousseau piensa en las leyes positivas, hay “una especie de contrato” que establece que lo que decide la mayoría obliga a todos los demás. Es decir, hay dos tipos de deliberaciones en la mente de Rousseau: la fundante del estado, que

requiere unanimidad, y aquella por la cual se toman decisiones políticas cotidianas. La primera parece estar limitada solo a establecer el alcance del estado, dejando establecido qué forma parte y qué no del interés común, sobre qué puede haber políticas y qué queda librado al ámbito privado. Las segundas, en cambio, que son las propias de la realidad política, buscan establecer qué tipo de políticas públicas específicas se toman en cada ocasión *para cumplir con los temas incluidos en el interés común* y no para otra cosa. Por ejemplo: el contrato establece que la seguridad pública es tema político y las leyes que se vayan dictando dirán, para cada situación en particular de la vida de ese cuerpo político, qué es seguridad pública, quién la ejerce, cómo se la financia, hasta dónde llega el poder del estado en esta materia delegada en él por los ciudadanos, etc. En estos casos, la unanimidad no es razonable y se recae en una decisión de segundo mejor: la regla de la mayoría. Pero esto supone una unanimidad anterior por la que se limitó el interés común, que es aquel sobre el cual la mayoría va a decidir. Esta no puede, en cambio, decidir sobre un interés que la minoría no sometió a la voluntad general.

En cuanto a la deliberación mayoritaria, Rousseau realiza un correlato interesante con el nivel privado de decisión, es decir, con el fuero íntimo, pues piensa en el cuerpo político, cuando toma decisiones, como si fuera un individuo unívoco. Por eso, dice que aquellos que no votaron con la mayoría y están obligados a cumplir la ley resultante, al cumplirla no deben considerarse violentados ni sentir que no hacen lo que quieren hacer ni que pierden consecuentemente su libertad, sino que deben considerar que lo que hicieron al emitir su voto fue intentar interpretar cuál era la voluntad general, pero fallaron el intento, porque estaban confundidos en su presunción. Es decir, en el proceso de votación orientado a adoptar cualquier decisión política común, a nivel de fuero íntimo de cada votante individual, se debe dar un proceso por el cual cada individuo debería plantearse, en su opinión, cómo quería el conjunto de ciudadanos atender este interés común en

particular, esto es, cuál sería la instrumentación de la voluntad general en este caso. Y cuando *a posteriori* se expresa la mayoría, debemos aceptar que la que resultó mayoritaria era la mejor interpretación de la voluntad general.

Claramente, es un muy interesante proceso de conformación de una voluntad colectiva que tiene un límite muy claro: cuando se impone una decisión que no tiene ninguna relación con la voluntad de una importante minoría, el ruido cognitivo que produce en el individuo minoritario lo lleva a plantearse si verdaderamente no está frente a una situación que entra en el terreno de la ilegitimidad y lo empuja a la desobediencia civil y, posteriormente, a la rebelión. Esto último no está tratado explícitamente, pero están disponibles todos los elementos para entender que Rousseau así lo consideraba. Por eso es importante recordar que, para Rousseau, la política está siempre transitando en un terreno de **legitimidad precaria**, la que, en algunos momentos, se acerca a niveles de ilegitimidad que se tornan intolerables. Y también que la imposición de mayorías en contextos de fuertes discrepancias con minorías roza la ilegitimidad, más allá de que las votaciones las tornen legalmente vigentes. En estos casos, falta esfuerzo de los votantes por encontrar el interés común a *todos*. Lo mismo sucede si la sociedad se termina conformando en grandes coaliciones fijas (sociedades partidas por “grietas”) que se enfrentan siempre en todos los temas relevantes y se impone siempre aquella que tiene una coyuntural mayoría: la minoría terminará sintiendo que esas decisiones no tienen nunca nada que ver con sus intereses y, para ellos, esas decisiones perderán legitimidad, y la minoría dejará de sentirse parte de una república.

Es en esos puntos que las historias y complexiones de los distintos pueblos marcan la diferencia. Hay pueblos que han sabido mantenerse libres a pesar de los riesgos de despotismo y hay otros que han sucumbido, cada vez más acostumbrados a la servidumbre y la obediencia hacia un amo o conjunto organizado de amos. Y resulta que la libertad solo se aprecia por uno mismo. Si no se la conoce, no se percibe su ausencia. Para

esto no hay solución de parte del sistema político: es una cuestión de libertad histórica.

Pero Rousseau da algunas pautas procedimentales, que desarrollan su concepto central de **deliberación política**, para ayudarnos a conformar legítimamente la voluntad general. En primer lugar, nos dice que la voluntad general no exige unanimidad, pero sí exige que todas las voces sean tomadas en cuenta. Un requisito formal sumamente potente, que se ubica en la línea que en el s. XX desarrollaría Jürgen Habermas, entre sus condiciones para una deliberación legítima. Ser tomadas en cuenta significa, como veremos enseguida, que sus intereses sean utilizados (no sean ignorados) en el proceso de “reducción” hacia un interés común.

En segundo lugar, nos dice que todo interés común a varias personas se forma por oposición a otro interés de otras personas. Esta certeza la toma del marqués de Argenson, a quien cita en una nota al pie, quien expresa que, cuando se trata de dos personas, el interés común a ambas se forma por oposición al interés de un tercero. ¿Por qué le interesa a Rousseau esta definición de Argenson, que parece bastante contingente o poco fundada? Entiendo que le interesa porque resalta el hecho de que la conformación de un querer particular siempre tiene un componente de confrontación, de recorte respecto de otros intereses: es en sí misma confrontativa. No es nunca una decisión que no genere conflictos de convivencia, sino que se define como un recorte para mí de lo que podría ser de otros. Utiliza para la conformación del interés propio un esquema similar al que usará Kant unas décadas más tarde para fundamentar la propiedad privada: recorto de la cosa común una parcela para mi exclusivo uso. Y al hacerlo, necesito de la aprobación de esa apropiación por parte del resto y su consiguiente respeto. En este caso, cuando manifiesto un interés particular me expongo a que haya confrontación con otros que podrían querer lo mismo. Es muy importante comprender que resulta una precondition para poder sostener una concepción confrontativa del interés particular como la

de Argenson que, previamente, hayamos recortado el objeto sobre el que se aplican estos intereses al exclusivo ámbito de lo compartible: mi interés individual por la filosofía, por caso, no tiene nada de confrontativo, pues a nadie afecta ni quita. Estamos hablando del mundo social que es el que se define por la política, lo que, como vemos, para Rousseau está ceñido solo a lo potencialmente confrontativo: el resto no es parte de la política. Buscar un perfeccionismo moral, por caso, no debería ser materia de la política. Política y moral no tienen ninguna intersección en este sentido.

Siendo ésta la lógica de la conformación de un interés (social) común, pregunta Rousseau: cuando se trata ya no de un interés común a dos personas sino del interés común a todas las personas, éste ¿por oposición al de quiénes se debe formar? Y deduce Rousseau: por oposición al interés de cada uno de nosotros. Creo que lo que busca remarcar Rousseau en este punto esencial es que toda decisión política implica para cada ciudadano aceptar algo en contra su propio interés: debemos renunciar a algunos aspectos de nuestro interés individual para perseguir solo lo que forma el interés común de todos, que es *también una parte* de mi interés. Renunciamos a imponer a otros aquellas partes de mi interés que no son comunes con las de los demás, pero nos quedamos con imponernos mutuamente límites sobre las partes comunes. Y debemos aceptar que esto *siempre* implicará un sacrificio personal. Si estamos discutiendo, por ejemplo, cuánto limitar nuestro acceso a los bienes de los demás, obviamente yo preferiría que a mí se me limitara menos que a los demás. Pero entiendo que ese no puede ser un interés común de todos y debo aceptar una decisión más razonable y menos conveniente para mí.

En tercer lugar, propone una fórmula de **agregación de voluntades individuales en una voluntad colectiva**, algo pocas veces tratado en profundidad y de la mayor relevancia para cualquier teoría no solo de la república democrática sino también de toda persona colectiva, como, por ejemplo, los directorios de sociedades comerciales, de asociaciones civiles

u otras formas asociativas. Para pasar de un conjunto de voluntades individuales a una sola voluntad general, “quidad de estas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y queda, por encima de las diferencias, la voluntad general” (Rousseau 1972, 95 [CS, II, 3]). Esto significa que a la voluntad general se llega por **sustracción** de partes de las voluntades individuales de los participantes, *nunca por agregación* de algo que no estaba previamente en ellos. Esta lectura, que está fundada en una expresión clara y concreta del propio Rousseau, es totalmente contraria a la interpretación tan extendida y que ganó tantos adeptos con el correr de la historia, según la cual el concepto de voluntad general de Rousseau da pie a los totalitarismos, que ven en un sujeto colectivo supremo, el pueblo soberano, un ser capaz de imponerse a cualquiera de los individuos de ese mismo cuerpo político, políticamente inferiores a él. Está muy claro que, para Rousseau, nada que no estuviera *previamente* presente en *todos* los ciudadanos puede llegar a integrar la voluntad general que termine por formarse. “Previamente,” porque de lo contrario estarían violentándoles su propia libertad de asociación, haciéndolos cumplir con algo que no estaba para nada en su propio interés. Y respecto del alcance de ese “todos”, como vimos, es el que da fundamento a la legitimidad de esa voluntad: es un “todos” literal, extensivo, cuando se trata del pacto social o de su aceptación por libre residencia; es la mayoría, cuando se trata de decisiones políticas corrientes, no disruptivas; y no puede ser solo algunos, por más que sean una mayoría, cuando se trata de decisiones disruptivas que, de alguna manera, no toman en cuenta a todos (en lo que traen *previamente* al momento de sentarse a la mesa de la deliberación pública).

No hay ningún espacio en la teoría rousseauiana para totalitarismos de tipo populistas como los actuales, ni para totalitarismos como los comunistas, con residencia forzada, ni ningún otro totalitarismo basado en un sujeto colectivo superior o un pueblo bueno iluminado por élites que lo ayudan a imponerse y a hacer el bien, más allá de las “confusiones ideo-

lógicas” que puedan presentar algunos individuos que no se dan cuenta de cuál es el bien. El sujeto colectivo es siempre “inferior” y “de menor contenido,” en el sentido que se llega a él siempre por sustracción de intereses y no por agregación creativa ni por una síntesis de voluntades que termina sublimando en algo no querido previamente por los individuos componentes. Creo que podríamos corregir a Rousseau sin agraviarlo si rephraseáramos la cita del comienzo de este párrafo, sacrificando su aspecto motivacional, para expresarla de la siguiente manera: “quitad de estas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí y queda, **por debajo** de las diferencias, **meramente** la voluntad general”.

Hay una diferencia esencial entre la voluntad general (política), a la que se llega por sustracción de las diferencias, porque es ilegítimo agregar lo que no estaba en la voluntad de los ciudadanos, y la voluntad común (de una entidad colectiva privada, como puede ser una empresa o asociación), a la que se llega por síntesis y agregación creativa de un nuevo interés colectivo, antes inexistente en ningún ser individual, el que es incapaz de plantearse intereses propios de un ser colectivo. Y se ve claramente, también, que el tipo de interés político no es un interés sublime de ningún pueblo o ser moralmente superior, sino un mero interés de mínimo común para la convivencia, lo que brinda el orgullo de vivir en un cuerpo político en el que reine la libertad (que no es sino el cumplimiento –no violación– de la ley, para Rousseau) y con ella el desarrollo libre de cada uno de sus ciudadanos. Este orgullo es el que sentía Rousseau por las comunidades helvéticas en las que vivió y el paralelo desprecio por los grandes reinos tan cercanos siempre al despotismo.

En cuarto lugar, hay una clara caracterización de lo que es una “buena deliberación” en contraste con la mala deliberación, donde predominan las corporaciones. La buena deliberación exige, como principio metodológico práctico, que cada individuo participe solo en nombre propio, nunca como parte de una corporación. “[N]o teniendo los ciudadanos ningu-

na comunicación entre ellos, de un gran número de pequeñas diferencias resultará siempre la voluntad general y la deliberación será siempre buena” (*ibid.*). Pero cuando se forman “brigadas,” cuerpos de individuos que agregan sus intereses entre sí en forma previa a la deliberación política, esos cuerpos participan de ésta como individuos. De este modo, llegan a la deliberación pública muchos menos intereses individuales y, como resultado, la deliberación es más pobre. Cuantas más pequeñas diferencias (de individuos) deliberan, más fácil llegan a la voluntad general, porque las diferencias que se deben “quitar” son de menor magnitud e importancia para los que deben cederlas. Cuando se van agregando previamente en una corporación, en cambio, las diferencias que contrastan con el resto terminan siendo muy relevantes y difíciles de quitar por renunciamiento, porque están arraigadas en la pretensión corporativa y se tornan en banderas políticas que no se arrian fácilmente. Dice Rousseau: cuando una de estas corporaciones se carga a todas las demás, “no hay más como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces, ya no hay más una voluntad general, y el consejo que la guía no es más que un consejo particular” (*ibid.*). Se acaba la política y la legitimidad de la decisión. Para comprender esta importante, original y rara intuición rousseauiana podemos pensar en corporaciones como los sindicatos, p. ej.: si todos los maestros acuerdan entre sí una posición, aquellos maestros que, tomados como individuos, estuvieran más de acuerdo con individuos de la sociedad que, no siendo maestros, no acuerdan del todo con la postura del sindicato, no podrán sumarse individualmente a esa opinión que es contraria a la sindical y las diferencias se terminan agravando, en lugar de acercarse posiciones. Es un principio pragmático de buena deliberación que legitima el proceso y la decisión consecuente.

Hay un aporte de tipo epistémico en esta concepción de la buena deliberación, porque ésta mejora cuantas más voces se escuchan. También es un consejo relativo a la actitud honesta requerida en la deliberación: los ciudadanos no deben te-

ner “ninguna comunicación entre ellos.” Esto significa que no deben buscar acuerdos entre bambalinas, cediendo parte de sus intereses entre los compañeros de corporación para poder tener que ceder menos en la deliberación final. Esa especulación política, tan característica que casi parece ser la esencia misma de la política de hoy, es una actitud corrosiva, para Rousseau. “Es muy importante entender, para enunciar bien el concepto de voluntad general, que no hay sociedades parciales dentro del Estado y que cada ciudadano no opina sino por sí mismo” (*ibid.*). ¡Qué poco seguimos estos consejos en nuestras democracias masivas, que están fuertemente cooptadas por corporaciones no solo sectoriales sino también políticas! ¿Qué son los partidos políticos masivos sino justamente estas mismas corporaciones denunciadas por Rousseau, es decir, algo lesivo para la república?

Cuando esto sucede, la deliberación, lejos de facilitarse, se estropea. Cuando se forman “brigadas” que, en el proceso pre-deliberativo, agregan sus intereses comunes en intereses de pequeñas corporaciones, la deliberación consecuente se dará entre pocas corporaciones, en lugar de entre todos los individuos. Y cuantos menos en cantidad y más densos en calidad sean los intereses que se exponen a la deliberación, más difícil será ponerse de acuerdo. Esto puede parecer antiintuitivo, acostumbrados como estamos a las reglas de la política contemporánea, por las cuales consideramos que llegar a consensos parciales ayuda a alcanzar los consensos generales. Pero esto es así porque no utilizamos formas deliberativas, en sentido estricto, sino negociaciones políticas. Negociar implica dar y recibir sin modificar las posiciones originales de cada parte. Deliberar implica estar abierto a modificarlas, una vez conocidos los intereses comunes a todos. Y esa modificación, para Rousseau, se da por restricción a lo estrictamente común a todos, una vez sustraídas las partes discrepantes.

Para entender la dificultad que agregan las corporaciones o “sociedades parciales” en la arena política se puede considerar que, al agregar voluntades parcialmente, en la asamblea de-

beremos acordar un interés común general con más contenido mínimo, es decir, con más exigencia de consenso, que el que habría derivado de una deliberación entre individuos. Todos los ciudadanos tenemos en común el interés de defender nuestra vida, la de nuestra familia y nuestra propiedad. Pero un sindicato, por dar un ejemplo de corporación, además de estos intereses comunes, tiene el interés de legislar un salario mínimo, ciertas condiciones laborales, etc., mucho de lo cual no será interés de, por ejemplo, los empresarios. Al ir a la asamblea, estos acuerdos parciales dificultarán la labor legislativa, que debería limitarse a reglar el comportamiento básico de todos y cada uno de los ciudadanos, nada más.

En tanto derivadas de un consenso (aunque sea parcial), las exigencias corporativas suelen presentarse ante la asamblea general como portadoras de cierta legitimidad. Pero la verdadera legitimidad solo la ostenta el consenso que se expresa en la voluntad general, no los consensos parciales. Por ello, si sucediera que, en la deliberación general, ese denso interés corporativo debiera ser desarmado por carecer de consenso general, la propia corporación, como sujeto político, dejaría de ser operativa, quedaría deslegitimada y sus integrantes deberían retomar su participación como individuos. Esto sería vivido como una afrenta a la corporación y, por lo tanto, es difícil que suceda, lo cual traba el proceso político básico.

El quid del asunto está en suponer que una agregación parcial tiene legitimidad política: para Rousseau no la tiene, pues solo es político lo que atañe a todos y cada uno, el interés común expresado en voluntad general, nada más. El resto es parte de la vida social y económica, no política. Por ello, según nuestra interpretación de la delimitación de lo político en Rousseau, cuestiones como éstas, como la reglamentación laboral, por ejemplo, que contemplan intereses particulares como los de sindicatos y empresarios, no deberían ser nunca materia de legislación, sino de mera reglamentación gubernamental del Ejecutivo. “Es muy importante entender, para enunciar bien el concepto de voluntad general, que no hay so-

ciudades parciales dentro del Estado y que cada ciudadano no opina sino por sí mismo” (*ibid.*). Las parcialidades no forman parte del Estado, para Rousseau.

3. Contra la interpretación totalitaria de Rousseau

En esta segunda parte, vamos a tratar dos conceptos que parecen dar apoyo a las interpretaciones colectivistas de Rousseau y que, quienes queremos sostener lo contrario, debemos refutar con claridad: el lugar que ocupan sus menciones a la alienación plena del individuo en la comunidad y la del bien común como guía de la acción del estado.

Su concepto de “alienación”

Ya hemos adelantado algo respecto de la primera de ellas: la noción de que entrar en el contrato social significa, para cada individuo, una alienación total y absoluta en el cuerpo político común y que, por ello, el individuo deja de ser tal para convertirse en un ciudadano, condición en la cual el agente colectivo es superior al individuo mismo. Esta lectura de la alienación como *conditio sine qua non* de la vida civil sustenta las interpretaciones colectivistas y, por ende, descartan una lectura de su obra en clave individualista y libertaria.

El concepto de “alienación” aparece varias veces en el CS, pero solo algunas en este sentido especial con el que Rousseau quiere caracterizar el cuerpo político. Su definición más clara es la que mencionamos al comienzo: “Estas cláusulas bien entendidas se reducen a una sola: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad toda.” (Rousseau 1972, 76 [CS, I, 6]). Esta afirmación forma parte de un argumento dentro del cual debe interpretarse. Como también dijimos, viene exactamente a continuación, literalmente, sin solución de continuidad, de un párrafo que nos autoriza a re-

cuperar plenamente nuestra libertad si el pacto fuera violado: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, frente a toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, al asociarse a todos, no se obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como estaba antes’. Tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución. [...] Si ese pacto social fuera violado, en cambio, cada uno vuelve a tener sus primeros derechos y retoma su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual él había renunciado a la anterior.” (Rousseau 1972, 75-76 [CS, I, 6]).

La alienación de todos los individuos en la comunidad es un requisito para que las decisiones comunes tengan un sentido superador de la vida natural, pero está limitada y supeditada a un principio argumentativo superior: que el pacto no se viole, es decir, que “cada asociado (la persona y sus bienes), al asociarse a todos, no se obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como estaba antes” (*ibid.*). Es decir, que la república no pierda legitimidad. Cuando las decisiones de la voluntad general no se rigen por el interés común sino por un interés faccioso, la legitimidad se resiente y, llegado un punto, los individuos tienen expedita la vía de recuperar su libertad natural. La alienación en la comunidad, por lo tanto, no puede ser fundante porque nunca es definitiva, está supeditada a que el devenir del pacto mantenga siempre resuelto el “problema fundamental”, que sí es lo fundante, el concepto sobre el que enfatizó Joshua Cohen su interpretación de Rousseau, en un sentido que compartimos.

Pero, ¿cuál es, entonces, el sentido de la “alienación total” en Rousseau, para que haga sentido con nuestra interpretación de su pensamiento político y no dé pie a interpretaciones totalitarias? El sentido es la igualación de la condición de todos los individuos al momento de pactar. Todos *alienan todo* lo que tienen, de modo que la condición es igual para todos y, por ello, ninguno puede considerar que es más onerosa para él que para los demás. No importa cuántos sean “los más y los

menos” de mis intereses particulares que tuve que dejar de lado porque no formaban parte del interés común respecto de cuántos tuvieron que dejar de lado cada uno de los otros individuos co-pactantes: lo cierto es que *todos* alienamos *todas nuestras diferencias* en pos de lo común y esa actitud nos iguala en la situación estratégica de pactar. Este es el sentido de la alienación total en Rousseau, un sentido estratégico: el de la igualación; no el de la pérdida de la libertad individual.

Por eso, resulta crítico no perder de vista que el párrafo previo nos decía que cualquier individuo recobra su plena libertad natural si el pacto es violado. Es decir, la alienación total no es ni permanente ni irreversible, es solo estratégica. Consentimos una alienación total porque al hacerlo obtenemos una paralela alienación en nuestro favor de todos y cada uno de los demás. Esto significa que recuperamos todo lo que dimos: nos entregamos a cada uno y paralelamente recibimos de cada uno lo mismo que le entregamos. Es decir, tenemos lo mismo que antes, pero multiplicamos nuestras fuerzas gracias a la agregación con las fuerzas de los demás.

Esta ingeniería estratégica de lo social, si bien puede parecer abstracta, debe servirnos para entender el fundamento de la legitimidad del planteo republicano de Rousseau. “Cada uno de nosotros pone en común su persona y toda su potencia bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en forma de cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo... Este acto de asociación produce al instante un cuerpo moral y colectivo” (*ibid.*). Es más, si esa alienación no se hiciera sin reserva de derechos, esto es, si alguno decidiera no alienar lo suyo en favor del estado, ese individuo permanecería fuera del mismo y no habría ya ningún tercero común que podría mediar entre él y lo público, “el estado natural persistiría y la asociación devendría necesariamente o tiránica o vana” (*ibid.*).

Lo que genera la interpretación totalitaria o comunitarista de esta expresión es el supuesto no explicitado (y anti-rousseauiano) de que el estado puede tener injerencia también

en aquello que no es común a todos. Pero si el estado se limita a gobernar exclusivamente sobre la base de lo que es interés común de todos y cada uno, ¿cuál es la pérdida que genera alienar estratégicamente mis bienes y fuerzas en el cuerpo común? Y más aun cuando, en caso de que el estado se extralimitara, su ilegitimidad me permitiría recuperar la libertad natural y salirme del contrato. Puede ser útil para intuir mejor este punto pensar en el interés común como un subconjunto parcial de los intereses de todos sin excepción, es decir, que es común a todos sin excepción. Respecto de ese subconjunto de partes de intereses de todos y cada uno de nosotros, lo alienamos todo, para que sea la voluntad general la que gobierne esa parcialidad. El resto queda a salvo de ella y solo al arbitrio de las voluntades individuales. En lo común, gobierna el estado; en el resto, gobierna cada individuo a su antojo.

Por ello es que la voluntad general no se puede concebir como un tercero que representa a los ciudadanos: es la propia voluntad de estos *en lo que tiene de común*. En ese aspecto común, los individuos alienan su voluntad en la voluntad común, porque son sus voluntades las que integran la voluntad general, no otra cosa. “Estamos de acuerdo en que lo que cada uno aliena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad es solamente la parte de todo eso cuyo uso interesa a la comunidad” (Rousseau 1972, 96-7 [CS, 2, 4]). Es decir, no se aliena todo, pero lo que se aliena, se lo aliena totalmente.

Ahora bien, esta noción de alienación tiene también un aspecto positivo o creativo, a saber, es aquello que una república genera. Esto lleva a Rousseau a intuir que la acción política del estado es la acción de un ser superior en fuerzas a cada uno de sus miembros, por ser creado gracias a la unión de las fuerzas de sus miembros, y que esto genera una nueva instancia de vida social, la vida civil, una vida políticamente libre.

En otro pasaje de la obra, en el que fundamenta el derecho de propiedad, también recae en el uso del concepto de alienación. Su fundamentación es exactamente de la misma índole de la que, treinta y cinco años más tarde, expuso Kant con

todo detenimiento en su filosofía del derecho, en la *Metafísica de las costumbres* (Kant 1989 [MC 1797]). Y la radicalidad del concepto, que Kant tomó de Rousseau pero transformó en principio trascendental de la razón, todavía en Rousseau da pie a estas interpretaciones más literales, como la colectivista. Ya decíamos que el método rousseauiano es un trascendentalismo *avant la lettre* y que el fundamento de lo político está en la voluntad de asociación de los individuos y no en el estado como *datum*. El uso del concepto de alienación es parte de su metodología, la que hasta la fundamentación kantiana dio pie a estas confusiones, pero no después de Kant. Veamos el argumento.

Para que exista algo así como un verdadero derecho de propiedad privada, el paso fenomenológicamente previo es suponer una propiedad común de todos los bienes por todos los individuos (*communio possessionis originaria*, Kant 1989, 78 [MC I, 2, #13]) y, en segunda instancia, la asignación a cada uno de su particular propiedad, la que será respetada por todos los demás. Es decir, para que podamos tener la certeza política de que el estado defenderá nuestra propiedad, antes debemos entregarla a la comunidad para que nos la retorne en la forma de un derecho, no ya de la mera apropiación fáctica que ostentábamos antes del contrato social. El estado no hace más que “asegurarles la posesión legítima, cambiar la usurpación [de la que gozaban en el estado natural] en un verdadero derecho y su usufructo, en propiedad” (Rousseau 1972, 86 [CS, I, 9]). Esa entrega es la alienación de la que habla Rousseau en este pasaje.

Ahora bien, como sostiene Kant con toda claridad, esta noción de la posesión común originaria “no es [un concepto] empírico ni depende de condiciones temporales... sino un concepto práctico de la razón” (Kant 1989, 78 [MC I, 2, #13]). Es decir, lo que Rousseau tiene *in mente* en su teoría política es que para constituir una instancia civil en la que el derecho de propiedad pueda existir y esté asegurado por un estado común se debe partir de una previa situación teórica en la cual

las apropiaciones contingentes de cada individuo en el estado natural sean despojadas en favor del cuerpo común para que éste las asigne a cada uno en la forma de un derecho. Y este proceso es claramente un proceso de la razón, como el propio contrato social lo es, no es un concepto empírico. Kant perfeccionó esta disquisición metodológica, pero Rousseau ya está pensando de esta manera.

Concluimos entonces en que el uso del concepto de alienación es i) estratégico y no fundante, pues la permanencia en el contrato social está siempre supeditada a que éste sea legítimo, ii) está limitado solo a alienar lo que cada voluntad tiene en común con las demás y no todos sus poderes y propiedades y iii) tiene un sentido metodológico que el racionalismo trascendental kantiano terminó por aclarar unas pocas décadas más tarde. No da pie, en cambio, a pensar en un agente colectivo empírico, el estado, que pasa a dominar a los agentes individuales que se hubieran alienado definitivamente en él para siempre.

Su uso de la noción de “bien común”

El segundo concepto que ha dado pie a una lectura colectivista del estado imponiéndose sobre los ciudadanos es el de “bien común”. En aras del bien común, muchas veces el estado debe obligar a algunos individuos a hacer lo que manifiestamente dicen no querer hacer. Tomaré para el análisis el ejemplo de Joshua Cohen que señalé en la presentación de este artículo, para mostrar cómo, incluso en quien es uno de los principales defensores de la interpretación individualista de Rousseau, se filtran los resabios colectivistas que dan pie al distribucionismo colectivista.

Cohen propone una interpretación integral del pensamiento político de Rousseau que sintetiza en cuatro condiciones necesarias para que una asociación de individuos pueda ser regulada por la voluntad general [GW: *general will*] (Cohen

2011, 34). La condición del interés particular (GW1) o del individualismo metodológico en materia práctica, por la cual debemos partir del interés de cada individuo y no del interés colectivo; la condición del bien común (GW2), es decir, el supuesto de que los ciudadanos comparten una noción de bien común, aunque puedan discrepar en cuanto a qué caminos conducen a él; la condición de prioridad (GW3) que dan los individuos a la acción de la voluntad general, basada en que dan por sentado que ella persigue el bien común; y la condición de confianza razonable (GW4) de los individuos en que las instituciones respetarán su concepción compartida del bien común.

Mi interpretación de Rousseau coincide con la de Cohen en GW1, pero difiere abiertamente en GW2 y, consecuentemente, también difiere en GW3. Para mí, GW4 es una mera condición pragmática, no necesaria, pues está sujeta al devenir de la política y, en caso de incumplimiento, tiene en el derecho de rebelión rousseauiano su válvula de escape. Considero que, asumiendo el individualismo metodológico de base (GW1), la agregación colectiva de intereses se produce para Rousseau mediante el proceso de sustracción de diferencias, en vistas de conformar la voluntad general en torno del interés (estrictamente) común a todos y cada uno. Y mientras ese interés estrictamente común sea respetado, el estado al que se avance será *per se* un estado donde prime el bien común. Este es una consecuencia del particular proceso de agregación de intereses rousseauiano, no otra condición necesaria: está en un nivel derivado, dentro de su estructura conceptual. Es decir, no considero que el bien común juegue ningún rol metodológico en Rousseau, como cree Cohen, sino más bien lo contrario. Y fue justamente la dominante interpretación de la voluntad general rousseauiana como “imposición del bien común” sobre cada uno de los ciudadanos la que derivó en el jacobinismo con el que se tiñó su figura. Rousseau, en cambio, es un profundo liberal. Veamos mis argumentos.

La expresión “*bien commun*” es usada por Rousseau solo dos veces en el *Contrato social*. Trataremos ambas:

“La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general sólo puede dirigir las fuerzas del estado según el fin de su institución, que es el **bien común**; porque, si la oposición de intereses particulares ha hecho necesario establecer sociedades, es el acuerdo de estos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el lazo social; y si no hubiera ningún punto en el que todos los intereses coincidan, no podría existir ninguna sociedad. Por lo tanto, es sólo sobre este **interés común** que la sociedad debe ser gobernada.” (Rousseau 1972, 91 [CS, II, 1]).

Rousseau distingue muy claramente en esta obra entre intereses y bienes. Intereses son los que mueven a los individuos a actuar, sus motivaciones; están a la base de sus acciones (*c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée*). Los bienes, en cambio, son los estados deseables a los que llegamos mediante algunas acciones si están bien dirigidas, son sus fines (*diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun*). Se gobierna sobre los intereses, *en base* a los intereses, para lograr *el fin* del bien común, *en vistas* del bien común.

Esta distinción es sumamente relevante, pues no hay una correlación directa y necesaria entre intereses y bienes. Si en mi vida individual persigo intereses cortoplacistas, puedo encontrarme, a la larga, en una situación mala, no buena. A nivel de la sociedad, también hay intereses comunes y un bien común. Los intereses comunes son aquellos compartidos por todos, son el resultado de un proceso de “sustracción” de las diferencias individuales para quedarnos solo con los aspectos comunes a los intereses de todos los individuos. Cuando una sociedad se guía por el interés común, es decir, respetando el interés de todos, esta coordinación de acciones conduce al bien común como estado final. Por el contrario, cuando se imponen algunos intereses parciales sobre otros, el bien común se retrae: será el bien de algunos pero no el de todos, no el “bien común”.

Ahora bien, se puede empezar al revés, es decir, intentar perseguir el bien común, entendido como estado final al que se busca llegar, sin respetar los intereses de algunos individuos. Este tipo de búsqueda de legitimidad de las acciones del estado apelando al fin buscado y no a los medios o al procedimiento decisorio da lugar a un tipo de sistema político que Rousseau considera ilegítimo, no republicano. Se trata de un sistema en el cual una parte de la sociedad, una facción, considera que puede interpretar qué es el bien común y lo impone a los demás individuos. Para Rousseau, en cambio, el bien común es un estado final, que es el resultado (y no el punto de partida) de un sistema político legítimo, que él denominó técnicamente “república”, el que justamente consiste en un procedimiento especial que lo legitima, a saber, el procedimiento por el cual se sustraen las diferencias entre los intereses de todos los individuos, se “aisla” el interés común, este interés común es lo único que debe guiar la voluntad general mediante alguna acción común que, mientras atienda realmente al interés común de todos, no puede imponerle a nadie nada que no quiera y, de este modo, se logra como resultado el bien común: un cuerpo político sano. Rousseau es muy sensible a la imposición de las parcialidades sobre el todo, algo muy frecuente en la política y fuente de la corrupción del cuerpo político.

Cohen parece equiparar los conceptos de interés común (que es el que usa Rousseau) con el de bien común (que es el que usa Cohen como sustituto): “la idea del bien común (definido en términos del interés común) es fundamental para el entendimiento de la voluntad general porque Rousseau supone que es obvio que individuos que están preparados para imponerles a otros solo aquellas condiciones que ellos mismos estarían dispuestos a soportar estarán, por ello mismo, comprometidos a perseguir el bien común, porque cada uno está ocupado en perseguir su propio interés” (Cohen 2011, 43). Cohen deja entrever que considera que existe un aspecto moralizante en el actuar de estos ciudadanos: “están dispuestos a soportar condiciones *adversas* y por eso, y solo por eso, están legitimados

a imponer a otros esa misma carga”. Pero, por principio, si se persigue el interés común que también es mi interés, no hay nada que yo deba soportar, pues lo habré elegido.

A la hora de interpretar el proceso sustractivo que conduce al interés común, Cohen confunde los términos y contrapone, no los intereses, sino las voluntades particular y general, según nos demuestra con su ejemplo: “Yo tengo un interés en mi protección; tú tienes un interés en la tuya. Mientras que cada uno de nosotros tiene un interés en la paz social, cada uno quiere también evitar el costo de asegurarla: nuestros intereses son opuestos porque mientras que cada uno de nosotros está dispuesto a afrontar los costos como un precio de la paz social, nuestra voluntad privada es la de no afrontar esos costos. La ‘suma de voluntades particulares’ [CS II, 3, 2], entonces, es un mundo en el que ninguno afronta los costos y, por lo tanto, no hay protección. Y el interés común –lo que queda cuando ‘sustraemos’ el interés particular de cada uno de no afrontar los costos– está en las condiciones de la paz requeridas para la seguridad general.” (*ibid.*)

Creo que no es necesario recaer en expresar el problema de la diferencia de las voluntades particulares, que no querían afrontar los costos, según Cohen, pues ello lo obliga en su ejemplo a requerir de una expresión poco clara, la que surge de unir dos partes de su ejemplo: “estamos dispuestos a afrontar los costos pero nuestra voluntad individual no lo está.” ¿Quiénes son esas dos personas distintas dentro de mí, una de las cuales no quiere pagar los costos y la otra sí estaría dispuesta? ¿Por qué introducir una confrontación interna en mí, si las confrontaciones de las que estamos hablando son siempre entre distintos individuos? Sólo en una lectura moralizante como la de Rawls o Cohen se divide la persona en dos, la persona moral que quiere actuar de manera kantianamente autónoma (quiere la paz social) y la persona que actúa por sus inclinaciones (no quiere afrontar los costos).

Hay tres conceptos en danza que se reemplazan entre sí dentro del razonamiento, confundiendo la posición: voluntad,

interés y bien. Para definirlos sucintamente: la voluntad tiene intereses y persigue (pretende lograr) su bien. En el ejemplo de Cohen, mi voluntad individual quiere (tiene un interés en) mi propia seguridad, no en la seguridad general. Estoy dispuesto a pagar un costo por mi seguridad (este interés me acompaña incluso desde el estado de naturaleza, aunque sea como esfuerzo personal y no como precio). Cuando agregamos colectivamente individuos como yo, el resultado es que cada uno quiere su propia seguridad, en cualquiera de los escenarios agregados que se la provea: eso es común a todos. Un escenario donde la seguridad la provee el estado es uno de esos escenarios que satisfacen mi interés particular. Además, también sabemos que todos quieren, como yo, pagar algún costo (podemos asumir incluso un principio de economía que nos informaría que se trataría del menor costo posible).

El interés común a todos nosotros está en lograr alguna situación determinada cualquiera en la cual todos los individuos, sin excepción, estén seguros. La voluntad general debe proponer una manera concreta de lograrlo y, para ello, impondrá consecuentemente a cada uno algún costo, el cual, en la medida en que le garantice su seguridad individual, cada uno se resignará a pagar. Lo que la voluntad general no puede hacer es proponer una acción que no contemple algunos intereses individuales (no les garantice seguridad), porque entonces no estará actuando en base al interés común. Si la acción propuesta por la voluntad general en un estado en particular resultara más onerosa que en otro, eso redundará en un mayor o menor logro del bien común, pero en ambos casos igualmente se estará actuando en base al interés general, sin descuidar a ningún individuo, y, por tanto, se estará actuando legítimamente (aunque, en todo caso, de manera ineficiente).

No hay una confrontación de mi voluntad contra mí mismo por la imposición de costos. Incluso podríamos extremar el ejemplo con personas egoístas, p.ej.: mi interés particular es tener seguridad para mí y no pagar nada sino que paguen los demás; lo mismo sucede con todos los demás. ¿Cuál es el

interés común? Que todos (cada uno) tengan seguridad. Respecto del tema del pago, no encontramos un interés común. Entonces, si la voluntad general decide brindarnos seguridad a todos y cada uno y a cambio nos impone un costo (distribuido en base a algún parámetro), actuará legítimamente.

Veamos algunos otros ejemplos que pueden ayudarnos a aclarar nuestras posiciones interpretativas. Por ejemplo, todos queremos educar a nuestros hijos, aunque no todos queremos educarlos con los mismos principios. Pero hay algunos principios generales que todos podemos compartir, p.ej., enseñarles el aseo y la higiene, los modales sociales, el respeto por normas de disciplina institucional, las matemáticas y los conocimientos científicos, las ciencias sociales, las artes y la educación cívica. Podemos no compartir, en cambio, la religión, las ideologías políticas, etc. En este caso, entonces, el interés común a todos nosotros será establecer un sistema educativo común (público) que se base en los contenidos compartidos y deje fuera los no compartidos, un sistema que sea laico y partidario, por ejemplo. Cuál de esos sistemas, si uno más caro o más barato, más extenso o menos extenso, etc., será un tema instrumental que es irrelevante en términos de su legitimidad. Sería ilegítimo, en cambio, un sistema educativo público que impusiera una determinada religión a todos, aun a aquellos que no la comparten.

Un bien común, por el contrario, es un estado al que se busca llegar, un punto de llegada, no de partida. Los intereses sirven como guía para la acción, la motivan. Los bienes son estados a los que deseamos llegar en nuestra persecución de intereses y que no tenemos garantía de lograr.

Lo que Rousseau afirma en el extenso texto citado más arriba es que la voluntad general, entendida como aquella que se limita a guiarse por aquellos intereses que son comunes a todos, solo persigue el fin del estado, que es el bien común, cuando acomete las acciones estatales en función de los intereses comunes. Si no se pudiera aspirar a lograr un bien común, el estado no tendría sentido. Si, por ejemplo, el estado

no respeta los intereses de algunos ciudadanos, es imposible sostener que actúa en pos del bien común: alguien estará padeciendo la acción del estado y no recibirá ningún bien, en consecuencia. Pero que Rousseau diga esto es muy distinto que afirmar que “cualquier curso de acción que intente lograr el bien común es, por ello mismo, legítimo.” Pues esto justificaría una acción totalitaria del estado (como la jacobina) que solo quedaría legitimada si el resultado final fuera el bien común. Si el estado, persiguiendo el bien común, actúa en exceso (o en ignorancia) de lo que constituye el interés común, la que opera no es la voluntad general, sino una voluntad parcial y lo hace en vistas de algún bien parcial que es concebido por esta voluntad parcial como el bien común. Esto torna ilegítimo su actuar, pues persigue intereses que algunos de los ciudadanos no han manifestado como propios.

Por ejemplo, supongamos que un gobierno weberiano considere que educar a los estudiantes en religión protestante generaría una disciplina social en ellos que favorecería el desarrollo económico de la sociedad en su conjunto, incrementando el bien común en el largo plazo. Instrumentar esta política educativa sería ilegítimo, pues los ciudadanos no protestantes no manifestaron ese interés cuando se manifestaron a favor de una educación para sus hijos, independientemente de por qué no lo hicieron y de si están equivocados al así considerarlo: es su interés y se asociaron por medio del contrato social para resguardarlo, no para contradecirlo. Esta verificación deja esta política educativa fuera de la definición del interés común y, por lo tanto, no puede decirse que forme parte de la voluntad general en razón de que conducirá a un mayor bien común. La voluntad general definió, en cambio, en nuestro ejemplo anterior, que la religión debía quedar fuera de la educación pública, pues cada uno manifestó interés por educar a su hijo en su propia religión y no todos coincidían en cuál debía ser ésta. Eso dejó la religión fuera del interés común en materia educativa. Por lo tanto, implementar una política de educación religiosa, aun cuando garantizara un mayor bienes-

tar económico futuro, sería ilegítimo, para Rousseau, en este caso.

El bien común, como finalidad general del estado, debe interpretarse, en primer término, en función de entender que el sentido mismo de que exista una sociedad es el de administrar los conflictos surgidos de la diferencia de intereses entre las personas y hacerlo en función de los intereses que se manifiesten como comunes, dejando fuera del ámbito de alcance del estado todos aquellos intereses que se manifiesten como divergentes entre los individuos, para que cada uno de ellos los siga administrando como lo hacía antes o fuera del contrato social, es decir, como mejor le parezca: si hubiese sabido que no se iban a respetar sus intereses, nunca se habría asociado. Por eso dice Rousseau que sin divergencia de intereses no habría necesidad de sociedad, pero sin alguna convergencia parcial de intereses la sociedad sería imposible de sostener. El bien común que persigue el estado es el logro de esta convivencia pacífica entre individuos que tienen algunas convergencias y algunas divergencias de intereses. Lograr esto es posible solo mediante la acción legítima del estado que consiste en regirse solo por aquellos intereses convergentes, dejando el resto librado a la acción individual y exigiendo su respeto por todos. Esta es su interpretación del liberalismo.

Como se aprecia, esta definición rousseauiana es toda una definición del alcance y los límites de lo político, en un sentido muy afín a un liberalismo político muy estricto: sólo cae bajo la órbita del estado aquello que todos sin excepción consideramos como un interés común, incluso las minorías. El resto debe quedar fuera del alcance del estado y, en cambio, cuando el estado avanza sobre ese terreno comete un acto ilegítimo, no republicano sino totalitario. Y, consecuentemente, cualquier acción que respete el interés común será una acción de la voluntad general y, por lo tanto, será legítima, no importa su mayor o menor eficiencia económica, pues el bien común se define como el punto de llegada, la consecuencia de cualquier acción estatal legítima. Por eso decía anteriormente que GW2

es solo una consecuencia de GW1, en Rousseau, y no tiene la misma jerarquía que GW1 de condición necesaria.

“Mientras varios hombres juntos se consideren a sí mismos como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se relaciona con la conservación común y el bienestar general. Ahora bien, todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas son claras y luminosas, no tiene intereses confusos o contradictorios, el **bien común** es evidente en todas partes y sólo requiere buen sentido para ser percibido. La paz, la unión, la igualdad, son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar por su sencillez: los señuelos, los pretextos refinados no se les imponen, ni siquiera son tan astutos como para ser engañados. Cuando vemos entre los pueblos más felices del mundo a tropas de campesinos que regulan los asuntos de Estado bajo un roble y se comportan siempre con sabiduría, ¿podemos dejar de despreciar los refinamientos de otras naciones, que se hacen ilustres y miserables con tanto arte y misterio?” (Rousseau 1972, 181 [CS, IV, 1]).

El segundo y último uso del concepto de bien común en el *Contrato social* lo realiza Rousseau en el cuarto capítulo, donde apela a un uso sociológico motivador de la voluntad general, en el sentido analizado por Joshua Cohen, metaforiza la unión política como un solo cuerpo y, consecuentemente, una sola voluntad. El fin de esa voluntad del cuerpo común es el “bienestar general”. Este concepto debe ser entendido en este contexto como un término teórico o técnico: lo que persigue la voluntad de un individuo es siempre, por definición, su propio bienestar; correlativamente, lo que persigue la voluntad general es, por lo tanto, el bienestar general. Esta es la consecuencia práctica más relevante del individualismo metodológico de Rousseau (GW1): nadie más que yo mismo puede decir cuál es mi propio bienestar; éste surge de la satisfacción de mi propio interés, expresado por mi propia voluntad libre. A nivel de agregado social, solo las acciones motivadas en el in-

terés común a todos los ciudadanos sin excepción propenden al bienestar general.

Ahora bien, pregunta Rousseau, ¿cómo se distingue el bienestar general cuando estamos en su presencia? Su respuesta es que es muy evidente qué es el “bien común”, si no somos rebuscados en nuestra interpretación del estado y la sociedad. El estado persigue lo que es deseable para todos sin excepción, lo “simple, claro y luminoso”, “sin intereses embrollados”, porque es un estado que se limita muy estrictamente a actuar allí donde todos estamos de acuerdo y nada más. No puede haber divergencias acerca del bien común, si nos limitamos a buscar satisfacer, mediante la acción colectiva, solo aquello en lo que estamos todos de acuerdo. O, en todo caso, las divergencias que pueda haber serán meramente instrumentales. Hay divergencias relevantes solo cuando una parte de la sociedad se apropia del estado, pretende encarnar la voluntad general y utiliza el estado para imponer su propia concepción del bien común.

Como se ve, estos dos únicos párrafos del *Contrato social* en los que Rousseau utiliza el concepto de “bien común” son muy poco ilustrativos como para basar la interpretación de su rica teoría política. Creo que esta elección de Cohen es inconveniente para interpretar acabadamente a Rousseau, pues contiene, como decía, ciertos resabios de la interpretación colectivista que conviene erradicar por completo, para hacer honor a la lectura individualista que el mismo Cohen nos propone.

La expresión “interés común”, en cambio, no solo es usada por Rousseau más veces (ocho), sino que su uso es siempre ilustrativo del proceso legitimador de la acción del estado. Además, la usa técnicamente, pues es la que sirve para definir qué es la voluntad general, que es el concepto central de su teoría política. Creo que el párrafo más ilustrativo de Rousseau para demostrar cuál es el proceso decisorio político que él considera adecuado para describirlo como legítimo, porque en él se define el interés y también el proceso de conformación legítima de la voluntad general, es el siguiente:

“A menudo hay una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta sólo mira el **interés común**; la otra mira el interés privado, y no es más que la suma de las voluntades particulares; pero si se restan de estas mismas voluntades los más y menos que se destruyen mutuamente*, resta como la suma de las diferencias la voluntad general.”

* “Cada interés, dice el marqués de Argenson, tiene principios diferentes. El acuerdo de dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero. Podría haber añadido que el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se sentiría el interés común, el que nunca encontraría obstáculos; todo iría por sí solo y la política dejaría de ser un arte.” (Rousseau 1972, 95 [CS, II, 3]).

Ya hemos analizado este párrafo más arriba con detenimiento y la noción confrontativa de interés que interesa a Rousseau. Solo resta decir que un estado que avanza sobre zonas conflictivas, es decir, sobre intereses que no son comunes a todos, tomando parte, es un estado que impone a algunos los intereses de otros. Y es muy importante no interpretar esta propuesta de manera idealista, como un ideal inalcanzable en la realidad política; más bien todo lo contrario. Para Rousseau no existe ningún gobierno real (poder ejecutivo) que no se guíe por una imposición facciosa de este tipo, y es tarea del poder legislativo, que se debe regir por la voluntad general, frenar sus avances permanentes, aunque es consciente que en este conflicto está la ruina de todo cuerpo político, destinado a la muerte inevitable, como la tuvieron los estados más grandes de la historia: Roma, Esparta, etc. El cuerpo político es un ser vivo, sujeto a desarrollo, corrupción y muerte, inevitablemente.

4. Rawls y el liberalismo maximalista

La obra de John Rawls *A Theory of Justice* de 1971 (Rawls 1999 [TJ]) se transformó en la referencia central del libera-

lismo del s XX. Por este motivo, la hemos elegido como contrapunto ideal para cotejar los supuestos liberales y su manera de interpretarlos y fundamentarlos *vis à vis* con los de Rousseau.

Hacer justicia distributiva tras un velo de ignorancia

El primer punto que quisiera señalar, porque es asumido como evidente sin serlo y suele pasar inadvertido, se refiere a lo que Rawls denomina las “circunstancias de justicia” (Rawls 1999, 109 [TJ, #22]). Cuando se verifica una situación social estratégica en la cual se presentan condiciones que hacen necesario el establecimiento de principios con los que tratar problemas de justicia, se dan circunstancias de justicia: “condiciones normales en las que la cooperación humana es a la vez posible y necesaria”. “[L]a sociedad es un dispositivo de cooperación para beneficio mutuo que está marcada a la vez por una identidad de intereses y por un conflicto de intereses... Hay identidad porque la cooperación social hace posible una mejor vida para todos... Hay conflicto, porque las personas no son indiferentes a cómo se distribuyen los mayores beneficios que produce esa cooperación, ya que todos prefieren tener más a tener menos.” (*ibid.*)

Se asume que la propia cooperación social es la que produce beneficios que de otro modo no existirían y, por lo tanto, se deduce que esos beneficios son, en primera instancia, de todos los cooperantes, más allá de cómo se hayan producido efectivamente, y recién en segundo lugar, son de cada uno en función de su aporte y esfuerzo concreto. Nótese que en la aceptación de este supuesto está la base del distribucionismo tan central a la concepción de justicia rawlsiana: la justicia distributiva.

Veamos en Rousseau cuál es la intuición relativa a este punto. Condiciones de justicia rawlsianas, en el planteo de Rousseau, se verifican cuando las personas tienen intereses comunes. En el ámbito político no se generan situaciones de

cooperación con los intereses de los demás, sino solo para propender al logro de aquellos intereses que son comunes. Cualquier cooperación para perseguir intereses comunes de un grupo particular y no de la voluntad general no genera leyes, sino meros acuerdos particulares de las partes, contratos privados. La Justicia no tiene más que velar por el cumplimiento de lo acordado, así como cuida de todo respeto por la propiedad privada y el uso que cada propietario decida hacer de ella. Pero no hay acuerdos justos o injustos cuando un grupo de individuos acuerda trabajar en conjunto y distribuir el resultado de determinada manera. “Justo” o “injusto” se aplican a lo político y lo que no es común *a todos*, no es político, por lo tanto, no puede ser ni justo ni injusto.

Decíamos que el fenómeno político en sí mismo existe por una verificación originaria: los individuos se percatan de que, cooperando, pueden defender entre todos la integridad física y de la propiedad de cada uno, en lo que se constituye como su “interés común”. Pero esta cooperación se limita exclusivamente a aquello en lo que todos sin excepción coincidimos como interés: cuidar nuestra persona y nuestros bienes y, consecuentemente, respetar la persona y los bienes de todos los demás. Allí termina la cooperación en Rousseau.

Ahora bien: es efectivamente muy cierto que esta cooperación permite y facilita en mucho el desarrollo de la economía. Como decía Hobbes: esos son justamente los beneficios económicos que trae aparejada la paz civil. Pero de allí a colegir que todos los beneficios que se deriven de esta cooperación básica de no agresión se deben poner en la mesa de reparto, pues sin ella serían imposibles, es incurrir un exceso interpretativo, un supuesto que se debe fundamentar. No está fundamentado en Rawls sino asumido como evidente. Y no lo es. Justamente allí radica buena parte de las discrepancias entre quienes adoptan una posición libertaria o socialdemócrata en materia económica. Las discusiones acerca del mérito de los que trabajan y producen *vis à vis* la solidaridad con los desaventajados, cuánto depende la riqueza producida de la dotación económica

inicial y la igualdad de oportunidades, etc. no es una discusión trivial, por lo que no podemos dar por sentado su supuesto esencial.

Decíamos que para Rousseau lo político como ámbito debía limitarse exclusivamente a la coincidencia de intereses que constituyen la voluntad general y nada más. Distribuir los bienes que cada uno produce, por su cuenta o en asociación con otros, solo porque una precondition de esa producción es la paz ganada por el cuerpo político es un evidente exceso de asignación. Las actividades económicas que se organicen en la república son actividades civilmente libres de cada quien y se repartirá su producido como cada quien acuerde con su propiedad y la de los demás que hubieran negociado con él una actividad económica común. Esto es lo que permite deducir una lectura natural de Rousseau en esta materia.

Rawls supone algo más: “Si bien se pueden hacer arreglos mutuamente ventajosos [entre individuos], los beneficios que estos reditúan son menores que las demandas que la sociedad plantea.” (Rawls 1999, 110 [TJ, #22]) Es decir, para Rawls, no se alcanzaría la concordia social simplemente con garantizar que cada uno haga sus arreglos ventajosos con otros, ya que las demandas superarán lo producido. Ahora bien, ¿de dónde surgen estas demandas excesivas que la sociedad plantea? ¿Por qué habría individuos que demandarían más que lo que ellos mismos producen o acordaron con otros extraer de un producido común? Solo si antes se sienten con derecho a la distribución de riqueza no generada por ellos mismos es que puede haber personas que demanden más de lo que producen.

Sigamos con Rawls. Una nota central de la “posición original de igualdad”, que es implícitamente dependiente de aquella asunción de que se debe distribuir el producido de todos, es justamente el “velo de ignorancia”. “Entre los elementos esenciales de esta posición está el hecho de que nadie conozca su posición en la sociedad” (Rawls 1999, 11 [TJ, #3]), pues si la conociera podría no aceptar la distribución de bienes resultante de los principios que adoptará. Se denomina “posición”

justamente porque remite a una situación estratégica de negociación: la posición original es una situación negociadora, acotada por un velo de ignorancia. Esto pretende garantizar que se logre un trato justo, en el sentido de negociación equitativa (*fair*), un trato en el que nadie obtenga ventajas por las que otros después quieran reclamarle a la sociedad. Para lograr esa *fairness*, quienes se sientan a negociar no pueden ser personas individuales, dominadas por sus intereses egoístas, sino que deben sentarse protoindividuos, dotados de menor información, con el propósito de que acepten reglas cuyo *output* podría perjudicarlos (el hecho de que también pudiera beneficiarlos no requiere de ese velo, ya que asume Rawls razonablemente que todos prefieren tener más a tener menos).

Ahora bien, ¿por qué en Rousseau no solo no podría ser necesario sino que está expresamente prohibido este velo? Rousseau exige justamente lo contrario, a saber, que cada uno hable en la asamblea “solo a título personal” y “sin comunicación” con los demás. Esta condición, a saber, la de que para la deliberación pública se exija a los ciudadanos participantes el no comunicarse entre sí, que es la que explicita que deliberar no es meramente hablar o comunicarse, nos resulta tan llamativa en el presente justamente porque hemos adoptado como sentido político común la propuesta rawlsiana, olvidando el mandato rousseauiano o considerándolo una rémora de época.

El velo de ignorancia en Rawls es el sucedáneo metodológico del método sustractivo de Rousseau, por el cual se sustraen los intereses discrepantes entre los individuos para dejar solo los intereses comunes a todos. Estos dos métodos son la manera que cada uno de nuestros autores nos propone para poder encontrar lo común en la diversidad, el consenso. Sin embargo, esta elección no es inocua. La sustracción rousseauiana parte de una manifestación individual auténtica, personalísima, diríamos, y es ella la materia prima de lo político para él: los intereses expresos de cada individuo, la materia sagrada. Y, partiendo de estos intereses personales, exige

dejar de lado todas aquellas partes de esos intereses que no coinciden con las manifestaciones de los intereses de los demás, las que resultan, por lo tanto, imputables solo al terreno de lo privado. Y esto que es dejado de lado, justamente, deja de ser parte de lo político: es del ámbito de lo personal no-político. Pero incluso este residuo del método sustractivo, es decir, las partes de los intereses que no son comunes a todos, sigue siendo también auténtico material nacido de los propios individuos, sin ningún agregado de contenido derivado del sistema político de agregación de voluntades. Su método se cuida bien de respetar lo que cada individuo manifestó ser su propio interés, no todo su interés, pero su interés al fin. Nadie más que el mismo individuo puede decir cuál es su interés, debe él “hablar por sí mismo”.

Rousseau exige que en la política se parta de manifestaciones auténticas de cada individuo, sus intereses, prescribiendo así que nadie hable por los demás, pues tiene *in mente* de manera permanente cuál es la alternativa al pacto: la no política del estado de naturaleza. Este estado no político es un recurso que tienen los individuos cuando el estado político no les resuelve el “problema fundamental” que es el de no perder ni un gramo de libertad individual por la asociación en el cuerpo político. El derecho de rebelión, un elemento de la teoría rousseauniana, es justamente este. En Rawls, en cambio, los protoindividuos no se manifiestan de manera auténtica, sino que previamente a manifestarse sustraen de su conocimiento elementos individualizantes para quedarse con elementos comunes y, recién entonces, y por eso, no como individuos sino como protoindividuos, manifiestan su voluntad, negocian y adoptan principios que, de otro modo, seguramente no adoptarían.

Lo que el método de Rawls recorta es el alcance del agente individual, estrechando sus miras para que solo manifieste intereses que resulten coincidentes con los de los demás agentes igualmente recortados. La coincidencia entre ellos, el consenso, solo se produce porque hay, en el fondo, un solo agente idéntico, el velado ignorante, aunque multiplicado en su número.

El método rousseauiano, en cambio, parte de la multiplicidad de manifestaciones auténticas de agentes plenos, para sustraer, del contenido de cada uno de esos intereses, lo no común y quedarse solo con lo común.

Varios filósofos comunitaristas han criticado esta noción de persona en Rawls, pero en especial la crítica de Michael Sandler se dirige a este mismo punto.² Para él, la idea rawlsiana del velo de ignorancia elimina toda posibilidad de dotar a la persona de fines propios y conduce a la incoherencia: si los tripulantes de la nave rawlsiana negocian olvidándose de quiénes son, no serán capaces de reconocer el destino adonde se dirigen. Esta crítica acerca de la inestabilidad del método rawlsiano, tuvo eco en otros varios comunitaristas, pero por motivos diferentes. Autores como Alasdair MacIntyre o Charles Taylor critican fuertemente la concepción abstracta o desarraigada de la persona rawlsiana, pero contraponen a esto una exigencia comunitarista de situar a las personas en sus culturas. Nuestra interpretación de Rousseau, en cambio, no exige tanto: simplemente, partir de los intereses individuales (no culturales ni sociales) de cada una de las personas.

Es importante detallar por qué esta característica de la propuesta rawlsiana limita fuertemente la *estabilidad* del sistema político resultante. Es que el acuerdo al que se arriba no puede ser vivido por los ciudadanos reales como un acuerdo real sino artificial y, cuando la redistribución adquiere niveles considerados como excesivos por una proporción alta de la sociedad, el sistema político todo se pone en tela de juicio. Rawls, sin embargo, lo considera diferente: “una sociedad que satisface principios de justicia como equidad (*fairness*) se acerca todo lo que una sociedad puede acercarse a convertirse en un esquema *voluntario*, pues llega a acordar principios que personas libres e iguales *aceptarían* en condiciones de equidad

2. Para una discusión completa de las polémicas entre Rawls y los comunitaristas, ver Mulhall and Swift 1996.

negociadora [resaltados míos]” (Rawls 1999, 12 [TJ, #3]). La voluntad en Rawls es una voluntad hipotética cuyo resultado es lo que los individuos aceptarían; sus principios no surgen de la voluntad real deliberando públicamente. Por lo tanto, a menos que consideremos que la gran mayoría de las personas reales considere que los principios redistributivos son aquellos a los que suscribiría libremente y, por lo tanto, que aceptará de buen gusto su resultado, la estabilidad del sistema político está mucho más garantizada por sistemas que partan de la voluntad expresa de cada individuo real y se limiten a actuar solo sobre lo que cada individuo cedió o cedería al conjunto de manera voluntaria. Este tipo particular de inestabilidad es una característica que los sistemas políticos occidentales recién empezaron a experimentar en la última década y es una de las razones por las que proliferaron los movimientos libertarios, que buscan quitar al estado de la definición del “verdadero interés” de los ciudadanos.

En este mismo sentido, es interesante captar la contraposición entre nuestros dos autores en punto a la noción central de “interés”. Como vimos en Rousseau, la definición a la que nos remite en CS es la que diera el marqués d’Argenson: “el interés común entre varias personas se forma por oposición a otro interés de otras personas”. El interés es por esencia la demarcación de una diferencia, de una confrontación. Es la materia de lo político porque es el generador de conflictos confrontativos entre personas que quieren lo mismo, y es allí donde la política debe actuar. En cambio, Rawls define a las partes de la negociación como “mutuamente desinteresadas”, es decir, como partes que “no sienten interés unas y otras por los intereses de las demás. Incluso deben presumir que hasta sus finalidades espirituales pueden ser opuestas” (*ibid.*). Se ve aquí otra clara divergencia, por no decir, oposición frontal, entre estas dos concepciones de la situación original: *individuos* que tienen intereses en conflicto, pues quieren lo mismo y solo uno puede tenerlo, frente a *partes* de una negociación interesadas cada una en lo propio e indiferentes a las demás.

Recordemos que el objetivo de la teoría de Rawls es encontrar una concepción de justicia que generalice la teoría clásica del contrato social. El objeto del pacto social son justamente, para él, los principios de justicia para la “estructura básica de la sociedad” (Rawls 1999, 10 [TJ, #3]). Y su intuición le dice que, si buscara obtener un consenso unánime, como el que requieren estos principios de justicia, en condiciones de información completa como las que habría entre verdaderos individuos y no protoindividuos o partes de una negociación tras el velo de ignorancia, solo se lograría consensuar sobre pocas cuestiones triviales. Y vimos anteriormente que, para Rousseau, este acuerdo mínimo y trivial no era ningún problema sino todo lo contrario, la garantía de que no se ignorara el problema fundamental, imponiéndoles a algunos individuos algo que no habían querido delegar en el cuerpo político: Rousseau solo acepta que se legisle sobre el mínimo interés común. Ampliar el consenso más allá de lo trivial (la voluntad general) es necesario para Rawls, en cambio, porque su objetivo es imponer situaciones derivadas de la justicia distributiva, sobre la cual no habrá consenso, una vez corrido el velo y retornados los verdaderos individuos a escena. El consenso sobre principios fue logrado por otros protagonistas que no serán los que padezcan los resultados de la redistribución. En Rousseau, mientras el estado no me imponga lo que no era mi propio interés, se mantendrá resuelto el problema fundamental y la república será legítima.

Es decir, la posición original rawlsiana elimina el conflicto a priori para acordar principios de cooperación, los logra y luego, ¿qué garantiza su estabilidad y aceptación en la realidad? Solo la fuerza del estado se impondrá a los individuos reales, ya que no son ellos los que habrán acordado entre sí, aun en la situación hipotética del contrato social, sino protoindividuos sin conflictos entre sí. Los protoindividuos no tienen intereses comunes, esa materia básica de lo político en Rousseau, la esencia de la voluntad general. Los protoindividuos priorizan el acuerdo y después que sea el estado con su monopolio de la fuerza el que se encargue de poner orden.

El problema fundamental es radicalmente diferente entre ambos filósofos. Para Rousseau se trata de cómo hacer para que el todo creado como cuerpo político, con la inmensa fuerza que tiene, no abuse de mí. Para Rawls, en cambio, se trata de hasta dónde puedo negociar en favor de mi interés sin afectar el interés de los demás.

Posteriormente a la recepción de *A Theory of Justice*, Rawls se defendió de algunas críticas comunitaristas, por recurso a acotar su tratamiento de la persona solo a su calidad de ciudadano. Pero esto no resuelve el problema de la inestabilidad del sistema político propuesto por él. Para cubrir esa función, en su obra posterior *Political Liberalism* (Rawls 1993) desarrolló la noción de consenso superpuesto (*overlapping consensus*). Estos consensos sí reconocen la materialidad de las concepciones de cada ciudadano (la materia sagrada para Rousseau), pues cada uno de ellos sostiene una concepción política de justicia por razones internas a su propia doctrina comprensiva, que no tienen por qué ser las mismas razones por las que la sostienen los demás. De este modo, solucionó lo que Rousseau tenía solucionado desde el inicio, al partir exclusivamente del interés de cada individuo.

Otro tema discrepante entre ambas actitudes es el relativo a la relación entre política y moral. “Las arbitrariedades del mundo deben ser corregidas ajustando las circunstancias de la situación contractual inicial.” (Rawls 1999, 122 [TJ, #24]) Las vinculaciones del velo de ignorancia con la razón práctica kantiana son explícitas y, “[e]n contraste con la teoría social, el objetivo aquí es caracterizar la situación como para que los principios que sean elegidos... sean aceptables desde un punto de vista moral.” (Rawls 1999, 104 [TJ, #20]) Está muy claro que el sistema político de Rawls busca instaurar un régimen moralmente correcto mediante un estado de derecho que respete principios de justicia como equidad. Esta pretensión moral en un sistema político es una forma de perfeccionismo moral que explica por qué deberíamos aceptar los *outputs* redistributivos

que no aceptaríamos si negociáramos con información completa. En Rousseau, en cambio, no hay ninguna apelación moral al estado.

5. Dos métodos, dos liberalismos

La propuesta básica de Rousseau consiste, como vimos, en limitar el ámbito de lo político exclusivamente a aquellas cuestiones en las que todos estamos de acuerdo en compartir una solución común: la voluntad general a la que se llega por sustracción de las diferencias para quedarse solo con los intereses que son comunes a todos. Como solo se debe actuar políticamente sobre ese campo común, el método decisorio de la deliberación política tiene, para Rousseau, algunos requisitos críticos. El más relevante de todos es el de “hablar solo por uno mismo”, es decir, no hablar en nombre de los demás. Porque Rousseau está en la certeza de que “no hay nadie que no haga suya esta palabra *todos*, y que no piense en sí mismo cuando vota para todos” (Rousseau 1972, 97 [CS, II, 4]).

Pero cuando pensamos en términos de justicia distributiva, inevitablemente debemos pensar qué deberían tener o qué “merecen” otras personas, estimamos nosotros cuáles deberían ser sus “verdaderos” intereses, hablamos en nombre de ellos, no por nosotros mismos. Es decir, hacemos lo contrario de lo que prescribe Rousseau como método deliberativo o, más bien, pre-deliberativo: la deliberación se realiza sobre la base de las expresiones auténticas que cada uno hace de sus propios intereses, no de los que cree son los intereses de los demás.

Esta concepción es sumamente disruptiva con el tipo de república que se instauró a partir del s. XX, donde las regulaciones avanzaron fuertemente y las corporaciones consolidaron su poder y su penetración en el Estado. Muchas de estas cuestiones regulatorias quedaron sancionadas en forma de leyes, es decir, como si fueran expresión de la voluntad general, cuando deberían limitarse al ámbito ejecutivo del decreto.

Los poderes legislativos, a través del poder de mayorías circunstanciales, en lugar de velar para que el ejecutivo de turno no avance con su voluntad parcial sobre la voluntad general, suelen permitir este avance que resulta legal pero ilegítimo,³ movidos por poderes ejecutivos que, en su momento de fortaleza política, imponen legalmente (es decir, como surgidos de la voluntad general) programas de gobierno que son, como todo programa de todo poder ejecutivo, facciosos, para Rousseau. Y una vez impuestos por ley, trascienden la duración del ejecutivo que los impuso. El Estado avanza inadvertidamente pero no retrocede fácilmente, achicando en cada nuevo embate el ámbito de lo social parcial a favor de un avance de lo político, pero lo hace ilegítimamente. Las parcialidades se imponen sobre la voluntad general. Todo termina siendo materia políticamente regulable. Todo es campo fértil para “hacer justicia (distributiva)”.

En cambio, una concepción del estado limitada a lo estrictamente común a todos, como interpretamos que sostiene Rousseau, hoy sería tildada de libertaria o liberal extrema. Un liberalismo del tipo rawlsiano, por ejemplo, sería considerado por Rousseau como una invasión de intereses de ciertas facciones sobre los de las otras, el avance de la enfermedad y debilidad del estado político, la raíz de su posible disolución.

El tema central de esta discrepancia, a nuestro juicio, es el concepto de justicia distributiva o justicia como equidad. Rawls, como tantos otros, entiende que la justicia distributiva es la interpretación más natural del sentido clásico de “justicia”, la *dikaiosyne* que conforma el hilo conductor de la *República* platónica. Ambas nociones de justicia pretenden acercar la realidad a algún estado concebido como ideal. Ahora bien, las nociones de justicia distributiva consisten siempre en al-

3. Para un tratamiento sumamente iluminador de la relación histórica de convivencia entre los poderes legislativo y ejecutivo, véase Rosanvallon 2015.

gún forzamiento de transferencias de recursos entre unos individuos (los aventajados) y otros (los rezagados), buscando equiparar sus condiciones, algo que se considera justo. Por supuesto, la manera de establecer quiénes deben caer en uno u otro subgrupo es el *quid* de esta cuestión. Para utilizar la fundamentación ya canónica de Rawls de su segundo principio, el principio de diferencia, podemos hacer una comparación entre su método justificatorio, la situación del velo de ignorancia, y el método sustractivo rousseauiano.

Siguiendo el método rawlsiano, queda claro que puedo elegir reglas redistributivas, las que quedarán dotadas de legitimidad. Esto es así porque, como no sé si, en la realidad sin velo, yo soy un beneficiado o un perjudicado por la “lotería natural”, mi riesgo *ex ante* se cubre mejor con un sistema redistributivo que no me deje nunca muy pobre, a costa de no ser nunca muy rico. Pero, tras el velo de ignorancia, ¿dónde quedaron los intereses individuales, que eran para Rousseau la materia misma de la política? La justicia distributiva solo se puede dar, no entre individuos, sino entre protoindividuos. Entre individuos, en cambio, nunca se daría; solo se dan algunas escenas de compasión de los aventajados con los desaventajados. Y, como señala Vinolo en su análisis de Rousseau, “ni el amor de sí ni la compasión permiten pensar en un colectivo auto-organizado, porque no ponen en escena una relación real” (Vinolo 2025, 94). La política rawlsiana es una política teórica que choca luego con los intereses de la realidad. Es una política moralizante.

¿Tiene legitimidad este método redistributivo? Para Rousseau, los elementos básicos de la política son los individuos. Estos son naturalmente libres, no dejan nunca de serlo y simplemente deciden agregar sus fuerzas de una manera republicana que les preserve su natural libertad, potenciada como libertad civil pero nunca renunciada de manera permanente. El constructo liberal rawlsiano, en cambio, que reconoce el mismo origen que el ciudadano liberal de Rousseau, al momento de construir un estado equitativo abandona sus propios intere-

ses, esos que Rousseau se cuidaba bien de resguardar en todo momento. Y los abandona en pos de un ideal colectivo de justicia como equidad. Ese renunciamiento del ciudadano liberal equitativo, ¿puede suponerse universal? ¿Qué hacemos frente a aquellos individuos que no quieren ceder sus intereses ni someterse al velo de ignorancia? El argumento de Rawls apela a la razonabilidad de cada individuo y, en base a ella, se siente legitimado a someterlos a un estado redistributivo. El individuo de Rousseau jamás aceptaría este arreglo como legítimo.

En esta diferencia radica tal vez la línea divisoria central entre dos formas de liberalismo, uno individualista y otro colectivista o, si se prefiere, “protoindividualista”. Entre liberalismo libertario y liberalismo social o “*liberal*”, en el sentido norteamericano de este término. La apelación al pueblo, a la alienación y a ciertos rasgos que Rousseau asignó a la voluntad general han querido ser usados como base de una concepción social y hasta totalitaria en la interpretación de ese autor. Pero estas apelaciones no son correctas, pues ignoran la posición que ocupan estos conceptos en su argumentación general.

Rousseau es muy explícito en consignar que las cláusulas del contrato social están absolutamente determinadas por la naturaleza del acto, a saber, un acto que preserve toda la libertad de cada contratante. “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, frente a toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado y por la cual cada uno, al asociarse a todos, no se obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como estaba antes’. Tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución.” (Rousseau 1972, 75 [CS, I, 6]). La persona y los bienes deben quedar a resguardo, jamás podrían ser entregados a los demás para una redistribución de bienes que compense desventajas naturales o sociales, pues es justamente para su preservación que la persona en cuestión hizo el acto de pactar. En la naturaleza de ese acto suyo está el preservarlos; por lo tanto, ninguna cláusula del pacto podría ponerlos en riesgo y mucho menos, expropiárselos.

La defensa del método rawlsiano podría basarse en sostener que la justicia distributiva hace de esa expropiación un hecho “voluntariamente” acordado *tras el velo de ignorancia*. Y la discusión entonces se traslada a establecer qué significa “voluntario tras el velo de ignorancia” una vez que ese velo se descorre. ¿Cuán voluntario puede ser un acuerdo firmado tras un velo de ignorancia? ¿Los condicionamientos que impone el velo no lesionan la voluntad? Rawls considera que su método es un sucedáneo de la teoría moral kantiana. La voluntad tras el velo de ignorancia sería un sucedáneo de la voluntad trascendental kantiana y por ende quedaría a resguardo del condicionamiento del velo. “Los principios sobre los que actúa no los adopta por su posición social o su dotación natural, ni en vistas al particular tipo de sociedad en la que vive o de las cosas específicas que quiere en ese momento. Actuar en base a esos principios es actuar heterónomamente [es decir, de manera moralmente incorrecta]. Ahora bien, el velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que las habilitaría a elegir principios heterónomos. Las partes arriban a su elección conjunta como personas racionales libres e iguales sabiendo solo que se darán circunstancias que harán necesarios los principios de justicia” (Rawls, 1999, 222 [TJ, #40]).

Por lo tanto, para Rawls lo acordado tras el velo de ignorancia debe ser sostenido una vez corrido el velo, pero la fuerza de esa acción proviene del mandato moral de los agentes pactantes que quieren actuar de manera autónoma y no heterónoma, para lo cual, como Odiseo, con sus oídos tapados de cera para no oír el canto de las sirenas a la hora de pactar, también se deberán atar al mástil para no actuar en la realidad post-pacto movidos por sus deseos. Rousseau, en cambio, trata con personas completas que tienen claridad plena de sus intereses y los expresan a todos los demás, hablando solo por sí mismos, como corresponde a la civilidad, y buscan actuar en base a esos intereses, aceptando solo la limitación de que, en aquellos aspectos de esos intereses que no sean comunes a todos, debe-

rán buscar satisfacción por sí mismos y no a través del cuerpo político común.

6. Conclusión - ¿Es el libertarismo un populismo de derecha?

Como conclusión, considero que es muy iluminadora esta discusión en el momento político del presente, en el cual el modelo de republicanismo democrático con justicia distributiva en lo social, continuador del estado de bienestar de mediados del s XX, está siendo puesto en jaque como modelo dominante de las democracias occidentales por parte de quienes sostienen una concepción liberal más estricta. La obra de Rawls se había transformado en una referencia central del liberalismo del s XX, al punto de que fue “la” teoría liberal en la que abrevó toda la discusión política de Occidente en las últimas décadas, consciente o inconscientemente. Su predominancia ideológica recién fue puesta en cuestión muy recientemente, con el renacimiento de las corrientes libertarias, motivadas por dar una batalla cultural anti-*woke*. Podríamos decir que una posición rawlsiana simplificada fue lo que se constituyó en lo políticamente correcto para la discusión occidental, hasta que se topó con un fuerte límite político que podemos fechar con el primer triunfo electoral de Donald Trump en los Estados Unidos en 2016 y otros triunfos posteriores en otros países.

La contemporaneidad de estos mal denominados “populismos de derecha” con los populismos de izquierda hizo confluír todas las críticas del liberalismo tradicional sobre estas dos versiones del “populismo” por igual, pero creemos que se asimilaron ideas demasiado rápidamente. Lo que parecía solo una amenaza pasajera empieza a consolidarse como inicio de una nueva época. En mi propio país, Argentina, el experimento está en pleno desarrollo virulento y, más allá de los pormenores, el fin de época resultó indisimulable. Los ideales europeístas y globalizadores son puestos en tela de juicio en todo el mundo y la hegemonía triunfante de las democracias

liberales de postguerra pasó a ser vista solo como un foco más dentro de un poder multifocal y, lo peor, un foco en decadencia, con pocas energías para resistir.

Este movimiento político contestatario fue menospreciado y simplificado durante la última década, asimilándolo a meras distorsiones populistas de la democracia, la que era interpretada de un modo que fue considerado como el único políticamente correcto. Las iluminadoras obras de Levitsky y Ziblatt (Levitsky and Ziblatt 2018), Urbinati (Urbinati 2019) y Rosanvallon (Rosanvallon 2020), por citar los pensadores más conspicuos, expusieron una interesantísima disección de los populismos del s XX (entre los cuales, el peronismo de mi país fue uno de los más claros antecedentes, según Rosanvallon) y su proyección en el s XXI. Sin dudas, estuvieron motivadas por la proliferación exitosa de liderazgos políticos que resultaban difíciles de encuadrar sin la ayuda de pensadores profundos.

Sin embargo, considero que esta fusión en el balde común del “populismo”, en el que se consiente apenas en diferenciar populismos “de derecha” y “de izquierda”, pero sin que tal diferenciación se reputa esencial, es un análisis que nos desvía del fondo de la cuestión y debe ser, al menos, subordinado a otro análisis que nos centre en los temas de discusión clásicos de la tradición liberal, republicana y democrática.

Los denominados “populismos de derecha” tienen una base sólida en su reclamo, la que hunde sus raíces en esta diferenciación entre dos tipos de liberalismo que vengo señalando a lo largo de este artículo y que claramente pueden tener en Rousseau y en Rawls sus dos claros defensores. Del mismo modo, los denominados “populismos de izquierda” también hunden sus raíces en una dicotomía tradicional y legítima entre democracia y república, para hacer énfasis en la primera en contra de la segunda. Esta dicotomía sumamente clásica, que en este artículo no tratamos, fue tematizada de manera especialmente profunda en el debate entre los padres fundadores del constitucionalismo norteamericano. Las prevenciones para evitar un poder excesivo del parlamento sobre el ejecutivo y los lí-

mites a la fuerza democrática mediante *checks and balances* entre las ramas del poder, para evitar que las mayorías eventuales se cargaran toda la república, son parte de ese debate de los *Founding Fathers*.

Ignorar estos dos tipos de disputas, a saber, por un lado, la que se da entre distribucionismo equitativo e individualismo propietario (populismo de derecha) y, por otro, la que se entabla entre república representativa y democracia directa (populismo de izquierda), para menospreciarlas, como si se pudieran reducir estos fenómenos políticos contemporáneos solamente a los métodos políticos utilizados (pues así fue definido el populismo en su esencia, como una mera forma de ganar el poder), implica degradar la discusión pública contemporánea.

Esperamos con nuestro aporte ayudar a jerarquizar la discusión entre demócratas liberales y libertarios, mostrando las raíces sumamente tradicionales propias de la filosofía política del liberalismo clásico que alimentan sus discusiones más profundas y siempre vigentes. Y también haber aportado claridad acerca de qué consecuencias y supuestos tiene cada una de estas dos posiciones básicas, para que cada uno pueda asumir su posición con más conciencia de toda la carga que ella implica. Una relectura de Rousseau sin el filtro predominante de la discusión política de las últimas décadas puede ser especialmente iluminadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernini, Emilio. 2012. “Un acontecimiento discursivo: Rousseau en la Revolución Francesa.” *Anales del V Congreso Internacional de Letras. Universidad de Buenos Aires*: 417-23.
- Bloom, Allan. 1997. “Rousseau’s Critique of Liberal Constitutionalism.” In *The Legacy of Rousseau*, edited by C. Orwin and N. Tarcov. University of Chicago Press.

- Cohen, Joshua. 2011. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Belknap Press.
- Kant, Immanuel. 1989. *Metafísica de las costumbres* [MC 1797]. Tecnos.
- Levitsky, Steven and Daniel Ziblatt. 2018. *How Democracies Die*. Crown Publishing.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*, 2nd ed. Wiley-Blackwell.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice* [TJ 1971]. The Belknap Press of Harvard UP.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism* [PL 1993]. Columbia Univ. Press.
- Rosanvallon, Pierre. 2015. *Le bon gouvernement*. Editions du Seuil.
- Rosanvallon, Pierre. 2020. *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*. Editions du Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1965. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [SD 1755]. Gallimard: Collection Folio-Essais.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1972. *Du contrat social* [CS 1762]. Bordas.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2012. "Lettres écrites de la montagne [CM 1764]." *Collection complète des oeuvres de Rousseau* 6: 287-300. <<http://www.rousseauonline.ch/Text/lettres-ecrites-de-la-montagne.php>>.
- Urbinati, Nadia. 2019. *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Harvard UP.
- Vinolo, Stéphane. 2025. "La democracia sustractiva de Jean-Jacques Rousseau." *Figuras - Revista Académica de Investigación de la UNAM* 6 (1): 94.

Fecha de recepción, 5 de septiembre de 2024.

Fecha de aceptación, 2 de marzo de 2025.