

LA FUENTE DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA: LA TEORÍA DE ROUSSEAU SOBRE LAS TRES VOLUNTADES DEL CIUDADANO

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

Universidad de Málaga

INTRODUCCIÓN.—1. DE LA *ANACYCLOSIS* ORGÁNICA AL MODELO FÍSICO-MECÁNICO.—
2. ¿DECADENCIA O ENTROPÍA? ROUSSEAU Y LOS MODELOS ORGÁNICO Y MECÁNICO.—3. LA
FUENTE DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA: LA DIALÉCTICA DE LAS TRES VOLUNTADES: 3.1. *La dia-*
lética voluntad general versus voluntad particular. 3.2. *La «voluntad general»*
y la «voluntad de todos». 3.3. *Voluntad general y voluntad corporativa*.—4. EL
ANTÍDOTO DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA: DE LA RELIGIÓN CIVIL A LA EDUCACIÓN CÍVICO-DEMO-
CRÁTICA.—5. CONCLUSIÓN: LA VOLUNTAD CORPORATIVA DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS.

RESUMEN

Rousseau no sólo formuló una ley de entropía de las instituciones democráticas y la compaginó con la *anacyclosis* o modelo orgánico tradicional, sino que estableció una teoría precisa sobre las fuentes de la corrupción política, según una dialéctica incesante entre la voluntad general del ciudadano (interés público), la voluntad particular (su interés particular) y, en especial, la voluntad corporativa (su interés de cuerpo). Señaló igualmente el antídoto más eficaz contra la corrupción política, consistente en una fuerte educación cívico-democrática de los ciudadanos, capaz de hacer imposible toda usurpación.

Palabras clave: Rousseau, corrupción política, voluntad general, voluntad particular, voluntad corporativa, educación democrática.

ABSTRACT

Rousseau has formulated not only a law of entropy in the Democratic Institutions, arranged it also with *anacyclosis* or traditional organic model, but founded as

well an accurate theory on the sources of political corruption according an unceasing Dialectics between Citizen's General Will (public interest), Individual Will (particular interest) and, above all, Corporate Will (corporative interest). Likewise he fixed the more effective antidote against political corruption, consisting in a intensive civic and democratic educations of citizens, fit to render impossible all usurpation.

Key words: Rousseau, Political Corruption, General Will, Individual Will, Corporate Will, Democratic Education.

En un trabajo reciente (1) expuse en sus grandes líneas lo que denominé Ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas, por similitud al bien conocido fenómeno físico de la termodinámica. De tal ley se sigue la importancia excepcional, y no sólo metafórica, que tiene también para el régimen democrático un diseño institucional correcto y compensado que evite las «fricciones» institucionales, el desorden y los «ruidos» del sistema, así como otras disposiciones que sirvan de «lubricante» o «ventilación» en su funcionamiento. Desde la Grecia Clásica y la Roma Republicana se han producido diversos intentos en tal dirección, que culminan con el diseño por Montesquieu de la separación de poderes del estado (legislativo, ejecutivo y judicial), aunque siguiendo un modelo preferentemente organicista (degeneración biológica).

Con este diseño orgánico se dio un paso necesario, pero no suficiente, para la salvaguarda del sistema democrático. Rousseau dará un par de pasos más: a la separación de poderes (que él entiende más bien como división de poderes) añade un análisis en profundidad de la fuente de la corrupción democrática (teoría de las tres voluntades del ciudadano) y señala dos garantías decisivas: la religión civil y, sobre todo, la educación cívico-democrática de los ciudadanos (además de la consabida asamblea general periódica, que no precisaba de convocatoria formal, con un orden del día invariable con dos únicos puntos: para examinar y decidir sobre el ejecutivo y quienes lo ejercían, con capacidad para renovar o modificar tanto la ley de gobierno como a los mismos gobernantes). OC, III, 435-5).

(1) J. RUBIO-CARRACEDO: «La ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas y la necesidad de la educación cívico-política para neutralizarla», *Revista de Estudios Políticos*, 128, abril-junio 2005, 5-28.

1. DE LA *ANACYCLOSIS* ORGÁNICA AL MODELO FÍSICO-MECÁNICO

Debemos a Polibio (*Historia Universal*, l. VI) la formulación más explícita de la teoría clásica de la *anacyclosis* o tendencia estructural a degenerar de todos los sistemas democráticos, según la pauta de los organismos vivos, tendencia que sólo podía ser compensada y retardada mediante un cuidadoso diseño «mixto» del sistema según las pautas trazadas por Licurgo (Esparta) y Aristóteles (la «república bien mezclada»), a las que Polibio imprime su propio sello (2), al que se adhiere Cicerón (*De republica*), aunque añadiéndole una base estoica y algunas componendas con el ya incipiente régimen de Principado (César). Este modelo organicista es mantenido siempre por la tradición republicana, siendo adoptado también por la Escolástica y el Iusnaturalismo.

El organicismo extrapola obviamente el modelo biológico a la política: los regímenes políticos seguirían el proceso de los seres vivos: nacen, crecen, maduran, envejecen y mueren. El proceso como tal es imparable, pero un gran legislador como Licurgo había hecho posible dilatar extraordinariamente el período de madurez, en términos normativos, mediante el diseño de una constitución mixta y la combinación de instituciones políticas que mutuamente se controlan, limitan y vigilan, evitando así, o dificultando, al menos, los procesos de corrupción. Es más, Polibio estima posible determinar la secuencia actual de cualquier régimen político y trazar a partir de la misma el pronóstico de su futuro inmediato. De hecho, él mismo vaticina y describe la evolución populista del régimen republicano de Roma, ya que los hermanos Graco (en especial Cayo) habían roto el equilibrio institucional, diagnóstico que confirmará Diodoro de Sicilia (*Biblioteca Histórica*, 34/5, 25) (3).

La excepción más notable a esta inspiración organicista de la política la constituye Hobbes. En efecto, el filósofo británico adoptó para su diseño del pacto social y para toda su concepción de la política el método resolutivo-compositivo formulado por Galileo para la ciencia natural. Se trataba de descomponer el objeto de estudio en sus elementos, según una concepción de materialismo mecanicista, como quien descompone las piezas de un reloj con el fin de conocer su estructura y su funcionamiento, para recomponerlo

(2) NICOLET (1976; 1983) ha insistido en que Polibio no presenta una caracterización jurídica de la constitución mixta de Roma, sino más bien una caracterización pragmática y política. Para una exposición más amplia remito a mi libro *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, I parte, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

(3) Para los detalles, remito a mi estudio citado en nota (1), dado que este trabajo viene a ser una continuación de aquél.

y poder predecir así lo que resulta conveniente o nocivo. De este modo, su antropología se compone de la teoría de las pasiones, la razón y el poder. Y la recomposición le llevará por pasos lógicos al pacto social y al poder absoluto.

Por lo demás, Hobbes distingue entre las «ciencias puramente constructivas o demostrativas» y las «ciencias físicas» que aplican aquellos constructos a la realidad, sin que en ello pueda interponerse la «voluntad» humana, por lo que, en definitiva, se impone un modelo «deductivo» de ciencia. Su objetivo declarado era centrar su teoría política sobre la construcción de «la naturaleza de la ley pública», modelada al modo de una demostración matemática.

Rousseau recibe cierto influjo de Hobbes, pero rechaza su metodología como tal, y hasta denuncia que le había conducido al propio Hobbes a aseverar que ciertos fenómenos eran «naturales» en el hombre y la sociedad cuando, en realidad, eran efectos de vida social y, por tanto, convencionales (egocentrismo, violencia, ambición de poder, etc.). En alguna ocasión Hobbes llega a comparar la sociedad con los «autómatas» (al modo de un reloj), pero no llega a aplicarse nunca a las observaciones empíricas, sino que prefiere las descripciones abstractas. Su ideal es construir lo más deductivamente posible «la ciencia de lo justo y lo injusto» según pautas geométricas, aunque siempre de modo consistente con los fenómenos humanos: «lo que encuentro mediante especulación y deducción» (Hobbes, *Leviatán*, Introducción y I parte, en especial caps. 1-2 y 6; II parte, cap. 20; Masters, 1968, 287-8).

Rousseau, en cambio, se propone elaborar una ciencia rigurosa mediante constructos racionales, pero siempre en correspondencia estricta con la experiencia empírica, dado que, como afirma repetidamente, es imposible aplicar a la política el método deductivo: «la precisión geométrica no se da en las entidades morales». Pese a lo cual se esfuerza por encontrar una «media proporcional» para el mejor gobierno (OC, III, 398). Es decir, en definitiva Rousseau se pronuncia por los modelos físicos y los biológicos. De ahí que adopte la «voluntad» como el fundamento más sólido de su filosofía política en tanto que constituye la expresión inequívocamente humana, así como su cualidad de sentimiento para la acción («voluntad general», «voluntad corporativa», «voluntad particular»). También distingue siempre que el «cuerpo político» constituye un «ente de razón», una «persona moral», por lo que el individuo siempre mantiene su existencia separada. Su ideal político es el de un «mecanismo sin fricciones», que es posible «calcular y deducir por adelantado». Aunque se trate de una tarea inalcanzable, resulta decisivo reducir las fricciones (la corrupción) al mínimo posible.

Por otra parte, sin embargo, insistirá siempre en distinguir la filosofía política, que construye «la idea de un estado civil», de la «ciencia del legisla-

dor», que formula las reglas de su aplicación (OC, III, 297). Y aunque declara repetidamente que su objetivo único es la primera, no deja de indicar con frecuencia «máximas políticas» que el buen gobernante habrá de tener en cuenta. Ello es particularmente claro en la primera versión del *Contrato*. Al redactar la definitiva, en cambio, conforme a su propósito de limitarse a elaborar «los principios del derecho político», Rousseau elimina la mayor parte de tales observaciones, aunque no puede evitar incluir otras. En definitiva, él se limita a poner los fundamentos del estado democrático (su constitución); otros se ocuparán de aplicarlos mediante la ciencia de la administración o «máximas de gobierno» (*ib.* 281). Reconoce, por lo demás, que esta tarea de aplicación es esencial: sin ella la teoría política permanecería abstracta, válida únicamente para criticar las injusticias. Pero la aplicación no es mecánica ni directa: de ahí sus frecuentes avisos al futuro legislador (la «ciencia» o el «arte» del legislador).

2. ¿DECADENCIA O ENTROPÍA? ROUSSEAU Y LOS MODELOS ORGÁNICO Y MECÁNICO

Pero, en realidad, el caso de Rousseau es más complejo. Porque, por una parte, acepta en líneas generales el enfoque organicista. Pero, por otra, como he indicado, incorpora un modelo mecánico tomado de la física: la entropía o pérdida de energía que se produce en el funcionamiento de cualquier artefacto mecánico por efecto de la fricción de sus componentes entre sí, energía degradada que se pierde y se convierte en calor perjudicial para el sistema que es preciso eliminar (ventilación, refrigeración). La entropía expresa el grado de desorden y ruido interno de un sistema, lo que se traduce también en su grado de incertidumbre. Como es sabido, Rousseau fue un autodidacta aficionado a las matemáticas y siguió atentamente la física de su tiempo. Por lo que su frecuente utilización del concepto de «fuerzas» en política expresa no sólo una metáfora, sino un modelo.

No obstante, existe una larga polémica sobre si el modelo predominante en Rousseau es el orgánico o el mecánico. Vaughan (1915) fue el campeón de la primera opción, seguido por Cobban (1964), mientras que Derathé (1950) y Masters (1968) lo han sido de la segunda (4). Pero en ambos modelos se trataba, en realidad, de localizar la fuente del profundo pesimismo histórico de Rousseau, por lo que ninguno de los dos, ni sus numerosos comen-

(4) C. E. VAUGHAN, 1915 (2 vols.); COBBAN, A 2.^a, 1964; DERATHÉ, R 1970 (1.^a, 1950); R. D. MASTERS, 1968.

taristas, se han percatado plenamente de su trascendencia en el modelo democrático de Rousseau (5).

En realidad, en ambas teorías hay algo de cierto, dada la complejidad del pensamiento de Rousseau. Pero al exagerar uno de los rasgos se desfigura el conjunto. Aunque aquí es preciso resaltar que Rousseau recibió el influjo de la tradición republicana, que era predominantemente organicista e incluía, al menos, una versión moderada de la *anacyclosis*. Ésta es una fuente persistente de su pesimismo histórico. Pero de ningún modo se trataba de un pesimismo sin esperanza. En la línea de Polibio o de Montesquieu, tratará de resistirla mediante diseños institucionales y la confianza en una futura ciudadanía activa y vigilante que impida, o dificulte en gran manera, la corrupción política. Su obsesión será siempre encontrar el modo de evitar que el poder legítimo degenera en tiranía.

Pero lo que ningún comentarista ha valorado de modo suficiente, ni siquiera aproximativamente, es la trascendencia del modelo físico de la entropía en el pensamiento democrático de Rousseau. Derathé asevera que el modelo mecánico es predominante, pero atribuye a tales textos poco más que el valor de la imagen o de la metáfora. En el caso de Masters se da una mayor conciencia de su importancia, pero no llega a dedicarle un apartado específico, sino que lo engloba dentro de «la ciencia del legislador», sin llegar a fijar su estatuto propio dentro de los principios del derecho político o de las máximas de gobierno (Masters, 1968, 285-293). Yo mismo llamé la atención sobre la ley de entropía en mi estudio de 1990, pero sin ser consciente todavía de su decisiva importancia (Rubio-Carracedo, 1990, 36; 67; 104).

A ello ha contribuido también el que no se haya valorado suficientemente el cambio de perspectiva de Rousseau en la versión definitiva del *Contrato social*. En efecto, en su primera versión (*Manuscrit de Genève*) Rousseau se proponía redactar un ensayo en su estilo inimitable en el que respondiese a las cuestiones que había dejado pendientes en el *Discurso sobre la desigualdad*. En este ensayo se encuentran los textos más explícitos sobre la ley de entropía de las instituciones democráticas y las consiguientes medidas de diseño pertinentes (6). Pero, finalmente, se decidió a cambiar el género de ensayo por el de tratado en pos de una obra académica, al estilo de Pufendorf

(5) Baste citar el caso reciente de una prestigiosa especialista en Rousseau como S. GOYARD-FABRE: *Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*, París, PUF, 2001. Busca la inteligibilidad de las formulaciones de Rousseau en su traducción kantiana, siguiendo la inspiración de Cassirer, sin atender en ningún momento al modelo físico-entrópico.

(6) Recientemente he publicado una versión crítica del mismo, con estudios explicativos (J.-J. ROUSSEAU: *Escritos políticos*. Madrid, Trotta, 2006).

o de Montesquieu, que permaneciera por encima de las polémicas. De ahí el subtítulo del libro: *Principios de derecho político*, disciplina de la que se insinuará fundador: «El derecho político todavía no ha nacido, y presumiblemente no nacerá jamás» (7). Por eso eliminó casi todo el extenso capítulo segundo para evitar la polémica con los iusnaturalistas y con Diderot, pero que conllevó una cierta indefinición del concepto clave de «voluntad general», que allí se discutía en detalle, en la versión definitiva.

Y eliminó igualmente los textos referentes a la ley de entropía democrática que podrían resultar polémicos. Por eso al *Contrato social* sólo pasaron ciertas alusiones al «juego» y al «artificio de la máquina política» (OC, III, 364), a las «fuerzas» en disputa, etc.

Pero todo el libro tercero (sobre el gobierno) presupone la teoría entrópica, sin la cual resulta difícilmente comprensible, como mostraré más adelante.

Compárese entonces con la nitidez del texto fundamental:

«Pero aunque la ligazón de la que hablo se establezca tan bien como puede serlo, todavía no se habrían solucionado todas las dificultades. Las obras de los hombres, siempre menos perfectas que las de la naturaleza, no van tan directamente a su fin. No puede evitarse en política, como en la mecánica, actuar más débilmente o menos rápidamente, y el perder fuerza o tiempo. La voluntad general rara vez es la de todos, y la fuerza pública es siempre menor que la suma de las fuerzas particulares. *De tal suerte que en los resortes del estado se produce el equivalente a las fricciones de las máquinas, que es preciso saber reducir al menor grado posible, y cuya disminución hay que calcular y restar de antemano de la fuerza total, para proporcionar exactamente los medios que se emplean para el efecto que se quiere obtener.* Pero acabemos de fijar la idea del estado civil, sin entrar en esas penosas investigaciones que constituyen la ciencia del legislador (OC, III, 296-7, s.m.; *Escritos políticos*, 152).

Pero todo parece indicar que el modelo entrópico constituye una intuición muy temprana de Rousseau; de hecho aparece en germen ya en *Estado*

(7) «Le droit politique est encore à naître, et il à présumer qu'il ne naîtra jamais. Grotius, le maître de tous nos savants en cette partie, n'est qu'un enfant, et, qui pis est, un enfant de mauvaise foi. Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent ou comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables; ils ne diffèrent que par les expressions./.../Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études» (OC, IV, 836).

de Guerra (1758), donde asevera: hay que tener en cuenta que «en la agregación del cuerpo político, la fuerza pública es inferior a la suma de las fuerzas particulares», de donde se sigue necesariamente «una fricción en el juego de toda la máquina» (OC, III, 606). Y en *Emilio* se encuentra un texto paralelo al ya citado del *Manuscrito de Ginebra*: para saber cómo tratar a los hombres es preciso conocer sus instrumentos de acción; «es preciso calcular la acción y la reacción de los intereses privados en la sociedad civil y prever los acontecimientos lo más exactamente posible/... /» (OC, IV, 299).

No se trata sólo de metáforas, sino de un modelo que halla su traducción en el principio fundamental de su teoría política. Las referencias a la «máquina política» son numerosas en ambas versiones del *Contrato*, aunque son especialmente explícitas en la primera versión y se confirma en *Cartas escritas desde la Montaña*. Son igualmente frecuentes las referencias a la vida política en términos de «resistencia» o relaciones de «fuerza», o bien en términos de «palanca». Al resumir su propia teoría lo hace en estos términos: «Yo no he rechazado ningún gobierno, ni lo he despreciado. Al examinarlos y compararlos, he extendido la balanza y he calculado todos los pesos; no hice nada más» (OC, III, 811-2) (8).

Dado que el texto ha sido comentado ya suficientemente en el trabajo precedente, en lo que atañe al modelo entrópico, me limitaré en este apartado a aducir algunos textos dispersos que, bajo la apariencia, en ocasiones, de metáfora, aluden en realidad a este modelo y cobran así una inteligibilidad plena. Estas referencias al modelo físico-mecánico se alternan, algunas veces, con terminología o alusiones organicistas. La más frecuente es la reiterada alusión al «cuerpo político» o «cuerpo social», aunque no faltan textos en los que se aducen ambos modelos a la vez; entre los que se cuenta el que incluye la famosa frase:

«Con el fin de que el pacto social no sea una fórmula vacía, incluye tácitamente el siguiente compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás: que quien rehusare obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por *todo el cuerpo*; lo que no significa otra cosa que se *le forzará a ser libre*; porque tal es la condición que al donarse cada ciudadano a la patria le garantiza contra toda dependencia personal; condición que *realiza el artificio y el juego de la máquina política*, la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ella serían absurdos, tiránicos y sujetos a los abusos más enormes» (9).

(8) MÁSTERS, 1968, 287, nota 105.

(9) «Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à

Sobre este pasaje se han multiplicado los reproches de democracia totalitaria, que habría abierto la interpretación jacobina durante la Revolución Francesa. Y así sería, probablemente, si no contásemos con otros pasajes paralelos, en los que ni se utiliza el término «forzar» ni se da una explicación tan poco clara, dado que «el artificio y el juego de la máquina política» se aducen abruptamente, sin explicaciones previas. La comparación con la primera versión (OC, III, 292) resulta una vez más clarificadora: no existe la frase escandalosa («forzar a ser libre») y la explicación es directa: «Importa recordar aquí el carácter propio y distintivo de este pacto: el pueblo no contrata más que consigo mismo». Lo mismo había hecho ya en *Economía política* (OC, III, 256). Más concluyente es todavía la comparación con el pasaje rigurosamente paralelo —que incluye el término «forzar»— en *Emilio*, al final del libro V, en el resumen que había añadido del *Contrato* en su primera versión: «Si alguna vez las desobedezco /las leyes/ será a pesar mío; *hacedme libre protegiéndome* contra mis pasiones que me hacen violencia; impedidme ser su esclavo y *forzadme a ser mi propio dueño no obedeciendo a mis sentidos sino a mi razón*» (OC, IV, 651-2, s.m.).

Y es que Rousseau se mostraba obsesionado por encontrar un punto de equilibrio entre la libertad individual y el estatismo. De hecho, en más de una ocasión enfatiza hiperbólicamente este problema de conciliación como

la volonté générale y sera contraint *par tout le corps*: ce qui ne signifie autre chose sinon *qu'on le forcera d'être libre*; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition *qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique*, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus» (OC, III, 364, s.m.).

En la versión definitiva del *Contrato social* (especialmente en el libro III) las alusiones se mantienen, aunque en ningún momento explica su modelo físico-mecánico. Por lo demás, dichas alusiones cohabitan con otras referidas al modelo organicista. Así la confrontación Soberanía popular y Gobierno se explica con el símil de «fuerzas que se entrecruzan sin cesar», para referirse seguidamente a la *anacyclosis* o degeneración del cuerpo político (OC, III, 421). Poco más adelante (*ib.* 424), tras repetir más ampliamente la inevitable «descomposición» y «muerte» del «cuerpo político», apela nuevamente al modelo del estado como «cuerpo artificial», encargado de hacer «vivir y mover el «cuerpo político» (*ib.* 432). Como ya hemos visto, en el libro I hace derivar del contrato social la garantía que «realiza el artificio y el juego de la máquina política» (OC, III, 364). Y, al ilustrar las ventajas y desventajas del gobierno monárquico, apela al modelo mecánico para decir que en el monarca se produce la unificación de las fuerzas de las tres voluntades (general, particular y corporativa), por lo que se evitan tanto las interferencias como los choques destructivos, por lo que se aumenta considerablemente la eficiencia. Esto en teoría, porque en la práctica los reyes sucumben casi siempre a su voluntad particular, que no tiene consideración alguna a la «felicidad pública» (*ib.* 408-9). Y poco más adelante ilustra la mecánica del poder gubernativo como el juego de «resortes» de un reloj (*ib.* 422).

«el abismo de la política» (EP, 151). De ahí su frecuente referencia a modelos de la física, en especial en la primera versión del *Contrato social*. Así, al expresar su propósito al comienzo del libro, invoca el modelo resolutivo-compositivo: «No se trata aquí de la administración de ese cuerpo social, sino sobre su constitución. Yo describo sus resortes y sus piezas, ordenándolas en su lugar. Pongo la máquina en situación de ponerse en marcha. Otros más sabios regularán sus movimientos» (EP, 135-6, s.m.). Otra comparación frecuente es con el arte, de tal modo que repetidas veces invoca el «arte de la política» o el «arte político» (EP, 143 y 147). La tarea de legislación la caracteriza como «un arte inconcebible». En definitiva, el legislador es «el mecánico que inventa la máquina», mientras que el gobierno es «el obrero que la monta o la hace funcionar» (EP, 169). En *Emilio* se refiere igualmente «al juego de la máquina política» (OC, IV, 841).

3. LAS FUENTES DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA: LA DIALÉCTICA DE LAS TRES VOLUNTADES

Pero Rousseau no sólo emplea una terminología y unos modelos físico-mecánicos, sino que establece una teoría muy precisa de lo que considera la fuente misma de la corrupción política mediante su teoría de las tres voluntades y su dialéctica peculiar. Lo más sorprendente es que hasta ahora, por lo que yo sé, ningún estudioso o comentarista se ha percatado de ella, al menos en el sentido de adscribirle la posición clave que le corresponde (10).

Rousseau desarrolla su teoría a propósito del papel del gobernante o magistrado y la compleja relación de fuerzas que se entrecruzan en su tarea, empujándole a diferentes formas de corrupción o de tiranía, incluso contando con la honestidad inicial de su designio. ¿Por qué esta gradiente de corrupción si, al fin y al cabo, es un ciudadano que ha firmado el contrato social? Rousseau expone su teoría con estas palabras:

«Hemos de distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes. Primera, la *voluntad propia* del individuo, que tiende a su ventaja particular; segunda, la voluntad común de los magistrados, que se orienta únicamente a la ventaja del gobierno, y que puede denominarse *voluntad de cuerpo*, la cual es general con relación al gobierno, y particular con relación al estado, del que el gobierno forma parte; tercera, la voluntad del pue-

(10) En mi libro seminal de 1990 identifiqué la importancia de la cuestión, pero no llegué a darle el tratamiento sistemático que hubiera requerido. J. RUBIO-CARRACEDO: 1990, 126-129.

blo o *voluntad* soberana, que es *general* tanto con relación al estado considerado como un todo, como con relación al gobierno considerado como parte del estado.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno debe estar muy subordinada y, por consiguiente, la voluntad general o soberana debe ser siempre dominante y la regla única de las otras dos» (OC, III, 400-1, s.m.).

Tenemos, pues, en definitiva una dialéctica sumamente compleja y enmarañada de las tres voluntades en los magistrados del gobierno, así como en los ciudadanos organizados corporativamente (partidos políticos, colectivos de las diferentes profesiones, etc.): voluntad general, voluntad corporativa y voluntad particular. Los ciudadanos de a pie, en cambio, limitan su conflicto interno a la dialéctica de dos voluntades: la general y la particular.

La voluntad general constituye el rasgo más característico del pensamiento democrático de Rousseau. Aunque el ginebrino le confiere una terminología cambiante y unos matices que la convierten en compleja (y, en ocasiones, también en ambigua), constituye a la vez el objetivo y el resultado del contrato social. Se denomina también, por lo mismo, voluntad soberana, interés público, utilidad pública, felicidad pública y, en algún pasaje, ley natural. En todo caso implica el predominio neto del bien público o común sobre los intereses corporativos y los particulares, los cuales sólo serán legítimos cuando se subordinan, o van en la misma dirección, que el interés común. En el capítulo segundo del I libro del *Contrato* en su primera versión (*Manuscrito de Ginebra*) traza Rousseau su concepto en contraposición al iusnaturalismo (y su primado de la ley natural) y a su traducción monológica por Diderot («la voz que habla a la conciencia en el silencio de las pasiones»).

No está del todo clara la posible fuente del concepto de voluntad general. Puede que llegara a Rousseau por la vía de Malebranche, quien le confería el sentido de una realidad mística, como ha estudiado P. Riley (1986). Otra fuente podría haber sido Spinoza (*voluntas omnium*), como defendió Vaughan, aunque resulta menos probable. En cualquier caso, considero casi seguro que Rousseau, al igual que Diderot, tomó el concepto directamente de Montesquieu (Merquior, 1980), quien unas veces le da un sentido iusnaturalista y otras veces el mismo sentido que adoptó Diderot.

La dialéctica voluntad particular *versus* voluntad general se produce inevitablemente en todo ciudadano tanto en su ámbito privado como en el público. En efecto, la suscripción del contrato social supone una conversión moral del individuo, pero no le libera ni del amor propio ni del egoísmo particular en cuanto individuo. Como dice Rousseau,

«el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y cada individuo contratante, y de cada individuo, por así decirlo, consigo mismo, por lo que se encuentra comprometido por una doble relación, a saber: como miembro de la soberanía popular respecto de los particulares, y como miembro del estado respecto de la soberanía» (OC, III, 362).

En ciertos pasajes, Rousseau enfatiza su importancia como una verdadera transformación del individuo particular en ciudadano: «no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que cuando nos hacemos ciudadanos» (EP, 142). Por eso insistirá siempre en que esa doble relación le garantiza su autonomía personal, porque «obedecer a la ley que uno se ha prescrito /en cuya elaboración ha participado/ es libertad» (OC, III, 365). En todo caso se trata de «un cambio muy destacable» (*ib.* 364), que opera una cierta «desnaturalización del hombre» para «renaturalizarlo» mediante la legislación democrática. Aunque en este pasaje, al tratar sobre la labor del legislador, Rousseau caracteriza la transformación en términos excesivamente pleonásticos, en los que la asemeja a una conversión religiosa, evocando la figura de Licurgo (*ib.* 381). Lo que no puede entenderse más que como uno de sus conocidos excesos líricos y comunitaristas.

Lo que resulta indudable es la pasión rusioniana por la libertad; incluso aunque puedan aducirse algunos pasajes en los que el comunitarismo parece ganarle el pulso a la libertad personal. Porque no puede dudarse de que la salvaguarda de la libertad personal es el fin último del contrato (11) y de que el régimen democrático se legitima mediante la salvaguarda de la libertad. De hecho, su gran temor es que la democracia se corrompa y desemboque en una tiranía (ausencia de libertad). La libertad es el distintivo del hombre, por lo que «renunciar a la libertad sería renunciar a su calidad humana» (*ib.* 356). Con el contrato pierde «la libertad natural/.../ pero gana la libertad civil/.../ y la libertad moral, la única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo» (*ib.* 364-5).

De ahí que en tantas ocasiones prevenga sobre la dificultad de preservar una libertad auténtica. Por eso también su célebre lamento al inicio del *Contrato social*: «El hombre ha nacido libre, pero se encuentra prisionero por doquier» (OC, III, 351). O su sibilina advertencia: «pueblos libres, recordad esta máxima: se puede adquirir la libertad, pero jamás se puede recobrar» (*ib.* 385). El cumplimiento del contrato es, por tanto, la garantía real de la li-

(11) «Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant» (OC, III, 360).

bertad. Al suscribirlo se opera, como antes vimos, una conversión moral que consiste en tomar por guía de sus actos la voluntad general (bien común, interés público). Pero no por ello, aun supuestas las mejores intenciones, quedan anuladas la voluntad particular y, en su caso, la voluntad corporativa. Por el contrario, se abre paso a una incesante dialéctica de las tres voluntades, que puede llevar a graves malentendidos y desviaciones.

3.1. *La dialéctica voluntad particular versus voluntad general*

El texto clave se encuentra en el capítulo séptimo del I libro del *Contrato Social*. No cabe dudar de la importancia que Rousseau daba a la cuestión pues reproduce este texto casi literalmente de la primera versión al describir «el pacto fundamental»; texto que, por otra parte, constituye una interesante descripción de la figura del «gorrón» o beneficiario franco de la comunidad política:

«En efecto, cada individuo puede tener, como hombre, una voluntad particular contraria o distinta de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede solicitarle de modo muy diferente al del bien común. Su existencia absoluta e independiente por naturaleza puede hacerle considerar lo que él debe a la causa común como una contribución gratuita cuya pérdida será menos onerosa a los otros que lo que su pago le resulta oneroso a él mismo y que, al considerar la persona moral que constituye el estado como un ser de razón, porque no es un hombre, gozaría de los derechos de ciudadano sin querer cumplir sus deberes de sujeto. Injusticia cuya progresión causaría la ruina del cuerpo político» (OC, III, 363; EP, 147).

He aquí planteada, a la vez con realismo y rigor, la dialéctica entre la voluntad particular y la voluntad general, dialéctica que se repetirá en similares, aunque mucho más complejos términos, entre la voluntad corporativa y la voluntad general. La complejidad crece porque no se trata simplemente de una neutralización que la voluntad general habría de operar respecto de las otras dos voluntades, sino que tanto la voluntad corporativa como la particular tienen su propio estatuto, que es preciso conciliar con el de la voluntad general, y que esta última ha de conseguir subordinar. No en vano Rousseau considera esta cuestión tan difícil de resolver que la denomina con cierto pleonasma «el abismo de la política», donde casi todos los autores han caído (EP, 151).

En la primera versión del *Contrato*, Rousseau vincula directamente este problema con el planteamiento general de la ley de entropía de las instituciones democráticas. Porque no se trata sólo de agrupar a los hombres, sino de

«unirlos». Y para conseguirlo existe una única fórmula. Porque «no se trata de juzgar lo que existe, sino lo que es conveniente y justo; ni se trata del poder al que se está forzado a obedecer, sino de aquel que uno está obligado a reconocer» (EP, 161). La fórmula antes aludida ha de conciliar los intereses divergentes de la voluntad general y la particular. El contrato social otorga a la primera una primacía indisputable, puesto que la «utilidad común» es su objetivo primordial. Y esta primacía se traduce en el axioma de que «la voluntad general es la regla de los actos del cuerpo social». Pero han de reconocerse los intereses particulares que no contradigan aquella regla general. Porque «los compromisos que nos vinculan al cuerpo social no son obligatorios más que porque son mutuos y porque su naturaleza es tal que no es posible trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo» (*ib.* 162).

Como puede apreciarse, el enfoque de Rousseau de ningún modo está abonado a la democracia «totalitaria», ni siquiera a un comunitarismo fuerte, sino que se inscribe más bien en un comunitarismo liberal o liberalismo afirmativo (aunque es cierto que existen pasajes que apuntan a un comunitarismo fuerte). La cuestión clave es que en la comunidad política creada por el contrato social se persigue el bien común de todos y cada uno de sus miembros. Y su problema es que «nadie se apropie en secreto del término *cada uno* y piense en sí mismo cuando vota para todos». Lo que conduciría a «un proceso en el que los particulares interesados son una de las partes y el público la otra», creando un cisma interno y secreto que lleva necesariamente a la injusticia. Porque lo que «generaliza la voluntad pública no es la cantidad de los votantes, sino el interés común que los une». Sólo entonces se cumple el axioma de que la libertad natural que se pierde se compensa con creces por la libertad civil y moral que se obtiene (*ib.* 163-4).

Pero el texto más completo, que constituye a la vez una síntesis de los modelos orgánico y físico, de un lado, y de la dialéctica de las tres voluntades, del otro, se encuentra en el *Contrato social*:

«Así como la voluntad particular actúa sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace una fuerza continua contra la soberanía. Cuanto más aumenta esta fuerza, más se altera la constitución; y como aquí no hay otra voluntad de cuerpo que equilibre la del príncipe resistiéndole, tarde o temprano ha de ocurrir que el príncipe oprima finalmente al soberano y rompa el contrato social. Éste es el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin tregua a destruirlo, de igual forma que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre» (OC, III, 421).

El origen último del conflicto entre los intereses generales y el interés particular radica en la ley general de entropía que rige las instituciones democráticas. Por eso, en buena medida, es posible calcularlos y prevenirlos

mediante la legislación. Aunque existe un «sentimiento agradable de lo que es útil al estado» y de lo que es perjudicial, tan sentimiento llega tarde para evitar la conducta nociva; por eso es preciso que las leyes enuncien con claridad lo que se exige de los ciudadanos «para que cada cual sepa lo que debe querer; lo que debe querer es el bien común; de lo que debe huir es del mal público». De este modo las leyes cumplen la paradoja de «someter a los hombres para hacerlos libres», esto es, «de encadenar su voluntad con su consentimiento». De lo que también se sigue que «nadie pierde de su libertad más que lo que pueda dañar a otro». Porque, en definitiva, «las leyes propiamente no son más que las condiciones de la asociación civil». Pero son necesarias porque «de por sí, el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve por sí mismo». Y, sin embargo, con la ilustración precisa para ello, sólo el pueblo «debe ser el autor de la ley» mediante deliberación pública. Por lo demás, toda la legislación busca un fin: «la justicia y la libertad» (*ib.*, 165-6).

En la versión definitiva añade a estas previsiones un toque de mayor radicalidad a este necesario equilibrio de intereses sobre el que establece el vínculo social. Y entonces considera «imposible que una voluntad particular pueda reconciliarse de por sí con la voluntad general», porque la primera obedece a sus preferencias, mientras que la segunda busca la igualdad. Y tampoco hay verdadera garantía de que tal acuerdo se dé algún día, pues «nadie se pone cadenas para el futuro». Porque tampoco puede ser forzada a ello de ningún modo, porque supondría la disolución del estado (OC, III, 368-9). ¿Qué cabe hacer entonces? La asamblea pública o la deliberación pública constituyen la única garantía de conciliación (siempre difícil, no obstante) ya que exige, y a la vez permite, la publicidad de las demandas y la imparcialidad de las argumentaciones.

Obviamente, se trata de una asamblea en condiciones normativas, sólo imaginables en una ciudadanía libre, equitativa y vigilante. Sólo entonces puede distinguirse la voluntad general de una «voluntad de todos» que podría surgir de la negociación de las preferencias particulares, o de las preferencias de los diversos grupos organizados en la asamblea. Esta confusión, sin embargo, resultaría fatal para la verdadera utilidad pública, ya que la legislación elaborada en tales condiciones consagraría la agregación de las voluntades particulares frente al bien común. Porque ni la fuerza pública podría detener una privatización tan invisible (*ib.*, 397). La «voluntad de todos» es una variante de la voluntad particular que requiere un análisis más detenido.

3.2. La «voluntad general» y la «voluntad de todos»

Rousseau es consciente de que su concepción del contrato social pone en marcha una dialéctica compleja entre sujeto y comunidad, interés particular e interés público, individuo y totalidad, en cuyo seno es preciso diferenciar y distinguir cuidadosamente; de lo contrario la confusión —con la corrupción correspondiente— amenaza con arruinar el conjunto conseguido con tanto «arte». Para ello establece una distinción fundamental: la voluntad «de todos» no es siempre la voluntad «general»; por el contrario, casi siempre significa lo opuesto, aunque con la apariencia de unanimidad. Porque esta unanimidad es el resultado de una negociación de los intereses particulares que se presenta como voluntad pública. Para desenmascararlo Rousseau apela incluso al lenguaje matemático, aunque con cierta torpeza.

Esta distinción aparece en la versión definitiva del *Contrato social*, bajo el epígrafe «Si la voluntad general puede equivocarse». Comienza por enunciar su «rectitud» estructural, pero sin que ello implique la misma rectitud de las deliberaciones públicas porque «uno quiere siempre su bien, pero no siempre lo ve; al pueblo jamás se le corrompe, pero con frecuencia se le engaña y sólo entonces parece querer lo que es malo». Y ello ocurre porque

«con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta mira siempre al interés común, la otra al interés privado y no es más que una suma de las voluntades particulares; pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se neutralizan entre sí y queda por suma de las diferencias la voluntad general» (OC, III, 371).

Rousseau se apoya aquí en un escrito del Marqués d'Argenson para establecer las diferencias entre ambos tipos de voluntad mediante una fórmula matemática: las voluntades particulares susceptibles de formar una agregación entre sí contienen también diferencias; esta condición es a la que Rousseau se refiere al decir que tienen «un más» y «un menos»; por tanto, cuando esas voluntades se agregan, las diferencias se neutralizan, pero se integran en un conjunto en el que «queda por suma de las diferencias la voluntad general». La explicación parece chocante a primera vista pero, en efecto, los intereses particulares son un agregado (voluntad de todos) mientras que la suma de sus diferencias revela la voluntad general. Se trata de una aplicación del cálculo integral. Por eso tanto Philonenko como Goyard-Fabre sugieren que la voluntad general se calcula como una integral (Goyard-Fabre, 44).

¿Cómo es esto posible? Porque tanto las asambleas como la opinión pública se realizan sin los debidos controles normativos. Y Rousseau señala seguidamente dos requisitos mínimos para que en la deliberación pública se consiga la voluntad general: 1.º, el pueblo ha de estar «suficientemente in-

formado»; y 2.º, no ha de haber comunicaciones privadas ni secretas entre los ciudadanos reunidos. Por el contrario, si se organizan «intrigas» y «asociaciones parciales a costa de la general», se sigue necesariamente que la voluntad de cada una de esas asociaciones tome el puesto de la general con relación a sus miembros, pero «es particular» respecto del interés común. Votan entonces las asociaciones, no los ciudadanos. Y puede darse el caso de que la negociación entre las asociaciones particulares llegue a un acuerdo común de todas ellas (voluntad de todos), por lo que tomaría la apariencia de la voluntad general, no siendo, en realidad, más que una voluntad particular. Pero si, en cambio, la deliberación es realmente pública, sincera e imparcial «la voluntad general transparece y el pueblo no se equivoca» (*ib.* 371-2).

El asunto tiene su aplicación inmediata a los representantes del pueblo. Para Rousseau es patente que los representantes están vinculados a sus representados mediante una representación directa, como expondrá en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, donde admite finalmente la representación política que rechazaba en el *Contrato social*. Aquí su argumento recurrente es que «ninguna voluntad particular puede representar la voluntad general», porque la voluntad, a diferencia de las ideas y del poder, no puede ser representada. Como había escrito, lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une (EP, 163-5). Sólo le parece aceptable la figura del delegado para misiones concretas, dejando claro que no son los representantes del pueblo, sino sus comisionados, y que «no pueden concluir definitivamente asunto alguno» (OC, III, 430). Darse representantes, sin tales restricciones, sería tanto como renunciar a la libertad (*ib.* 431).

Sin embargo, en su aplicación a Polonia diez años después, Rousseau termina por aceptar la realidad de los representantes, a condición de que se trate de una representación directa, esto es, con un mandato imperativo o instrucciones generales, con rendición de cuentas de su tarea de representación y con responsabilidad política de la misma (OC, III, 980-1). Pero expresa más claramente la razón última de su desconfianza estructural a la representación indirecta (el interés nacional) al señalar que una asamblea de ciudadanos puede ser engañada una vez, pero resulta imposible corromperla, mientras que los representantes «son engañados con dificultad, pero son fácilmente corrompidos, y rara vez no lo son efectivamente». La diferencia es patente: es posible «ilustrar al que es engañado, pero ¿cómo retener al que se vende?». Esta situación «convierte al órgano de la libertad en instrumento de servidumbre» (*ib.* 978-9).

Y más adelante insiste sobre la compleja dialéctica de las tres voluntades, inevitable también en los procesos legislativos. Porque la voluntad ge-

neral casi nunca equivale a la voluntad de todos, pero ésta puede camuflarse fácilmente en aquélla. Incluso se atreve a fijar su genealogía:

«cuando el vínculo social comienza a aflojarse y el estado se debilita; cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra otros que se le oponen, la unanimidad no reina ya en los votos, la voluntad general no es ya la voluntad de todos, sino que se llena de contradicciones, de debates y el mejor consejo no se acepta ya sin disputa. En fin, cuando el estado, próximo a su ruina, sólo subsiste en una forma ilusoria y vana, cuando el lazo social se ha roto de todos los corazones, cuando el más vil interés se camufla descaradamente como bien público, entonces la voluntad general se queda muda y todos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos, como si el estado no hubiera existido jamás, y se hacen pasar falsamente como leyes unos decretos inicuos que sólo tienen por objeto la voluntad particular» (*ib.* 438).

¿Implica esto que la voluntad general quede corrompida o aniquilada para siempre? Rousseau insiste en que la voluntad general simplemente queda muda, en espera de las condiciones normativas que permitan que se haga presente. Ello no implica ninguna entidad mística, como algunos estudiosos han querido ver, sino la simple ausencia de las condiciones procedimentales que la hacen posible. Ha sucedido, simplemente, que en tal ocasión o en tal otra «ha sido subordinada a otras que han prevalecido sobre ella» (*ib.*). Sucede que la voluntad particular y la voluntad corporativa existen y son activas, que su dinámica propia las conduce a oponerse a la voluntad general, con frecuencia en forma de voluntad de todos. Obviamente, la dinámica no siempre es de todo o nada; lo más frecuente es la mixtificación, así como la más sutil o más burda «compra de los votos». Entonces se elude la voluntad general y «cambia el estado de la cuestión cuando responde algo distinto de lo que se le pregunta, de modo que en lugar de proclamar mediante su sufragio *es ventajoso para el estado, dice es ventajoso para tal hombre o tal partido que gane tal o cual opinión*» (*ib.* 438).

La asamblea pública ha de organizarse de modo que se dificulte al máximo la negociación privada de los grupos y obligando siempre a la máxima publicidad de los argumentos, así como a la mayor apertura de los debates. Cada ciudadano ha de poder expresar libre y ordenadamente «su opinión, su propuesta, su matiz, su discusión». Así como otras disposiciones que no permitan ceder a la estrategia del «gobierno, que siempre pone gran cuidado en permitirlo únicamente a sus miembros» (*ib.* 439).

Es más, puede formularse una regla: en una asamblea «los debate prolongados, las disensiones, el tumulto, anuncian el ascenso de los intereses

particulares y el declive del estado». Y ello sucede así por la naturaleza misma del estado, que «incluye dos estados en uno», no tanto en la asamblea cuanto en cada ciudadano en tanto que individuo separado. Porque hay que precaverse también de otro peligro proveniente de la unanimidad: «/.../ cuando los ciudadanos, caídos en servidumbre, no tienen ya libertad ni voluntad. Entonces el temor y la adulación cambian los sufragios en aclamaciones; ya no se delibera, se adora o se maldice» (*ib.* 439). Por lo que la unanimidad de los sufragios puede ser sospechosa. La regla de la mayoría ofrece más confianza, aunque sería deseable una mayoría cualificada cuando se trata de asuntos de la mayor importancia. La unanimidad, como tal, sólo se requiere para la suscripción del contrato social.

3.3. *Voluntad general y voluntad corporativa*

Con todo, las cautelas que han de observarse para conciliar o subordinar los intereses particulares a la voluntad general han de multiplicarse en el caso de la dialéctica entre esta voluntad y la voluntad corporativa («de cuerpo»). Su texto más nítido se encuentra en el resumen del *Contrato social* que presenta en la sexta carta (I parte) de la obra *Cartas escritas desde la montaña*, escrita dos años después. Tras dejar claro que en el régimen democrático la legislación se dirige siempre exclusivamente al bien común, y que las leyes han de promulgarse en la asamblea pública, pasa a precisar que la ejecución de las leyes corresponde solamente al gobierno, al que define como «un cuerpo intermediario» encargado de administrar las leyes y de «mantener la libertad tanto la civil como la política». Y seguidamente escribe:

«El Gobierno, como parte integrante del cuerpo político, participa en la voluntad general que lo constituye; pero, como cuerpo que es, él mismo posee una voluntad propia. Estas dos voluntades una veces van al unísono y otras veces se combaten mutuamente. Pues bien, el juego de toda la máquina política resulta del efecto combinado de aquel acuerdo y de este conflicto» (OC, 808).

Poco más adelante precisa: cuando la soberanía popular permanece inactiva, insensiblemente el poder ejecutivo va ocupando su lugar. Hasta que llega el momento en que la única fuerza activa en el estado es el gobierno. Pero el «poder ejecutivo no es más que la fuerza, y donde reina la pura fuerza se disuelve el estado. Así es como perecen finalmente todos los estados democráticos» (*ib.* 815).

Pero ya en el *Contrato social* la cuestión de la voluntad corporativa, y no sólo la de los magistrados que forman el gobierno, es objeto de un análisis

detallado, en especial en el libro tercero, dedicado precisamente el estatuto del poder ejecutivo. Éste consiste en ser un cuerpo diferenciado del «cuerpo del estado», distinto tanto del pueblo (como súbditos) como de la soberanía (asamblea pública de ciudadanos), cumpliendo entre ambos una función de «intermediario». Ahora bien, no hay que olvidar que el estado «existe por sí mismo» mientras que «el gobierno no existe más que por el estado». No obstante, el gobierno tiene dos voluntades: la voluntad general (del estado) y la voluntad corporativa como gobierno. Pero la primera de ambas debe prevalecer siempre sobre la segunda (OC, III, 399).

No puede evitarse, sin embargo, que se despliegue de inmediato una dialéctica incesante entre ambas voluntades. Y como el gobierno concentra la fuerza pública y se caracteriza por su incesante actividad, no podrá evitarse un deslizamiento constante de la voluntad general a la voluntad corporativa, con el agravante de que no siempre es fácil de distinguir. Y aquí radica el problema: mientras que es relativamente fácil diferenciar voluntad general y voluntad particular, no ocurre lo mismo entre la voluntad general y la voluntad de todos y, sobre todo, entre aquélla y la voluntad corporativa, en especial cuando ésta adopta la apariencia de aquélla. Como puntualiza Rousseau, «la fuerza pública destinada a la conservación del estado» puede ser desviada como «fuerza particular» a la conservación del gobierno, esto es, en cuanto voluntad corporativa. De donde se sigue que no siempre «estará presto a subordinar el gobierno al servicio del pueblo, sino el pueblo al gobierno» (*ib.*).

Y poco después, al tratar sobre las diversas formas de gobierno, se detiene a examinar la personalidad de los magistrados que componen el gobierno para confirmar la teoría de las voluntades del ciudadano: la particular, por la que busca siempre en sus actos una ventaja privada; la voluntad corporativa propia del gobierno, que intenta siempre ampliar su poder; y, por último, como ciudadano posee la voluntad general del estado, respecto de la cual la voluntad corporativa es particular. En el esquema normativo, la primera ha de ser anulada, y la segunda subordinada respecto de la voluntad general, que ha de ser siempre hegemónica «y la regla única de todas las demás» (*ib.* 400-1).

Imposible expresarse con mayor claridad. Pero la normatividad no excluye por sí sola la dinámica de cada una de las otras dos voluntades. Porque se trata de una tendencia estructural, independiente de las buenas intenciones. Ya se adivina que solamente una fuerte educación cívico-democrática, que refuerce al máximo el poder activo de la voluntad general, podrá ofrecer alguna garantía de enfrentarse con éxito a la poderosa dinámica «natural» de las otras dos voluntades.

De hecho, el ginebrino vincula expresamente esta teoría con la de las fuerzas operantes en el estado. El gobierno monárquico es el más peligroso porque aunaría en una sola persona la voluntad particular y la voluntad corporativa, con lo que contaría con la máxima «actividad». El gobierno de todos o de muchos sería, en cambio, el menos activo. Por tanto frente al gobierno de uno o de muchos es preferible un gobierno de varios magistrados. No obstante, en general, la voluntad corporativa es la más activa de las tres; de hecho, en un magistrado, la voluntad corporativa se impone frecuentemente sobre la voluntad particular.

El caso de los partidos políticos lo ilustra elocuentemente: primero se siente del partido, segundo del propio interés y tercero del estado. Por lo demás, «actúa como una voluntad particular», esto es, con la misma lógica de apropiación. De ahí que, en definitiva, la voluntad corporativa sea, desde todos los puntos de vista, la más peligrosa para el estado y la mayor fuente de corrupción política. Por ello la legislación ha de prevenirla, «sabiendo fijar el punto en el que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en proporción recíproca, se combaten, según la relación más ventajosa para el estado» (*ib.* 402).

Poco más adelante insiste: «todos los reyes quieren ser absolutos». Y es que, independientemente de sus circunstancias personales, al reunir en una sola persona las tres voluntades, «todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo marcha al mismo objetivo, no existen movimientos opuestos que se neutralicen, de tal modo que un menor esfuerzo produce una acción tan considerable». En este caso la lógica particularista domina por completo y el objetivo, por tanto, no es ya «la felicidad pública», sino que, al contrario, toda «la fuerza de la administración se mueve en perjuicio del estado» (*ib.* 408-9).

Pero es en capítulo 10 de esta III parte, titulado «Del abuso del gobierno y de su propensión a degenerar» donde se encuentra sistematizada su teoría, vinculada a un modelo unificado mecanicista-organicista, cuyo texto clave aduje ya con anterioridad, pero que por su importancia vuelvo a transcribir:

«Así como la voluntad particular actúa sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo contra la soberanía. Cuanto mayor es este esfuerzo, tanto más se altera la constitución, y dado que aquí no existe otra voluntad de cuerpo que resista a la del gobierno equilibrándola, resulta inevitable que antes o después el gobierno oprima a la soberanía popular y rompa el tratado social. Incide en ello el vicio inherente e inevitable que tiende sin cesar a destruir el cuerpo político desde su nacimiento, del mismo modo que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre» (*ib.* 421).

La degeneración del gobierno, por lo demás, sigue dos vías principales: o por concentración excesiva (en un monarca) o por la disolución del estado. El primer caso es la vía normal: de la democracia se pasa a la aristocracia y, finalmente, a la monarquía. En forma simultánea los resortes del estado se concentran más y más en un solo. El segundo caso es ya un efecto necesario de la usurpación de las fuerzas del estado, bien por un solo tirano, bien porque son varios los magistrados del gobierno que se corrompen, con lo que los resortes se aflojan y se diversifican haciendo imposible la acción del estado.

Ello conduce a un pronóstico final inevitablemente pesimista:

«Tal es la inclinación natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma han perecido, ¿qué estado puede durar para siempre? Perseguimos establecer una institución duradera, sin soñar en hacerla eterna/.../. El cuerpo político, como el cuerpo humano, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción/.../. La constitución del hombre es obra de la naturaleza, la del estado es obra del arte. No está en mano de los hombres prolongar su vida, pero sí el prolongar la del estado tanto como sea posible, dándole la mejor constitución que pueda tener/.../. El estado no subsiste por las leyes, sino por el poder legislativo» (*ib.* 424).

Su conclusión la expresa con estas duras palabras: «todo concurre a privar de justicia y de razón a un hombre preparado para mandar a los demás». En lugar de enseñarles «el arte de reinar» debería enseñárseles «el arte de obedecer» (*ib.* 411).

A este propósito resulta oportuno reseñar brevemente lo que piensa Rousseau respecto del gobierno democrático, que la mayor parte de los comentaristas confunde incomprensiblemente con el régimen democrático. Es posible que el mismo Rousseau contribuya un tanto a la confusión cuando titula el capítulo «De la democracia». Pero es obvio que todo el libro III del *Contrato social* versa sobre «el gobierno» y ya he mencionado su planteamiento sobre el mejor gobierno: el de un solo magistrado, el de varios o el de muchos. Por lo demás, desde el primer momento resulta obvio que se refiere al gobierno democrático o gobierno de muchos. De hecho, comienza por desmontar la aparente obviedad de que «quien hace las leyes sabe mejor que nadie cómo ejecutarlas e interpretarlas». Rousseau lo desmiente tajantemente: quien elabora una ley adopta un punto de vista general, como es el caso de la asamblea pública de ciudadanos; pero ejecutar la ley promulgada es ya un asunto particular. Por tanto no puede serlo por la asamblea, sino por alguien en quien ésta ha delegado o elige para ello.

Por lo demás, tampoco resultaría aconsejable aunar los puntos de vista ejecutivo y legislativo, que son muy diferentes. Por eso asevera que en rigor «jamás ha existido verdadera democracia /esto es, gobierno democrático/ ni existirá jamás». Ello implicaría, además, que «el pueblo estuviera permanentemente reunido». Sin duda, Rousseau está pensando en la Atenas de Pericles, la única democracia directa que ha existido en sentido estricto. Y es bien conocida la preferencia de Rousseau por un régimen mixto (aristocrático-popular) como el de Esparta y la Roma Republicana. Además, un gobierno democrático (democracia directa) requeriría un estado muy pequeño, con igualdad de rangos y fortunas, costumbres sencillas y sin lujo. Otro inconveniente serio sería también su proclividad a conflictos internos y hasta guerras civiles. En definitiva, dada la condición humana, no resulta aconsejable: «si hubiera un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (*ib.* 405-6). Nótese cómo siempre hace referencia al gobierno, nunca al régimen democrático. Me resulta incomprensible cómo se puede repetir una y otra vez la última cita como prueba de que Rousseau finalmente desconfiaba de la democracia.

Esta visión tan negativa sobre la voluntad corporativa que suele dominar en el ejecutivo la mantiene en sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, escrito diez años después. En efecto, comienza el capítulo octavo titulado «Del rey» con esta frase: «Es un gran mal que el jefe de una nación sea el enemigo nato de la libertad, de la que debería ser su defensor». Sin embargo, no lo considera algo inexorable sino algo que es posible aminorar considerablemente, porque «no hay peligro sin esperanza». ¿Cómo? Con una propuesta rotunda: «hacedles imposible la usurpación a vuestros reyes» (OC, III, 989). Es decir, sólo si sois ciudadanos activos y vigilantes podreis imposibilitar o, al menos, dificultar la tiranía y la corrupción.

4. EL ANTÍDOTO DE LA CORRUPCIÓN POLÍTICA: DE LA RELIGIÓN CIVIL A LA EDUCACIÓN CÍVICO-DEMOCRÁTICA

Es de notar que Rousseau cierra el libro III del *Contrato* reclamando con toda solemnidad una institución para garantizar el control ciudadano del gobierno y para prevenir y corregir sus abusos y la consiguiente corrupción política; además de las asambleas periódicas de control al gobierno, habrá de instituirse una asamblea especial, con fecha fija (anual), que no precise de convocatoria formal puesto que goza de convocatoria permanente, en la que se discuta un orden del día fijo, exclusivo e invariable, con dos únicos puntos: 1.º, si el Pueblo Soberano desea conservar la actual ley de Gobierno; y

2.º, si el Pueblo Soberano desea mantener en la administración a quienes la ocupan actualmente (OC, III; 436). Esta institución la considera esencial para garantizar el mantenimiento bajo control democrático de todas las demás instituciones.

Seguidamente Rousseau dedica el libro IV del *Contrato social* a regular ejercicio de la soberanía popular. Comienza por mostrar cómo «la voluntad general es indestructible», pese a la difícil dialéctica con las otras dos voluntades y reflexiona seguidamente sobre los sufragios y las elecciones. Pero a partir de este capítulo se enfrasca en una revisión de los procedimientos de la República Romana que desemboca en el capítulo final sobre «la religión civil», en lo que parece un ejercicio de arcaísmo político aparentemente fuera de lugar. Queda claro, no obstante, su designio ejemplarizante: la religión civil, como a su juicio quedó demostrado en la Roma Republicana, resulta ser un garante eficaz del contrato suscrito por los ciudadanos y sus dirigentes. Todo indica que *Rousseau busca en la religión civil una forma sublimada de patriotismo* para garantizar la supremacía del bien común. De ahí que, como contraste, realice una fuerte crítica del cristianismo como religión puramente espiritual que produce una esquizofrenia en el ciudadano, crítica que concitará sobre sí lo más fuerte de la contestación a su libro, del mismo modo que su elogio de la religión natural en *Emilio* provocó igualmente la condena de la obra.

En realidad, Rousseau intenta en su propuesta de religión civil un dudoso equilibrio con lo más esencial de la religión natural, pero termina subordinando ésta a aquélla. Y esto es ya una inconsecuencia. En efecto, como había afirmado, su contrato social no se sustenta en otra garantía que la voluntad general, esto es, el acuerdo unánime de quienes lo suscriben. Se entiende mal cómo al final del libro invoca en su ayuda la religión civil, aduciendo el modo como Grecia y Roma sancionaban sus pactos. Todo parece indicar que es la difícil y más bien pesimista previsión de los efectos de la dialéctica de las tres voluntades la responsable de inducirle a buscar una muleta protectora siguiendo el ejemplo de los antiguos (Masters, 1968).

De hecho, la «profesión de fe puramente civil» que nos ofrece intenta transmutar los dogmas religiosos en «sentimientos de sociabilidad sin los que resulta imposible ser ciudadano bueno y fiel» (OC, III, 468). Si alguien no aceptare la profesión de fe civil debe ser desterrado «no por impío, sino por insociable, incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolarse su vida, si fuera necesario, en el cumplimiento del deber». Es más, en un destello de fanatismo radical asevera que el perjurio convicto debe ser condenado a muerte (*ib.*). Igualmente defiende una censura férrea para prevenir todo debilitamiento de la sana doctrina. Con lo que el «catecismo del

ciudadano» se revela no sólo un arcaísmo y una inconsecuencia para su teoría, sino también como una gradiente directa al comunitarismo cerrado (*ib.* 458-9). El antídoto de la corrupción política mostraba su faz más oscura: el remedio podía ser peor que la enfermedad.

Pero diez años más tarde, y tras su duro exilio exterior e interior, al aceptar el encargo de sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1972), Rousseau parece haber pasado página por completo de la religión civil y atribuye ahora a la educación cívico-democrática su papel de antídoto contra la corrupción. No se trata, por lo demás, de una innovación, sino más bien de ser consecuente con la vertiente más viva y valiosa de su misma tradición republicana. En efecto, la cuestión de la necesidad de la educación del ciudadano resuena en Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón y demás clásicos greco-romanos. Muy cercano a él mismo, Montesquieu había aseverado que «es en el gobierno republicano en el que es necesario todo el poder de la educación» (12). Es de notar que el libro sobre Polonia es un intento expreso de adaptar su teoría política a un estado moderno concreto, intento en el que sigue el programa del *Contrato social*, del que se aparta en ocasiones mostrando la flexibilidad de algunos de sus principios, en especial con relación a los representantes políticos, y el olvido de la religión civil.

Pues bien, tras unos capítulos introductorios, titula el cuarto «Educación». Y lo inicia con esta frase: «Este es el artículo importante» (*ib.* 966). Y asevera: «es la educación la que debe dar a los individuos la fuerza patriótica, y dirigir como tal sus opiniones y sus gustos, de modo que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad». Porque en la educación cívica está «el resorte» de todo verdadero ciudadano, educación que debe iniciarse ya en la familia inculcándole el amor por la patria, es decir, «el amor de las leyes y de la libertad» (*ib.*). El resto del capítulo es una reiteración sobre la necesidad del patriotismo que, en ocasiones, rememora una nueva forma de religión civil o un republicanismo romántico aunque, eso sí, siempre vinculado al amor de la libertad. Pese a todo, queda claro que ahora Rousseau encomienda a la educación cívico-democrática o «patriótica» el papel de ser el más necesario antídoto contra la corrupción política, como ejemplifica en las diferentes corruptelas del sistema polaco que señala.

De hecho, concluye que la reforma política de Polonia depende del éxito de su reforma educativa, mediante la cual puede experimentar «un segundo nacimiento»; pero si fracasa la reforma educativa, fracasará todo el proyecto. Alude directamente, como ya quedó expuesto, al «gran mal» de la voluntad corporativa del rey, aunque esta vez insiste más en la esperanza. Todo

(12) *L'Esprit des lois*, IV, cap. 5.

depende de un punto: «*hacedles imposible la usurpación a vuestros reyes*» (ib. 989, s.m.). En definitiva, la ciudadanía activa y vigilante es el único antidoto garantizado frente a todas las corrupciones.

5. CONCLUSIÓN: LA VOLUNTAD CORPORATIVA DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

¿Y qué pasa con los partidos políticos? Evidentemente, Rousseau no los conoció en su expresión moderna; conoció, en cambio, la versión clásica, así como los esbozos de su época. En el *Contrato social* quedan tajantemente prohibidos en cuanto protagonistas directos de la «voluntad de todos». En *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, aunque sólo con alusiones, la descalificación es algo más suave. En todo caso, parece claro que su realidad hubiera sido tratada por el ginebrino de modo acompasado a la cuestión de la representación directa de los representantes. Esto es, hubieran sido admitidos sólo en el caso de que satisficieran las exigencias de la representación directa: mandato imperativo (programa electoral votado, o propuesto por los electores), rendición permanente de cuentas de su gestión a la opinión pública y revocación política en caso de incumplimientos.

Pero, en todo caso, lo más característico de los partidos políticos es su formidable voluntad corporativa, a la que todos sucumben, sin que apenas quepa establecer diferencias entre los mismos. No es difícil imaginar las denuncias y las descalificaciones que hubiera pronunciado Rousseau a la vista de la situación presente de representación indirecta y voluntad corporativa, con abusos tan incalificables como los del bloqueo de las listas cerradas que fuerzan al elector a votar a quien no quiere elegir (las cúpulas burocráticas han elegido ya por él), el clientelismo electoral patente en casos como la ley de paridad (en busca del muy numeroso voto femenino), la incesante retórica partidista que invoca el interés común cuando es obvio que busca el objetivo único de perpetuarse en el poder o de recuperarlo, con estrategias de asociación con los partidos minoritarios por razones mucho más de interés particular que de convergencia ideológica. Realmente, los partidos hacen honor a su nombre: son «parte» del interés público y se muestran incapaces de superar sus «partidismos». Es la voluntad corporativa que se impone no sólo a la voluntad general sino a la misma voluntad particular de sus miembros: no hay salvación ni participación política más que en el partido.

Es probable, sin embargo, que constituyan un parte necesaria del régimen democrático actual. Pero están necesitados de una profunda reforma institucional. En esta línea, la Constitución española los señala como «órgano privilegiado de participación política». Pero la Ley de partidos, elaborada

por ellos mismos, ha entendido abusivamente la frase como si dijera «son *el* órgano privilegiado y *único* de la participación política». Se comportan, además, como viveros únicos para todo tipo de puestos y cargos, con raras excepciones, incluso para tareas que requieren gran capacitación y experiencia. Constituyen, en realidad, un mundo cerrado y autorreferencial, dominado cuasidictatorialmente por sus cúpulas burocráticas (o por su máximo dirigente), que deciden sobre las listas electorales y los cargos a proponer.

También aquí se hecha en falta abrumadoramente la educación cívico-democrática, tanto de los partidos como de los ciudadanos. Porque, aunque la afiliación política no llega al 10 por 100, lo cierto es que cerca del 60 por 100 de los votos pueden ser considerados cautivos, ya que esos electores votan siempre al mismo partido, se presente candidato quien se presente y haya ocurrido lo que haya ocurrido; es decir, ese elevadísimo número de ciudadanos se comportan como los «forofos» deportivos. Lo que precisamos, por el contrario, es abrir los partidos políticos a la sociedad, exigirles democracia interna, admisión de todas las asociaciones políticas democráticas y la obligación de proponer para los cargos y puestos públicos a las personas, del partido o independientes, que hayan demostrado realmente capacidad, experiencia y mérito. Y que los ciudadanos, desde su madurez democrática, actualicen la sentencia del ginebrino: no permitais que vuestros representantes os avergüencen. Como tampoco debieran soportar una democracia tan corrupta (corrupción visible y no sólo la urbanística) y defectiva (corrupción institucional invisible) (13).

BIBLIOGRAFÍA

- COBBAN, A. (1964): *Rousseau and the Modern State*, Londres, Allen & Unwin.
 DERATHÉ, R. (1970): *Rousseau et la science politique de son temps*, París, Vrin.
 GOYARD-FABRE, S. (2001): *Politique et philosophie dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*, París, PUF.
 MASTERS, R. D. (1968): *The political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press.
 MERQUIOR, J. G. (1980): *Rousseau and Weber. Two studies in the theory of legitimacy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
 NICOLET, C. (1976): *Le métier du citoyen dans la Rome républicaine*, 2.^a, París, Gallimard.

(13) Remito al lector a mi trabajo «Algunas reformas institucionales pendientes», que fue censurado por Claves de Razón Práctica y fue publicado en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, XIII, 2008, 213-238.

- NICOLET, C. (1983): *Demokratia et Aristokratia*, París, Publ. de la Sorbonne.
- RILEY, P. (1986): *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic*, Princeton, University Press.
- ROUSSEAU, J.-J. (1995): *Oeuvres complètes*, B. GAGNEBIN y M. RAYMOND (dirs.): París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I-IV, 1959-1969: t. V, 1995. Sigla: OC.
- (2006): *Escritos políticos*, edición y traducción de J. RUBIO CARRACEDO, Madrid, Trotta (sigla EP).
- RUBIO-CARRACEDO, J. (1990): *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, CEC.
- (2005): «La ley-Rousseau de entropía de las instituciones democráticas y de la necesidad de la educación cívico-política para neutralizarla», *Revista de Estudios Políticos*, 128, abril-junio, 5-28.
- (2007): *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta.
- VAUGHAN, C. E. (1915): *The political writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge University Press, 2 vols.