

ROUSSEAU III

LA VOLUNTAD GENERAL (II)
Y LA CUESTIÓN DE LA ESTABILIDAD

§1. EL PUNTO DE VISTA DE LA VOLUNTAD GENERAL

1. Las cinco preguntas sobre la voluntad general que hemos examinado tienen, como he indicado, un carácter abstracto, formal. Todavía no hemos visto el contenido de la voluntad general, es decir, los principios y valores políticos concretos y las condiciones sociales que la voluntad general *quiere* y requiere que se materialicen en la estructura básica.

Las respuestas a las siguientes cinco preguntas arrojarán algo de luz a ese respecto:

- (6) ¿Cuál es el punto de vista de la voluntad general?
- (7) ¿Por qué, para que la voluntad general sea legítima, debe ésta emanar de todos y regir para todos?
- (8) ¿Cuál es la relación entre la voluntad general y la justicia?
- (9) ¿Por qué tiende la voluntad general a la igualdad?
- (10) ¿Cómo se relaciona la voluntad general con la libertad civil y moral?

Las respuestas a estas preguntas nos dirán mucho acerca del contenido de la voluntad general. La última pregunta es especialmente importante, como veremos. En comprenderla bien radica la clave para comprender toda la fuerza del pensamiento de Rousseau.

2. Empecemos por la sexta pregunta: ¿cuál es el punto de vista de la voluntad general? Para Rousseau, el bien común (que viene especificado por las condiciones sociales necesarias para que realicemos nuestros intereses comunes) no ha de ser entendido en términos utilitaristas. Queriendo el bien común, la voluntad general no aspira a conseguir las

condiciones sociales requeridas para alcanzar la mayor felicidad (la más plena realización de todos los diversos intereses de los individuos) calculada a partir de la suma de la de todos los miembros de la sociedad. En su *Discurso sobre la economía política*, Rousseau dice que la máxima según la cual el gobierno «está autorizado a sacrificar a un hombre inocente por la seguridad de la multitud» es «una de las más execrables jamás inventadas por la tiranía, la más falsa que pudiera proponerse, la más peligrosa que pudiera aceptarse y la más diametralmente opuesta a las leyes fundamentales de la sociedad». Dice también: «Lejos de que uno deba perecer por todos, todos han comprometido sus bienes y sus vidas en la defensa de cada uno de ellos para que la debilidad privada siempre esté protegida por la fuerza pública, y cada miembro, por el Estado en su conjunto».¹

Aquí Rousseau hace especial hincapié en que las leyes fundamentales de la sociedad del pacto social no han de estar fundadas en un principio de agregación. La voluntad general no quiere maximizar la realización de la suma de todos los intereses de cualquier clase que tengan los individuos. Las leyes fundamentales de la sociedad tienen que estar basadas exclusivamente en intereses comunes. (Recordemos el CS, 2.1.1.)

Ya hemos visto que nuestros intereses comunes están definidos en términos de ciertos intereses fundamentales. Entre éstos se incluyen los intereses expresados por las dos formas naturales de amor propio (el *amour de soi* y el *amour propre*), así como nuestros intereses en cuanto a la seguridad de nuestra persona y de nuestra propiedad. La seguridad de nuestra propiedad, y no la simple posesión, es una de las ventajas de la sociedad civil (CS, 1.8.2). También están nuestros intereses por que se den las condiciones sociales generales para el desarrollo de nuestras potencialidades (de libre albedrío y perfectibilidad) y de nuestra libertad para promover nuestros objetivos según nos convenga dentro de los límites de la libertad civil.

3. Son estos intereses fundamentales asegurados para cada ciudadano —y no la mayor satisfacción posible de nuestros diversos intereses de toda clase, tanto fundamentales como particulares— los que especifican nuestro bien desde el punto de vista de la voluntad general. Estos intereses fundamentales son compartidos por todos. La manera apropiada de justificar las leyes básicas es atendiendo a que éstas pro-

1. Véase Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract, with Geneva Manuscript and Political Economy*, pág. 220 (hay trad. cast. publicada en: *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 1985).

curen a través de la cooperación social (y en términos con los que todos estaríamos de acuerdo) las condiciones sociales necesarias para realizar esos intereses.

Si expresamos esta idea desde el punto de vista de la voluntad general, diremos que sólo aquellas razones basadas en los intereses fundamentales que compartimos como ciudadanos deberían contar como tales razones o motivos cuando estemos actuando como miembros de la asamblea a la hora de aprobar normas constitucionales o leyes básicas. Desde dicho punto de vista, esos intereses fundamentales adquieren, en el orden de motivos allí apropiado, prioridad absoluta sobre nuestros intereses particulares. Cuando votamos leyes fundamentales, tenemos que expresar nuestra opinión sobre qué leyes son las que mejor instauran las condiciones políticas y sociales que hacen posible que todos promuevan en pie de igualdad sus intereses fundamentales.

Nótese que el concepto de punto de vista empleado en estos comentarios es un concepto de razón deliberativa y, como tal, tiene una cierta estructura aproximada: es decir, que está configurado para considerar ciertos tipos de preguntas (las relacionadas con qué normas constitucionales o leyes básicas favorecen más el bien común) y sólo admite que ciertos tipos de razones puedan tener cierto peso en esa reflexión. De todo esto se desprende claramente, pues, que la perspectiva de Rousseau contiene una concepción de lo que yo he llamado razón pública.² Por lo que yo sé, esta idea tiene su origen en el pensador ginebrino, aun cuando no hay duda de que algunas versiones de la misma aparecen algo más tarde en la obra de Kant, figura también importante a este respecto.

§2. LA VOLUNTAD GENERAL: EL ESTADO DE DERECHO, LA JUSTICIA Y LA IGUALDAD

1. Procederemos más fluidamente si abordamos las tres preguntas siguientes a la vez:

2. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001, págs. 91 y sigs. (trad. cast.: *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 129 y sigs.). La razón pública es la forma de raciocinio apropiada para unos ciudadanos iguales que, constituidos como ente corporativo, se imponen mutuamente reglas respaldadas por las sanciones del poder estatal. Las directrices de indagación y los métodos de razonamiento que comparten todos ellos hacen que esa razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y de ideas en un régimen constitucional hace que esa razón sea libre.

- (7) ¿Por qué, para que la voluntad general sea legítima, debe ésta emanar de todos y regir para todos?
- (8) ¿Cuál es la relación entre la voluntad general y la justicia?
- (9) ¿Por qué tiende la voluntad general a la igualdad?

El punto de vista de la voluntad general conecta estas tres preguntas entre sí y muestra de qué modo están relacionadas.³ Muestra por qué, para ser legítima esa voluntad, debe emanar de todos y ser aplicable a todos; muestra cómo está relacionada con la justicia y por qué es proclive a la igualdad, como Rousseau dice en el CS, 2.1.3. Una parte central de la respuesta se encuentra en el CS, 2.4.5, donde se puede leer lo siguiente:

Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, sino porque no hay nadie que se apropie de la expresión *cada uno*, y que no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad del derecho, y la noción de justicia que ella produce, deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para serlo verdaderamente, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia, que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado; porque entonces, juzgando sobre lo que nos es ajeno, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe [págs. 54-55].

2. He ahí un párrafo maravilloso. Asegúrense de leerlo detenidamente. Es imposible de resumir en muy pocas palabras. Rousseau sostiene que cuando ejercemos nuestra voluntad general en una votación sobre las leyes fundamentales de la sociedad, tenemos que considerar las instituciones sociales y políticas básicas. Estas leyes fundamentales serán las que especifiquen en la práctica (dotándolos de un carácter definido) los términos de la cooperación social, y las que darán un contenido concreto al pacto social.

3. No olvidemos en los siguientes comentarios que los actos públicos en los que se expresa más característicamente la voluntad general son las promulgaciones de leyes políticas básicas o fundamentales (CS, 2.12.2), en las que los ciudadanos han votado dando su opinión sobre cuáles de esas normas son las que mejor procuran el bien común.

De ese modo, en la práctica, estamos votando por todos los miembros de la sociedad y, al hacerlo, pensamos en nosotros y en nuestros intereses fundamentales. Dado que estamos votando a propósito de una ley fundamental, la voluntad general es general en cuanto a su objeto. Es decir, que las leyes fundamentales no mencionan a individuos ni a asociaciones por su nombre y deben regir para todos ellos. Esto responde a la segunda parte de la séptima pregunta.

Por otra parte, cada uno de nosotros está guiado por nuestros intereses fundamentales, que todos tenemos en común. De ahí que la voluntad general sea siempre legítima y que, en virtud de su voluntad general, los ciudadanos quieran la felicidad de todos y cada uno de ellos. Y es que, al votar, asumen que ese *cada uno* son ellos mismos a la hora de votar por todos. La voluntad general emana de todos porque cada uno de nosotros, al adoptar el punto de vista de la voluntad general, está guiado por los mismos intereses fundamentales que todos los demás. Esto responde a la primera parte de la séptima pregunta.

También vemos por qué la voluntad general quiere justicia. En el pasaje citado, Rousseau dice (o así lo interpreto yo) que la idea de justicia que produce la voluntad general se deriva de la predilección que cada uno de nosotros tiene por nosotros mismos, y, por lo tanto, se deriva de la naturaleza humana como tal. Aquí es imprescindible señalar que esta predilección produce la idea de justicia sólo cuando se expresa desde el punto de vista de la voluntad general. Cuando no se subordina a ese punto de vista (el de nuestra razón deliberativa con la estructura esbozada anteriormente), nuestra predilección por nosotros mismos puede desembocar, obviamente, en injusticia y vulneración del derecho.

3. Vemos también por qué la voluntad general quiere igualdad: en primer lugar, por los rasgos del punto de vista característico de la voluntad general, y, en segundo lugar, por la naturaleza de nuestros intereses fundamentales, incluido nuestro interés por evitar las condiciones sociales de la dependencia personal. Estas últimas condiciones han de evitarse para que no se corrompan nuestro *amour propre* ni nuestra perfectibilidad, y para que no acabemos sujetos a la voluntad y autoridad arbitrarias de otras personas particulares. Conociendo la naturaleza de estos intereses fundamentales, los ciudadanos, a la hora de votar dando su opinión sobre qué es lo que más favorece el bien común, votan aquellas leyes fundamentales que procuran la igualdad de condiciones deseada.

Rousseau aborda estas consideraciones sobre la igualdad en el CS, 2.11.1-3. Allí dice (2.11.1) que la libertad y la igualdad son «el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación [...]». La

libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella» [pág. 76].

Para Rousseau, en la sociedad del pacto social, la libertad y la igualdad no entran en conflicto mutuo cuando son adecuadamente entendidas y relacionadas. Esto se debe a que la igualdad es necesaria para la libertad. La ausencia de independencia personal significa una pérdida de libertad, y esa independencia requiere de igualdad. Rousseau concibe la igualdad como algo imprescindible para la libertad y eso es, en gran medida, lo que la convierte en esencial. Pero la igualdad no es estrictamente tal igualdad: «Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos [para todos], sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango [la autoridad] y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse» (CS, 2.11.2 [pág. 76]).

Rousseau niega que este moderado grado de desigualdad —suficientemente reducido como para no desembocar en una dependencia personal y lo bastante amplio como para que no se pierdan los beneficios de la libertad civil— sea una fantasía inalcanzable en la práctica. Admite que ciertos abusos y errores son inevitables. Pero, al mismo tiempo, dice: «¿Se sigue de ello que al menos no haya que regularla [la desigualdad]? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla» (CS, 2.11.3 [pág. 76]). Además, «la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad» (CS, 2.1.3 [pág. 50]).

Este comentario de Rousseau es precursor de la primera razón por la que, en la justicia como equidad, la estructura básica es asumida como el sujeto primario de justicia.⁴

4. Rawls, *La justicia como equidad*, §§3, 4 y 15 [págs. 31-36 y 84-87 de la edición castellana]. La estructura básica de la sociedad es la forma en la que las principales instituciones sociales y políticas de dicha sociedad encajan en un único sistema de cooperación social, y es también la forma en la que estas instituciones asignan derechos y deberes básicos, y regulan la división de ventajas que emana de la cooperación social a lo largo del tiempo. Una estructura básica justa garantiza lo que podríamos llamar una justicia de fondo. Para asegurarnos de que, a lo largo del tiempo, se mantienen unas condiciones equitativas de fondo (para la celebración de acuerdos libres y equitativos), es esencial que la estructura básica sea el sujeto primario de justicia.

4. Reunamos ahora todos estos comentarios sobre la voluntad general: El punto de vista de la voluntad general es un punto de vista que hemos de adoptar cuando opinemos con nuestro voto sobre qué leyes fundamentales promueven mejor los intereses comunes sobre los que se fundan los vínculos de la sociedad. Como estas leyes son generales y rigen para todos los ciudadanos, tenemos que razonar sobre ellas a la luz de los intereses fundamentales que compartimos con otras personas. Estos intereses especifican nuestros intereses comunes, y las condiciones sociales necesarias para realizar estos intereses comunes son las que definen el bien común.

Los hechos aceptados (o las creencias razonables) a propósito de qué es lo que más favorece el bien común constituyen la base de las razones que apropiadamente han de pesar en nuestras deliberaciones desde el punto de vista de la voluntad general. Esta voluntad es resultado de nuestra capacidad para adoptar ese punto de vista apropiado. Apela a nuestra capacidad compartida de razonamiento deliberativo en el caso de la sociedad política. Como tal, la voluntad general es una forma de la potencialidad de libre albedrío comentada en el *Segundo discurso*: se hace realidad a medida que los ciudadanos que viven en sociedad actúan en pos del bien común como esa voluntad ordena. Un corolario de esto es que la realización de nuestra libertad —entendida como el ejercicio pleno de nuestra capacidad de libre albedrío— sólo es posible en una sociedad de un cierto tipo: una sociedad cuya estructura básica satisfaga unas determinadas condiciones. Éste es un aspecto muy importante y volveremos sobre él un poco más adelante.

Podemos ver ahora por qué Rousseau cree que nuestras voluntades tienden a coincidir y a convertirse en la voluntad general cuando nos hacemos la pregunta correcta. Obviamente, ésa no es más que una tendencia y, en ningún caso, constituye una certeza, pues nuestro conocimiento es incompleto y nuestras ideas y creencias acerca de los medios apropiados pueden diferir razonablemente. Además, puede haber diferencias de opinión igualmente razonables en materia de interpretación (por ejemplo, acerca del nivel de pobreza a partir del que las personas serán tan pobres que se verán obligadas a venderse a sí mismas y, con ello, a perder su independencia personal).

§3. LA VOLUNTAD GENERAL Y LA LIBERTAD CIVIL Y MORAL

1. Esto nos lleva a la décima pregunta: ¿cómo se relaciona la voluntad general con la libertad civil y moral? Rousseau cree que la sociedad del pacto social alcanza tanto la libertad civil como la moral en sus instituciones políticas y sociales básicas. El pacto social facilita las condiciones sociales de fondo esenciales para la libertad civil. Asumiendo que las leyes fundamentales están adecuadamente basadas en lo que se requiere para el bien común, los ciudadanos son libres de mirar por sus objetivos dentro de los límites impuestos por la voluntad general (CS, 1.8.2). Hasta aquí, el argumento resulta bastante sencillo.

La cuestión más profunda es la de la libertad moral. Al explicar lo que ganamos con la sociedad del pacto social, Rousseau dice lo siguiente: «Podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 1.8.3 [pág. 44]).

Siguiendo esa lógica, pues, la libertad moral consiste en obedecer la ley que la propia persona se ha prescrito. Y sabemos que esa ley es la ley fundamental de la sociedad del pacto social, o, lo que es lo mismo, las leyes promulgadas desde el punto de vista de la voluntad general y correctamente basadas en los intereses fundamentales compartidos de los ciudadanos. Todo claro hasta el momento, pero aún parece haber algo más.

2. Tal vez sólo haga falta encajar lo que hemos ido diciendo hasta aquí. Parto del supuesto de que todas las condiciones que ha de satisfacer la sociedad del pacto social para ser tal se cumplen. Obviamente, Rousseau no habla para nada de casos en los que aquéllas no se cumplen. Una vez asumido esto, en esa sociedad los ciudadanos logran su libertad moral en los siguientes sentidos:

Uno de ellos es que, obedeciendo la ley y llevando nuestra libertad civil dentro de los límites que ha impuesto la voluntad general, actuamos no sólo con arreglo a dicha voluntad, sino también a partir de la nuestra propia. Ello se debe a que hemos votado libremente junto a los demás la imposición de esos límites, y éstos han sido aprobados por nosotros tanto si votamos con la mayoría como si no (repito, asumiendo que se dan las condiciones exigidas). (Sobre esto, véase el CS, 4.2.8-9.)

Otro sentido es que la ley que nos otorgamos satisface las condiciones del pacto social, y los términos de este pacto emanan de nuestra naturaleza tal como somos en el presente: es decir, que esos términos dependen de nuestros intereses fundamentales y que éstos siempre son

nuestros intereses fundamentales dada nuestra naturaleza según la concibe Rousseau. Esto es así incluso para los miembros deteriorados y deformados de las sociedades corruptas, aunque a nosotros no nos lo parezca (y pese a que esos casos no son relevantes en esta argumentación). En esas sociedades, puede que las personas estén erradas acerca de cuáles son realmente sus intereses fundamentales, pero seguramente saben por sus vicios y su sufrimiento que algo anda terriblemente mal.

3. Como ya hemos dicho, es posible que nos preocupen los términos del pacto social debido a nuestra interdependencia social. Recordemos que dicha interdependencia es uno de los supuestos básicos de los que partimos para establecer esa situación de pacto. Pero ¿acaso no lastra y limita nuestra libertad? Para Rousseau, en realidad, esta interdependencia es una parte más de nuestra naturaleza, como deja ver en algunos de los atributos que considera necesarios en el legislador, a quien ve como aquella persona que «se atreve con la empresa de instituir un pueblo» (CS, 2.7.3 [pág. 64]). Es, pues, consustancial a la visión rousseauniana entender que nuestros intereses y nuestras capacidades fundamentales de libertad y perfectibilidad sólo pueden alcanzar su realización más plena en sociedad, o más concretamente, en la sociedad del pacto social. Eso está claro incluso en el *Segundo discurso*.

Otro tema que puede resultar dificultoso es pensar que el pacto social es un acontecimiento que ocurrió en algún tiempo pasado. Sin embargo, en el caso de Rousseau, no creo que él lo considere así, o mejor dicho, quizá, no creo que nosotros tengamos que considerarlo así a la hora de interpretar su doctrina. En vez de eso, yo adopto una interpretación presente, como si se tratara de un proceso en curso: eso significa que los términos del pacto social emanan de las condiciones que siempre se dan en una sociedad bien ordenada según Rousseau entiende ésta. Por lo tanto, los ciudadanos siempre son socialmente interdependientes en una sociedad así. Nunca dejan de tener los mismos intereses fundamentales. Siempre cuentan con la misma capacidad de libre albedrío y de consecución de la libertad moral y civil en las condiciones apropiadas. Están impulsados en todo momento por el *amour de soi* y el *amour propre*, etcétera. Esto se sigue de esta interpretación en tiempo presente, una vez establecida la situación del pacto social según Rousseau.

Los términos del pacto social emanan entonces, simplemente, de cómo son en lo fundamental los ciudadanos en cualquier momento presente en una sociedad en la que se materialicen esos términos. Así pues, acatando las leyes que satisfacen dichos términos y actuando a

partir de ellas, los ciudadanos actúan conforme a una ley que se otorgan a sí mismos. Y así alcanzan su libertad moral.

En definitiva: la libertad moral, correctamente entendida, es sencillamente imposible fuera de la sociedad. Eso es así porque esa libertad es nuestra capacidad de ejercer plenamente (y de ser guiados por) la forma de razón deliberativa apropiada a la situación en cuestión. Eso es lo que la libertad moral es para Rousseau. Y no puede materializarse sin adquirir cualidades únicamente adquiribles dentro de un contexto social: todas las habilidades de lenguaje necesarias para expresar lo que se piensa, y, yendo aún más allá, las ideas y las concepciones necesarias para deliberar correctamente, y muchas más cosas. Tampoco es posible si no hay ocasiones sociales significativas en las que ejercer al máximo esas capacidades necesarias.

§4. LA VOLUNTAD GENERAL Y LA ESTABILIDAD

1. Quedan aún cuestiones relacionadas con la voluntad general que no hemos comentado y que, en realidad, no podemos tratar en su totalidad. Esto se debe a que casi todo el *Contrato social* tiene que ver de un modo u otro con la idea de la voluntad general. En cualquier caso, si que deberíamos considerar, al menos, otras dos cuestiones de importancia, así que me ocuparé de ellas de forma breve.

Recordemos que, en la anterior lección, enumeré cuatro preguntas que debemos distinguir a la hora de considerar cualquier concepción política del derecho y la justicia, incluida la de Rousseau. Eran las siguientes:

(1) ¿Cuáles indica esa concepción que son los principios razonables o verdaderos de justicia y derecho políticos, y cómo se mide la corrección de estos principios?

(2) ¿Cuáles son las instituciones políticas y sociales viables y practicable que realizan más eficazmente esos principios?

(3) ¿A través de qué vías aprenden las personas principios del derecho y adquieren la motivación para actuar conforme a ellos a fin de mantener la estabilidad de la sociedad a lo largo del tiempo?

(4) ¿Cómo podría surgir una sociedad que haga realidad esos principios de derecho y justicia, y cómo ha surgido en casos reales, si es que ha habido alguno?

Aquí hemos interpretado que la idea del pacto social iba dirigida a dar respuesta a las dos primeras preguntas. Para Rousseau, los principios del

derecho político son aquellos que cumplen los términos de ese pacto, y estos términos requieren la materialización de ciertos principios y valores en la estructura básica de esa sociedad. La tercera pregunta se refiere a las fuerzas psicológicas que contribuyen a mantener la estabilidad y a cómo se adquieren y se aprenden. La cuarta pregunta concierne a los orígenes y al proceso por el que puede surgir la sociedad del pacto social.

En el CS, 2.7.1-12, encontramos la curiosa figura del legislador (o dador de leyes): el fundador del Estado que da a las personas sus leyes fundamentales. El dador de leyes no es el gobierno ni el soberano, y como su función consiste en instaurar la constitución, no tiene ningún papel en ésta. Tampoco tiene rol alguno como gobernante, «porque [...] quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hombres» (CS, 2.7.4 [págs. 64-65]). No tiene derecho a imponer su voluntad al pueblo. Aunque se le considera dotado de un genio y un conocimiento extraordinarios, no cuenta con autoridad alguna por su labor como legislador y ha de arreglárselas para convencer al pueblo para que éste acepte sus leyes. A lo largo de la historia, esto se ha conseguido habitualmente persuadiendo a las personas de que las leyes les eran dadas —a través de él— por los dioses. Parece ser, pues, que la religión y la persuasión son necesarias para la fundación de un Estado justo.

2. ¿Cuál es la función del dador de leyes en la doctrina de Rousseau? Yo creo que esta figura es la manera que tiene Rousseau de abordar las dos últimas preguntas de la lista anterior. Si nos fijamos en el CS, 2.6.10, hallaremos pasajes que tienen que ver con cada una de esas preguntas. Así, Rousseau dice:

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; sólo a quienes se asocian corresponde regular las condiciones de la sociedad; mas, ¿cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? [...] ¿Quién le dará la previsión necesaria para dar forma a sus actos y publicarlos por anticipado [...]? ¿Cómo una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutará por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? [...] La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. [...] Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de guías: hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. [...] He aquí de donde nace la necesidad de un legislador [págs. 62-63].

Rousseau tiene aquí en mente la cuarta pregunta, la de los orígenes y la transición: se está preguntando cómo —dados los grandes obstáculos que debieron de existir en ausencia de un mundo social libre, igual y justo— pudo haber surgido nunca una sociedad del pacto social. Lo más probable, sugiere él, es que necesitara de una especie de raro golpe de fortuna en forma (y en la persona) de un dador de leyes. Licurgo, el de la antigua Grecia, es mencionado como ejemplo de figura histórica que desempeñó esa función cuando abdicó de su trono para dotar a su patria de leyes (CS, 2.7.5). Sólo un legislador así conoce lo suficiente sobre la naturaleza humana como para saber cómo hay que organizar las leyes y las instituciones a fin de que éstas transformen los caracteres y los intereses de las personas y, de ese modo, dadas las condiciones históricas, las acciones de esos individuos pasen a concordar con las que tal ordenamiento legal e institucional impone. Y sólo un legislador así sería capaz de persuadir a las personas para que sigan los dictados de esa legislación.

3. El interés que Rousseau también muestra por la cuestión de la estabilidad puede apreciarse en otras de las cosas que dice. Por ejemplo, en el CS, 2.7.2, comenta: «Pero si es cierto que un gran príncipe es hombre raro, ¿cuánto no lo será un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer. Éste es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace andar». Y añade: «En el nacimiento de las sociedades —dice Montesquieu—, son los jefes de las repúblicas los que hacen la institución y luego es la institución la que forma a los jefes de las repúblicas» [págs. 63-64].

Más adelante, en el CS, 2.7.9, Rousseau dice: «Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas» [pág. 66].

Así que «he ahí lo que forzó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría» (CS, 2.7.10 [pág. 66]).

Que Rousseau está haciendo referencia a la tercera pregunta, la de la estabilidad, resulta evidente en cuanto la planteamos en la forma sugerida por lo anterior, es decir: ¿cómo consiguen las instituciones políticas generar el espíritu social que sería necesario, en el momento fundacional, para promulgar leyes que instauraran esas instituciones? Y es

que si las instituciones logran generar el espíritu que las instituiría en primera instancia, serán duraderas y estables.

El trascendental alcance del cambio que se produce desde el estado de naturaleza (el estadio inicial de la historia del *Segundo discurso*) y que es provocado por la obra del legislador se hace evidente por lo que el propio Rousseau dice algo antes, en el CS, 2.7.3:

Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor; del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, tiene que quitar al hombre sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. [...] De suerte que si cada ciudadano no es nada, ni puede nada sino gracias a todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación está en el más alto grado de perfección que puede adquirir [pág. 64].

Estamos ante un párrafo extraordinario. Ilustra hasta qué punto nos concibe Rousseau como seres socialmente dependientes de la sociedad del pacto social, aun cuando somos personalmente independientes (es decir, no dependientes de ninguna otra persona particular). Los poderes que adquirimos en sociedad son poderes que sólo podemos usar en sociedad y en cooperación con los poderes complementarios de otras personas. Pensemos, por ejemplo, en cómo las habilidades aprendidas y entrenadas de los músicos alcanzan su máxima realización sólo cuando son ejercidas junto a las de otros músicos en los conjuntos de cámara y en las orquestas.

4. Lo que dice Rousseau acerca del dador de leyes queda suficientemente claro cuando captamos los dos interrogantes a los que trata de dar respuesta, aunque sea —cabe reconocerlo— de forma muy poco habitual. La función del dador de leyes no tiene nada de misterioso, por muy rara que nos pueda resultar esta figura.

Veamos primero la cuestión de los orígenes históricos: es evidente que la sociedad del pacto social pudo haber surgido de múltiples formas distintas. Pudo haber sucedido, por ejemplo, que, de forma paulatina y a lo largo de varios siglos y de una serie de violentas guerras de

religión, las personas acabarían considerando impracticable el uso de la fuerza en esas disputas y, aunque a regañadientes, optarían por aceptar como un *modus vivendi* los principios de la libertad y la igualdad. Así parece haber surgido la tolerancia religiosa, por ejemplo. Todos pensaban que la división de la cristiandad era un desastre terrible, pero, pese a ello, consideraron que la tolerancia parecía mejor opción que entregarse a una guerra civil interminable y a la destrucción de la sociedad.

Así es como generaciones posteriores pueden acabar refrendando ciertos principios por los méritos de éstos. Algo parecido sucedió cuando terminaron las guerras de religión y los principios de la libertad religiosa fueron aceptándose gradualmente como libertades constitucionales básicas. Es cosa corriente que las generaciones previas introduzcan principios e instituciones por motivos distintos de los que otras generaciones posteriores, que se han criado en ellos, tienen para aceptarlos. Pero ¿acaso podría avanzar la sociedad de otro modo?

Está claro por la forma en que Rousseau introduce el dador de leyes que el filósofo ginebrino no supone en ningún momento que el hecho de que las personas suscriban un acuerdo de un determinado tipo significa que éstas realicen una transición desde un estadio prepolítico a una sociedad cuyas instituciones básicas se ajustan a los términos requeridos por el pacto social. No pudo ser así como un pueblo de la fase inicial de la historia del *Segundo discurso* —de la sociedad libre, igual y justa del estado de naturaleza— se transformó en un conjunto de ciudadanos dotados de una voluntad general. Las instituciones que dan forma a la voluntad general son diseñadas por el dador de leyes que convence al pueblo de que su autoridad es de un orden superior y que, gracias a eso, consigue que éste acepte las leyes que él propone. Llegado el momento, las generaciones posteriores logran tener y perpetuar una voluntad general. En cuanto se instituye la sociedad y ésta empieza a funcionar, alcanza un equilibrio estable: sus instituciones generan en quienes viven a su amparo la voluntad general precisa para mantener esa sociedad en generaciones posteriores a medida que éstas van saliendo a escena. La referencia de Rousseau a Montesquieu (citada un poco más arriba) plasma esta idea a la perfección.

El legislador/dador de leyes de Rousseau debería entenderse, entonces, como una figura ficticia en el fondo —un *deus ex machina*— introducida para abordar el segundo par de preguntas: las referidas al aprendizaje moral y la estabilidad, por un lado, y a los orígenes históricos, por el otro. Se trata, pues, de un mecanismo que no resulta problemático para la unidad y la coherencia de la concepción rousseauiana, como se

aduce en ocasiones. Nos damos cuenta de ello en cuanto distinguimos las cuatro preguntas aquí comentadas y reconocemos que existen diferentes vías por las que podría surgir la sociedad del pacto social.

§5. LA LIBERTAD Y EL PACTO SOCIAL

1. Tenemos todavía que comentar la segunda parte del problema del pacto social. Recordemos que Rousseau venía a decir que ese problema consistía en encontrar una forma de asociación tal que, uniéndonos a otras personas, sigamos obedeciéndonos únicamente a nosotros mismos y continuemos siendo igual de libres que antes (CS, 1.6.4). La posibilidad de seguir siendo igual de libres resulta bastante desconcertante cuando Rousseau deja muy claro que nos entregamos a nosotros mismos —con todos nuestros poderes— a la comunidad, bajo la dirección suprema de la voluntad general y sin que podamos reclamar derecho alguno en reserva frente a ella. Hay quien ha visto en la doctrina rousseauniana un totalitarismo implícito y algunos consideran especialmente alarmante que el pensador ginebrino llegue incluso a mencionar la necesidad de que se nos fuerce a ser libres.

Consideremos este comentario y veamos si existe un modo de leerlo en un sentido que sea coherente con la posibilidad de que nos obedezcamos a nosotros mismos y de que sigamos siendo tan libres como antes del pacto social. El pasaje relevante dice así: «A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás [compromisos], de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre» (CS, 1.7.8 [pág. 42]).

Tenemos una primera idea de lo que Rousseau quiere decir aquí al leer el siguiente capítulo, que dedica a la sociedad civil. Ese capítulo ilustra el cambio de perspectiva y de ánimo del autor con respecto al *Segundo discurso*. Aquí la transición desde el estado de naturaleza aparece descrita en términos favorables, aunque con una importante condición: la de que no suframos demasiado por abuso de la autoridad política. Dice, en concreto: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. [...] Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al

desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquélla de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre» (CS, 1.8.1 [pág. 43]).

Queda claro, pues, que nuestra naturaleza humana, con nuestros intereses fundamentales por el desarrollo y el ejercicio de nuestras dos potencialidades en condiciones de independencia personal, sólo se realiza en la sociedad política (o, mejor dicho, sólo en la sociedad política del pacto social). En el párrafo que sigue al anterior, Rousseau distingue la libertad civil y el derecho legal a la propiedad, que ganamos. Dice también que, con la sociedad civil, el hombre adquiere también «la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad» (CS, 1.8.3 [pág. 44]).

Ahora bien, lo que Rousseau seguramente está pensando aquí no es que la libertad consista en obedecer cualquier ley que nos podamos prescribir, pues yo mismo, en un despiste, podría prescribirme una ley ciertamente descabellada. Las que sí tiene sin duda en mente son las leyes que nos prescribimos como sujetos de ellas cuando votamos leyes fundamentales como ciudadanos —desde el punto de vista de nuestra voluntad general— y damos nuestra opinión —aquella que creemos que todos los ciudadanos podrían respaldar (dadas nuestras creencias y la información de la que disponemos)— sobre qué leyes están mejor formuladas para promover el bien común.

Ahora bien, como hemos visto, cuando hacemos esto nos mueven nuestros intereses fundamentales: los que tenemos por nuestra libertad, por el mantenimiento de nuestra independencia personal, etc. Estos intereses fundamentales toman precedencia sobre otros intereses nuestros: como fundamentales que son, apuntan a las condiciones esenciales de nuestra libertad e igualdad, que son las que hacen realidad las condiciones en las que se desarrollan nuestras capacidades de libre albedrío y de perfectibilidad sin dependencia personal. Cuando obedecemos leyes fundamentales promulgadas de forma apropiada y conforme a la voluntad general (una forma de razón deliberativa), hacemos realidad nuestra libertad moral. Cuando desarrollamos plenamente esta capacidad de raciocinio, gozamos de libre albedrío: estamos en situación de comprender las razones más apropiadas y de ser guiados por ellas.

2. Tras estos antecedentes, volvamos sobre la necesidad de que se nos fuerce a ser libres mencionada por Rousseau. El lenguaje utilizado es provocador, sin duda, pero nosotros buscamos la idea que se esconde detrás de las palabras. En el párrafo inmediatamente precedente (CS, 1.7.7), Rousseau contrasta la voluntad privada que tenemos como individuos separados (nuestra «existencia absoluta y naturalmente independiente») con la voluntad general que tenemos como ciudadanos. Concretamente, dice que el «interés particular [del ciudadano] puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y [...] gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito» (CS, 1.7.7 [pág. 42]).

Es evidente que Rousseau tiene en mente un ejemplo de lo que hoy llamamos una conducta de *free riding* en sistemas de cooperación colectivamente ventajosos. (Rousseau se refiere a este problema en el CS, 2.6.2, cuando dice que «se necesitan convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes» [pág. 60].)

Como ejemplo familiar de ese fenómeno, pensemos en la instalación de dispositivos anticontaminantes en los automóviles. Supongamos que con cada uno de esos artilugios instalado por una sola persona, cada miembro individual de la sociedad obtiene 7 dólares de beneficio (en forma de aire más limpio), pero que el precio de un aparato es de 10 dólares. En una sociedad de 1.000 ciudadanos, cada dispositivo contribuye con un valor equivalente a 7.000 dólares de beneficio total. Si todos instalan sus aparatos respectivos, la ganancia neta de cada ciudadano será de $7n - 10$ (siendo n el número de ciudadanos), que es positiva para todo $n > 1$. Aun así, si cada ciudadano toma como dadas las acciones de los demás, saldrá ganando si no coopera.⁵

Rousseau asume, en mi opinión, que el individuo en cuestión ya habrá votado en la asamblea por convertir en obligatoria la instalación de los dispositivos y por garantizar dicha instalación mediante mecanismos eficaces de inspección (sufragando los costes de ésta con tasas o impuestos). Viéndonos forzados mediante multas a cumplir con la ley que nos otorgamos y que votamos con la mejor de nuestras razones, nos sometemos a normas que nosotros mismos avalamos desde el pun-

5. Ejemplo extraído de Peter C. Ordeshook, *Game Theory and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 201 y sigs.

to de vista de nuestra voluntad general. Ese punto de vista es el de nuestra libertad moral, y la capacidad de actuar conforme a leyes así promulgadas nos eleva por encima del nivel del instinto y nos convierte auténticamente en dueños, de nosotros mismos. Además, nadie supone que, si se nos obliga a abonar la multa, entre dentro de lo razonable que nos quejemos. A juicio de Rousseau, nuestros intereses fundamentales son nuestros intereses reguladores; en el pacto social, accedemos a promover nuestros intereses privados dentro de los límites de unas leyes políticas fundamentales refrendadas por la voluntad general, una voluntad guiada por los intereses fundamentales que compartimos con las demás personas.

Ahora bien, es patente que Rousseau no emplea bien las palabras cuando dice que continuamos siendo tan libres como éramos antes. En realidad, dejamos absolutamente de ser naturalmente libres. Somos moralmente libres, pero no tan libres como antes. Somos libres en un sentido mejor y muy diferente.

§6. IDEAS DE ROUSSEAU ACERCA DE LA IGUALDAD: ¿DIFERENTES EN QUÉ SENTIDO?

1. En el subapartado §2.3 de esta lección, vimos que Rousseau dijo que la libertad y la igualdad son «el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación», y que la libertad no puede durar sin la igualdad. En la primera lección sobre Rousseau analizamos lo que él tenía que decir a propósito de los tipos y las fuentes de la libertad, así como sobre sus consecuencias destructivas. Ahora consideraremos qué distingue en especial a las ideas que Rousseau tenía sobre la igualdad. Estudiemos, para empezar, varios de los motivos que podríamos tener para querer regular las desigualdades a fin de evitar que se descontrolen.

a) Un motivo sería la mitigación del sufrimiento. En ausencia de circunstancias especiales, no está bien que algunos (o buena parte de la sociedad) tengan de sobra mientras que otros pocos (o incluso muchos) sufren privaciones y penalidades, por no mencionar hambre y enfermedades que podrían remediarse. Hablando en términos más generales, podríamos concebir tales situaciones como casos de mala asignación de recursos. Por ejemplo, adoptando un enfoque utilitarista (como el enunciado por Pigou en su *Economía del bienestar*), diríamos que cuando la distribución de renta es desigual, el producto social está

siendo usado de forma ineficiente. Es decir, que más necesidades y carencias urgentes pasan desatendidas, mientras son consentidas otras menos acuciantes de los individuos ricos, e incluso los placeres y los caprichos ociosos de éstos. Desde el punto de vista del economista inglés, y dejando a un lado los efectos sobre la producción futura, la renta debería distribuirse de tal modo que las carencias y las necesidades más apremiantes no satisfechas fueran igualmente urgentes para todas las personas (suponiendo, claro está, que todas ellas tuvieran funciones de utilidad similares y que hubiera algún modo de efectuar comparaciones interpersonales).

Fíjense que, en este caso, no es la desigualdad la que nos molesta. Ni tampoco nos inquietan sus efectos, salvo en la medida en que éstos causan sufrimiento o privación, o significan una asignación que consideramos ineficiente y despilfarradora de bienes.

b) Un segundo motivo para controlar las desigualdades políticas y económicas es el de impedir que una parte de la sociedad domine a la otra. Cuando esas dos clases de desigualdad son grandes, tienden a ir de la mano. Como dijo Mill, las bases del poder político son la inteligencia (el nivel educativo), la propiedad y el poder de combinación, concepto por el que el autor inglés entendía la capacidad que cada persona tiene de cooperar con otras para la procuración de los propios intereses individuales. Este último poder permite a los pocos, en virtud de su control sobre el proceso político, implantar un sistema de legislación y propiedad que protege su posición dominante, no sólo en política, sino en todos los ámbitos de la economía. Gracias a ello, pueden decidir qué se produce, controlar las condiciones de trabajo y los términos del empleo ofertado, y precisar tanto la dirección y el volumen del ahorro real (la inversión) como el ritmo de la innovación, todo lo cual determina en gran medida la forma final de la sociedad a lo largo del tiempo.

Si entendemos que estar dominados por otros es malo, y que impide que nuestra vida no sea tan buena o feliz como podría, deben preocuparnos los efectos de la desigualdad política y económica. Ésta hace que nuestras oportunidades de empleo sean menos buenas y que prefiramos disponer de mayor control sobre nuestro lugar de trabajo y sobre el rumbo general de la economía. De acuerdo, pero, hasta aquí, aún no está claro que la desigualdad en sí misma sea injusta o mala.

c) Hay un tercer motivo que sí parece acercarnos más a lo que la desigualdad en sí podría tener de malo. Me refiero al hecho de que las desigualdades políticas y económicas significativas estén frecuente-

mente asociadas con otras desigualdades de estatus social que pueden provocar que quienes ocupan una posición más baja acaben siendo considerados (por sí mismos y por otras personas) inferiores. Esto podría fomentar la difusión de actitudes de deferencia y servilismo, por una parte, y de arrogancia y desdén, por la otra. El modo en que las personas se ven a sí mismas depende de cómo sean vistas por las demás: su sentido de la dignidad, su autoestima y su confianza en sí mismas descansan sobre los juicios y las valoraciones de otras personas.

Si tenemos en consideración estos efectos de las desigualdades políticas y económicas, así como los posibles males relacionados con el estatus, nos hallamos mucho más próximos a lo que preocupaba a Rousseau. No hay duda de que éstos son males graves y que las actitudes que se pueden derivar de las gradaciones de estatus pueden ser grandes vicios. Pero ¿llegamos así ya a la conclusión de que la desigualdad está mal o es injusta por sí misma o simplemente tiene efectos indebidos o injustos sobre quienes la padecen?

Se aproxima más a ser mala o injusta por sí misma si la entendemos en el sentido siguiente: en un sistema de estatus diferenciados, no todos pueden gozar del más elevado. Estamos ante un bien posicional, como se lo cataloga a veces, ya que el estatus elevado depende de que haya otras posiciones por debajo. Por lo tanto, si valoramos el estatus elevado como tal, también estamos valorando algo que necesariamente implica que haya otras personas con menor estatus. Esto puede estar mal o puede ser injusto cuando las posiciones de estatus tienen una gran importancia social y, sobre todo, cuando el estatus se nos atribuye por nacimiento o por rasgos naturales de género o raza, y no se gana ni se adquiere de forma apropiada. Un sistema de estatus es injusto, pues, cuando sus diversos rangos tienen atribuida más importancia que la que pueden justificar sus respectivas funciones sociales al servicio del bien general.

d) Ahí mismo aparece sugerida la solución de Rousseau: en la sociedad política, todos deberían ser ciudadanos iguales. Pero antes de profundizar un poco más en esto, mencionaré brevemente que la desigualdad puede ser mala o injusta por sí misma en aquellos casos en los que la estructura básica de la sociedad emplea y atribuye especial importancia a unos procedimientos imparciales o equitativos.

Dos ejemplos de tales procedimientos son: los mercados imparciales (es decir, abiertos y viablemente competitivos) en la economía, y las elecciones políticas imparciales. En estos casos, una cierta igualdad (o una desigualdad adecuadamente moderada) constituye una condición

imprescindible para la justicia política. Hay que evitar tanto el monopolio como otros mecanismos análogos, no sólo por sus efectos negativos (como, por ejemplo, la ineficiencia), sino también porque, sin justificación especial, conducen a mercados que no son equitativos. La misma clase de argumento se puede dar para impedir las elecciones no imparciales que resultan del dominio de unos pocos ricos en el ámbito de la política.⁶

2. Para Rousseau, la idea de igualdad alcanza su máxima significación en el más alto nivel, es decir, en el nivel correspondiente a cómo ha de entenderse la sociedad política en sí. Y el pacto social —sus términos y sus condiciones— así nos lo indica. A partir de él sabemos que todo el mundo ha de tener el mismo estatus básico de un ciudadano en pie de igualdad con los demás, que la voluntad general ha de querer el bien común (entendido como aquellas condiciones que aseguran que cada uno pueda promover sus intereses fundamentales siendo personalmente independiente de los demás individuos y circunscrito a los límites de la libertad civil). Hay que moderar, además, las desigualdades económicas y sociales para garantizar las condiciones de esa independencia. En una nota al pie del CS, 2.11.2, Rousseau dice: «¿Queréis dar al Estado consistencia? Acercad los grados extremos cuanto sea posible; no permitáis ni gentes opulentas ni pordioseros» [nota 14, pág. 319]. Y como ya hemos señalado anteriormente, en ese mismo párrafo (CS, 2.11.2), también dice que, por «igualdad, no hay que entender [...] que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse» [pág. 76].

Todo esto nos permite decir que, en la sociedad del pacto social, los ciudadanos —como personas— son iguales en el más alto nivel y en los aspectos más fundamentales. Todos tienen, pues, los mismos intereses fundamentales por su libertad y por perseguir sus propios fines dentro de los límites de la libertad civil. Todos cuentan con una facultad similar de libertad moral, es decir: la capacidad de actuar con arre-

6. Para los párrafos precedentes, del a) al d), me he inspirado en parte en las «Notes on Equality» de T. M. Scanlon, fechadas en noviembre de 1988. (Véase también T. M. Scanlon, «The Diversity of Objections to Inequality», en Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. (N. del e.)

glo a las leyes generales que se otorgan a sí mismos y a otros en nombre del bien común. Cada uno de ellos entiende que estas leyes están fundadas sobre la forma de razón deliberativa apropiada para la sociedad política, y que esta razón es la voluntad general que cada ciudadano tiene como miembro de esa sociedad.

Pero, exactamente, ¿de qué modo se halla presente la igualdad en ese máximo nivel? Tal vez sea así: el pacto social estructura y, una vez materializada, logra una relación política entre los ciudadanos como iguales. Éstos tienen capacidades e intereses que los convierten en miembros iguales en todas las materias fundamentales. Se reconocen y se consideran mutuamente relacionados como ciudadanos iguales, y en el hecho mismo de ser ciudadanos se incluye que estén relacionados como iguales entre sí. Así pues, estar relacionados como iguales forma parte de lo que son y de lo que otros reconocen que son, y existe un compromiso político público de mantenimiento de las condiciones que esta relación igualitaria entre personas requiere.

Por otra parte, como sabemos por el *Segundo discurso*, Rousseau es muy consciente de la importancia de los sentimientos de dignidad y valoración personales propias, y de que lo que despierta los vicios y las miserias del amor propio son las desigualdades políticas y sociales que sobrepasan los límites estrictamente necesarios para la independencia personal. Rousseau cree, pienso yo, que todos nosotros debemos, por nuestra propia felicidad, respetarnos a nosotros mismos y mantener una viva sensación de valía personal. Así que, para que nuestros sentimientos sean compatibles con los de otras personas, debemos respetarnos a nosotros mismos y a los demás como iguales, y debemos hacerlo en el máximo nivel, que es el nivel de cómo se concibe la sociedad en sí y el nivel en el que se promulgan las leyes políticas fundamentales. Por ello, como ciudadanos iguales, todos podemos —a través del respeto hacia los demás— armonizar nuestra necesidad de dignidad personal o respeto por nosotros mismos. Dadas nuestras necesidades como personas y nuestra indignación natural ante el sometimiento al poder arbitrario de otros (un poder que nos obliga a hacer lo que éstos quieren y no lo que unos y otros podemos desear como iguales), la respuesta evidente al problema de la desigualdad es una igualdad en el nivel máximo, tal como ésta se formula en el pacto social.

Desde el punto de vista de esta igualdad, los ciudadanos pueden moderar desigualdades de más bajo nivel por medio de leyes generales para preservar así unas condiciones de independencia personal, de ma-

nera que nadie esté sujeto a un poder arbitrario ni experimente tampoco las heridas y las humillaciones que excitan el amor propio.

3. ¿Es esta concepción de la igualdad exclusiva de Rousseau? O, mejor dicho, ¿fue él el primero en verla de ese modo? No estoy seguro de la respuesta a esta pregunta. Desde los inicios de la filosofía política ha habido ideas sobre la igualdad. Pero sospecho que la familia de ideas que él combinó para producir su propio concepto de igualdad (como cuando habla de igualdad en el máximo nivel en el que se concibe la sociedad, de ciudadanos iguales en este nivel máximo en virtud de sus intereses fundamentales y de sus capacidades de libertad moral y civil, y del amor propio y de la conexión de éste con las desigualdades vinculadas al poder arbitrario) son distintivas como tal familia. Es, pues, en la combinación de esta familia de ideas de un modo tan particular e impactante donde puede que resida la originalidad de la idea rousseauniana de igualdad.

MILL