

## ¿Quién os ha dado el derecho de sacrificarme?! Sobre la supuesta paradoja entre el derecho de vida y muerte en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau

Who has given you the right to sacrifice me?! about the supposed paradox between *the right to life and death* in Jean-Jacques Rousseau's thought

**Por:** Camilo Andrés Soto Suárez  
Licenciado en Historia  
Universidad Diego Portales (Chile)  
*camilo.soto@mail.udp.cl*  
Recepción: 01. 03. 2021  
Aceptación: 14.03.2021

**Resumen:** En las obras *Discurso sobre la economía política* y *El contrato social*, al parecer Rousseau incurre en una paradoja respecto al “derecho de vida y muerte” de los ciudadanos. Mientras que en la primera obra Rousseau critica al poder político arbitrario que abusa de los derechos de los individuos, en la segunda defiende tales prácticas afirmando incluso que sus miembros habrían de sacrificarse en aras de mantener el poder del Estado. El presente artículo pretende cuestionar esa paradoja sosteniendo, en primer lugar, que Rousseau no cometería ninguna incoherencia argumental en tanto sus posturas responderían a un cambio de enfoque en ambas obras; y, en segundo lugar, que Rousseau propondría implícitamente una defensa del “derecho de vida y muerte”, amparada en la figura del ciudadano constituido en un *yo común* de la voluntad general, posicionándolo así como un defensor de tal derecho aunque a través de otros argumentos.

**Palabras clave:** *voluntad general, derecho de vida y muerte, Estado, defensa roussoniana.*

**Abstract:** On the Rousseau's manuscripts *A discourse on political economy* and *The social contract*, apparently Rousseau incurs in a paradox about the “right to life and death” of the citizens. While at the first work Rousseau criticizes the arbitrary political power that abuse of the rights of individuals, on the second one defend such practices, even stating that its members would have to sacrifice in order to maintain the power of State. This article tries to question this paradox claiming, firstly, that Rousseau would not commit any argumental incoherence as long as his positions would respond to a change of view in both works; secondly, Rousseau would propose implicitly a defense of the “right to life and death”, under the figure of the citizen invested in the collective self of the general will, positioning him as a defender of such right although through other arguments.

**Key words:** *general will, right to life and death, State, roussonian defense.*

## Introducción

Esta investigación surge con la pretensión de ser una respuesta crítica a la interpretación que la intelectual española María José Villaverde realiza sobre el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. ¿Qué posee dicha autora que haga necesario contrarrestar de forma decidida su interpretación? Para dar respuesta a esta pregunta debemos remontarnos a sus trabajos teóricos y académicos. María José Villaverde es una conocedora del pensamiento del ginebrino. Algunos de sus escritos dedicados a este autor son los siguientes: *Rousseau y el pensamiento de las luces* (1987), *Rousseau: el conservadurismo de un mito* (1987), *Jean-Jacques Rousseau et la lecture* (1999), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation* (2004), *Jean-Jacques Rousseau. Matériaux pour un renouveau critique* (2012), *Rousseau, Spinoza : deux visions opposées de la démocratie* (2012), *Lados oscuros en el pensamiento de Rousseau* (2012). Sin embargo, su labor intelectual más destacada ha sido la escritura y traducción al habla hispana del “Estudio preliminar” de *El contrato social* para las ediciones de Altaya (1993), Tecnos (1988, 2004, 2007 y múltiples reediciones), Istmo (2004) y recientemente en Akal (en conjunto con Istmo) (2017). En otras palabras, se trata de una autora cuya interpretación lleva décadas moldeando a generaciones de lectores y estudiosos hispanos.

¿Cuáles serían las afirmaciones de Villaverde que este trabajo pretende cuestionar? Principalmente, su interpretación que posiciona a Rousseau como un pensador favorable del abuso del poder político y desconocedor de la existencia de derechos que defienden la vida de los ciudadanos. Esta interpretación se encontraría, implícitamente, en el centro de la supuesta paradoja en la que incurre Rousseau en las siguientes obras: *Discurso sobre la economía política* y *El contrato social*. En la primera, Rousseau sostiene que es totalmente ilegítimo que un gobierno sacrifique a un ciudadano para salvar a la multitud. No obstante, en la segunda afirma, en cambio, que es absolutamente legítimo que el príncipe (gobierno) exija al ciudadano dar la vida por la patria, a tal punto que deberá obedecer sin oponer resistencia; argumentación muy semejante a la interpretación sostenida por Villaverde.

Frente a esta paradoja, el presente trabajo pretende esclarecer los planteamientos de Rousseau a través de dos hipótesis interdependientes. En primer lugar, que aquella paradoja no es más que aparente en la medida en que ambas afirmaciones son analizadas a partir de la división entre

Estados legítimos e ilegítimos, la arbitrariedad de los gobiernos y la soberanía como la materialización de la voluntad general. Así, si el Rousseau del *Discurso* tiene en mente aquel gobierno arbitrario (ilegítimo) que exige el sacrificio de sus ciudadanos, el del *Contrato* se refiere, por el contrario, a un gobierno cuyo “derecho de vida y muerte” fue legitimado a través del consentimiento de la voluntad general. En segundo lugar, que en Rousseau sí existe una defensa del “derecho de vida”, amparado en el ciudadano constituido en un *yo común* de la voluntad general; ciudadano que a través del ejercicio de la libertad (positiva) decide autónomamente dar su vida en aras del bienestar colectivo.

En resumen, este trabajo se propondrá tres objetivos principales. Primero, esclarecer la supuesta paradoja a través del análisis de conceptos y categorías propias estipuladas por Rousseau. Segundo, exponer la existencia de una defensa roussoniana del “derecho de vida y muerte”. Y tercero, refutar la interpretación de Villaverde, demostrando que Rousseau no es un pensador favorable de la arbitrariedad política sino todo lo contrario: es un férreo crítico del abuso del poder por parte de los Estados ilegítimos. Con el fin de cumplir cabalmente los tres objetivos señalados, este trabajo se organizará de la siguiente manera. En primer lugar, se expondrá la interpretación de María José Villaverde. En segundo lugar, se vinculará con la aparente contradicción entre el “derecho de vida y muerte” por parte del poder soberano, presente en el *Discurso sobre la economía política* y *El contrato social*. En tercer lugar, se resolverá dicha contradicción a través de la distinción entre Estados legítimos e ilegítimos, voluntad general y la arbitrariedad de los gobiernos. Por último, propondré la existencia de una defensa del “derecho de vida y muerte” en el pensamiento de Rousseau, para quien la salvaguarda se realiza a través del ciudadano y su ejercicio de la libertad (positiva) en la voluntad general. El método utilizado para esta investigación es exclusivamente analítico y conceptual en el sentido más literal de los términos, enfocándonos fundamentalmente en los conceptos del sistema político roussoniano.

### **La paradoja: Villaverde, Rousseau y el “derecho de vida y muerte”**

En su estudio preliminar de *El contrato social*<sup>1</sup>, María José Villaverde interpreta a Rousseau como un pensador antitético a la ideología liberal o, para ser más precisos, como un filósofo que crea un

---

<sup>1</sup> Este estudio preliminar fue realizado para la editorial Akal del año 2017.

sistema político totalmente opuesto al pensamiento liberal. Para ello, la autora señala tres argumentos que sostienen su hipótesis, de los cuales el énfasis recaerá exclusivamente en el segundo, a saber, que en el pensamiento de Rousseau no existe:

[...] El reconocimiento de los derechos del individuo [...] Ni siquiera el derecho fundamental por excelencia, el derecho a la vida, es reconocido por Rousseau, que deja en manos del príncipe [el gobierno] la decisión de quién o quiénes tienen que sacrificarse por la patria, dando por sentado que tal sacrificio constituye un honor al que el interesado no puede negarse (2017, p. 18).

Si analizamos brevemente este argumento notaremos que la autora plantea que en el sistema roussoniano, el “derecho de vida y muerte” de los individuos no depende de ellos, les es ajeno, tal como si hubiese sido alienado al mandato puro del príncipe (gobierno), responsable exclusivo de decidir quiénes han de vivir y morir acorde sus propios parámetros arbitrarios. Más aún, en esta interpretación los individuos del cuerpo político están restringidos de oponerse a tal mandato y deben aceptarlo tal como si aquella arbitraria elección fuese un honor innegable.

Si nos atenemos directamente a los argumentos de Rousseau en *El contrato social*, parece que él mismo da cabida a dicha interpretación al sostener, en primer lugar, que el contrato social se funda a través de:

La alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, al entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y [...] nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás. [De esta forma] el pacto social [...] se reduce a los siguientes términos: cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo (Rousseau, 2017, p. 60).

Respecto de la última cita, ¿no sería acaso “poner en común su persona” la entrega de la vida misma de los individuos a otro gobernante, tal como sostiene María José Villaverde? Más aún, el mismo Rousseau en el capítulo “sobre el derecho de vida y de muerte” parece reafirmar este punto al señalar:

El contrato social tiene como finalidad la conservación de los contratantes [...] ahora bien, el ciudadano no está en condiciones de evaluar el peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe le dice que es necesario para el Estado que muera, debe morir, pues sólo con esa condición ha vivido hasta entonces seguro y porque su vida no es solamente un don de la naturaleza, sino también un don condicional del Estado (Rousseau, 2017, p. 86).

Con base en lo anterior, es altamente visible la concordancia existente entre la interpretación de María José Villaverde y los escritos de Rousseau. Hasta este punto, entonces, se puede afirmar correctamente que el ginebrino carece de una defensa del derecho de vida y más bien plantea una entrega de ésta a los vaivenes arbitrarios del gobierno. Sin embargo, la contradicción comienza exactamente en el momento en que nos dirigimos a otro escrito de Rousseau titulado *Discurso sobre la economía política*, específicamente en su segundo capítulo dedicado a la “segunda regla de la economía política”: “haced que reine la virtud”, o compaginar las voluntades particulares con la voluntad general. En él, Rousseau señala lo siguiente:

¿No consiste el compromiso del cuerpo de la nación en proveer con el mismo cuidado la conservación de todos y cada uno de sus miembros? [...] si se nos dijera que es justo que alguien perezca por todos, estaría dispuesto a admitir semejante sentencia a condición de que fuese defendida por un patriota, digno y noble, que consagrarse su muerte, voluntariamente, y por deber, a la salvación de su país. Ahora bien, si se oyese que se le permite al gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa y peligrosa [...] opuesta a las leyes de la sociedad (Rousseau, 2011, p. 45).

En la anterior cita se aprecia claramente a un Rousseau reprochador de aquellos gobiernos que se dan la atribución, arbitraria, de decidir quien vive y quien muere, sin dudar incluso en tacharlos de mandatos tiránicos, contrarios a las leyes. En ese sentido, si analizáramos comparativamente este extracto de la obra de Rousseau con la interpretación que Villaverde realiza de *El contrato social*, notaríamos inmediatamente una disonancia por parte de las afirmaciones que ella emite, pues en ningún momento Rousseau en el *Discurso sobre la economía política* promueve el derecho de los

gobiernos a determinar la vida de sus ciudadanos. Este descuido por parte de Villaverde no es menor dado que refutaría gran parte de la argumentación de su estudio preliminar.

Cada uno de estos escritos apunta directamente a la existencia de una paradoja en el pensamiento roussoniano: ¿cómo es posible que el mismo autor que cuestiona la atribución arbitraria del derecho de vida de los gobiernos (*Discurso sobre la economía política*), al mismo tiempo apele a la muerte del ciudadano cuando el príncipe (gobierno) lo ordene (*El contrato social*) ¿Cómo es posible que Rousseau cometiera este error, no menor, en su sistema político?

### **Resolviendo la paradoja: Estados legítimos-ilegítimos, arbitrariedad de los gobiernos y voluntad general**

Es posible entrever, a lo menos, tres posibles caminos que permitirían desentrañar la contradicción anteriormente señalada. En primer lugar, el *Discurso sobre la economía política* fue escrito en 1755 mientras que *El contrato social* en 1762, por lo que una primera alternativa sería afirmar que Rousseau cambió de opinión en el transcurso de aquellos siete años, evolucionó en su forma de pensar. Una segunda alternativa sería reconocer el cuestionamiento que muchos críticos y/o estudiosos de Rousseau le dedican sin cesar: que incurrió en una contradicción argumental que evidenciaría, a juicio de ellos, la poca coherencia del filósofo<sup>2</sup>. Un tercer camino sería apegar a la línea argumentativa de Tzvetan Todorov y sostener, por el contrario, que no hay contradicción alguna en tanto se analizase el trabajo de Rousseau a partir de la idea de que éste último es capaz de adoptar muchos enfoques distintos de análisis. Todorov en su libro *Frágil felicidad*, al debatir entre la xenofobia y los principios universalistas de Rousseau, afirma:

En realidad, Rousseau nunca renegó de su apego a los principios universalistas. Lo que hace, en cambio, es colocarse de forma sucesiva en cada uno de ambos enfoques, el del ciudadano y el del individuo [...] y describir sus distintas características. Cuando acerca del menosprecio a los extranjeros dice que “este inconveniente es inevitable pero poco importante”, el que habla no es Rousseau: es el ciudadano; cuando califica como “sana

---

<sup>2</sup> Dentro de este grupo encontramos, por ejemplo, a pensadores como Leonard Schapiro, Axel Kaiser o la misma María José Villaverde.

idea” el universalismo, es individuo. En esto no hay ninguna contradicción” (Todorov, 2008, p. 50).

De esta forma, si siguiéramos semejante análisis diríamos que en Rousseau es posible entrever, nuevamente, la adopción de dos perspectivas analíticas distintas que lo llevarían a conclusiones dispares entre sí: la perspectiva del Estado arbitrario para el *Discurso*, y la del Estado legítimo para *El contrato*. Ergo, no hay contradicción alguna sino más bien un cambio de enfoques en ambos escritos. De los tres caminos expuestos anteriormente, esta investigación se dirigirá a través de la última alternativa pues, a mi juicio, no existiría contradicción en la argumentación roussoniana si es que se lograra precisar minuciosamente ambos enfoques. La manera más efectiva de lograr esto es a través de la distinción conceptual entre Estados legítimos e ilegítimos, la arbitrariedad de los gobiernos y la soberanía como la materialización de la voluntad general. La justificación de la adopción de este método radica en que sólo a través de la definición y precisión terminológica se podrá captar adecuadamente los distintos puntos de vista que Rousseau adopta a lo largo de estos escritos.

Conviene comenzar este análisis terminológico con la precisión del concepto de voluntad general, puesto que al ser una de las ideas fundamentales del sistema político roussoniano funciona, entre otras cosas, como criterio diferenciador entre la legitimidad y la ilegitimidad política. Siguiendo la exposición que Saffo Testoni Binetti realiza del concepto en el *Diccionario de política*, comprenderemos por voluntad general:

[La] voluntad colectiva del cuerpo político que tiende al interés común. Ésta reside en el pueblo y se manifiesta a través de la ley, que es votada directamente por el pueblo reunido en asamblea: de este modo garantiza la libertad misma del ciudadano en lugar de limitarla (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2005, p. 1635).

Rousseau diferencia la voluntad general de otros dos tipos de voluntades<sup>3</sup>, a saber: voluntad particular, perteneciente al individuo per se, y voluntad de todos que “persigue el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares” (2017, p. 81). En otras palabras, la voluntad

---

<sup>3</sup> José Valenzuela Feijóo propone otro tipo de voluntad contrapuesta a la general: voluntad hegemónica, “es decir, una voluntad particular que se representa (o transfigura) como general y que es aceptada como tal por la mayoría”. Véase Feijóo Valenzuela, J. (2003). *Mercado, socialismo y libertad. Economía y política en Rousseau*. Santiago: LOM.

general pertenecería al pueblo reunido en asamblea, quienes a través del debate y el consenso<sup>4</sup> dirimirían las leyes que atañerían al cuerpo político teniendo siempre en mente el bienestar colectivo. De esta forma, se debatirían las propuestas más favorables al interés común conforme al juicio de los mismos ciudadanos.

La voluntad general posee una serie de componentes que la caracterizan como tal, al tiempo que delimitan sus límites y su rectitud. Para el filósofo alemán Wolfgang Kersting, en su libro *La filosofía política del contractualismo moderno*, estos componentes serían los siguientes. Primero, la voluntad general es inalienable, es decir, no se puede ceder ni entregar a nadie por derecho, pues “solamente la voluntad común misma – y no un representante cualquiera de la voluntad común – puede ejercer en forma confiable y duradera un dominio adecuado, ajustado al propósito ya señalado, es decir, al bienestar común” (Kersting, 2001, pp. 170-171). Segundo, es irrepresentable, dado que “las asambleas de delegados, diputados y representantes no bastan: sólo la presencia real y la participación garantizan el ejercicio legítimo del poder” (p. 173). Tercero, es indivisible, porque “una parte no puede determinar legítimamente a la universalidad; tampoco la mayoría (...) sobre el pueblo en su totalidad solo puede decidir solamente el pueblo en su totalidad” (p. 173). Y cuarto, es infalible, pues sencillamente no puede errar en el cumplimiento del bienestar común en tanto se respeten todos y cada uno de los componentes antes mencionados (Kersting, 2001). Quizá convenga ahondar más en este último componente a fin de evitar posibles confusiones. El fundamento de la infalibilidad de la voluntad general, en tanto buscadora de la justicia y el bienestar común, no yace en que esta sea una mera voluntad compartida en general, sino en la idea de que es posible coincidir en ella porque el bienestar común es, en principio, algo cognoscible para todas las personas (Abellán, 2011).

Antes de proseguir con la exposición central, es necesario detenerse brevemente en los componentes que constituyen a la voluntad general con el fin de realizar un par de aclaraciones. El politólogo mexicano José Fernández Santillán en su libro *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, también disecciona las características de la voluntad general dividiéndola, a diferencia de Kersting, en los siguientes cuatro componentes: inalienable, indivisible, infalible y absoluto. Si bien ambos autores comparten los rasgos de la inalienabilidad,

---

<sup>4</sup> No del mero voto ya que aquello se asemejaría al “Principio de mayoría” de John Locke que Rousseau cuestiona a través de la indivisibilidad de la soberanía, como veremos más adelante.

indivisibilidad e infalibilidad, contrastan en el elemento absoluto y representativo. Por un lado, mientras que Kersting omite el componente absoluto, para Santillán es esencial considerarlo, dado que evidenciaría la supremacía de la voluntad general frente a otros poderes. El rasgo absoluto implicaría que “no reconoce voluntad ni poder por encima de sí mismo y no tiene límites en su ejercicio” (Santillán, 2016, p. 104). Por otro lado, el carácter irrepresentable que Kersting concibe como autónomo en la descripción de la soberanía, para Santillán (2016) estaría supeditado al elemento de la inalienabilidad como una crítica a la representación y al pacto de sumisión (hobbesiano). A pesar de las diferencias expuestas, ambos autores comparten la premisa esencial en la que se funda la voluntad general: el cumplimiento de cada uno de estos elementos conformaría su rectitud, y, con ello, la materialización legítima de la soberanía.

Uno de los fines que Rousseau pretende establecer a través de la voluntad general es la mantención y promoción de la libertad, no en tanto individuos particulares como en ciudadanos, miembros de un *yo común*. Es decir, los individuos son libres siendo partícipes de la voluntad general porque no se supeditarían a los mandatos de una voluntad ajena, externa, sino que obedecerían a las leyes que ellos mismos se dieron (Rousseau, 2017). Esta forma de concebir la libertad se compagina directamente con la libertad en un sentido positivo.

Para entender cabalmente este punto es necesario señalar antes que existen diversas formas de concebir la libertad. Una de ellas corresponde a la proposición realizada por Isaiah Berlin, quien distingue entre dos tipos de libertad: negativa y positiva. Para Berlin, la libertad negativa se definiría como ausencia de impedimento, es decir, aquella situación en la que los individuos tienen la capacidad de actuar sin verse obstaculizados por otros sujetos. Mientras que por libertad positiva comprende la situación en la que un individuo puede determinar su voluntad por sí mismo, sin la imposición o determinación de un tercero, es decir, autonomía (Berlin, 2014). La libertad roussoniana, presente en la voluntad general, se compaginaría con la libertad positiva en la medida en que los ciudadanos se dan así mismos las normas que han de obedecer para sí, pues no se supeditarían a ningún agente externo. Ergo, actuarían de forma autónoma. Tal como sostiene Norberto Bobbio en su libro *Igualdad y libertad*:

La definición clásica de la libertad positiva la dio Rousseau, para el cual la libertad en el estado civil consiste en el hecho de que allí el hombre [...] como miembro del “yo común”,

no obedece a los otros sino a sí mismo, es decir, es autónomo [...] en el sentido de que se da la ley a sí mismo y no obedece otras leyes que aquellas que él se ha dado (1993, p. 101).

Este punto será retomado nuevamente más adelante cuando se exponga la existencia de una defensa al “derecho de vida y muerte” en la teoría roussoniana. Mientras tanto, bastará con señalar que la voluntad general, con cada una de las características y funcionalidades, es el puntapié para la siguiente distinción importante en el pensamiento de Rousseau: Estados legítimos e ilegítimos.

En la teoría política de Rousseau, el punto de diferencia entre ambos tipos de Estado radica en el fundamento de la soberanía. Así, los Estados legítimos serían aquellos cuyo mandato soberano yace única y exclusivamente en la voluntad general, el pueblo; y los ilegítimos todos los otros Estados cuyos cimientos se encuentran en una persona, un grupo o una mayoría, lo que es equivalente a decir que no le pertenece a todos los miembros del cuerpo político. De este modo, en la teoría roussoniana la república es – y será siempre – un Estado legítimo en tanto el fundamento de su soberanía yace en todos los miembros que conforman su cuerpo político-social, y su propósito es el bienestar colectivo de todos ellos; mientras que toda otra forma de Estado será ilegítima en tanto su soberanía apuntaría al interés particular de una persona o un grupo en específico. Como bien afirma Santillán:

Rousseau sostiene que el único sujeto del poder soberano es el pueblo [...]. Su posición es radical: ni uno, ni pocos, ni la mayoría pueden ser los titulares de este poder, sino solamente *todos*<sup>5</sup> los miembros asociados que unidos forman el cuerpo soberano. Por consiguiente, la única forma de Estado admitida en su sistema es la República; no puede existir otra forma legítima de Estado (2016, p. 112).

La cita anterior deja entrever de forma inmediata la radicalidad con la que Rousseau hace uso de los criterios conceptuales para distinguir un Estado legítimo de uno ilegítimo. En este sentido, el ginebrino es extremo en sus afirmaciones: o bien el Estado funda su poder soberano en el pueblo y por tanto es legítimo; o bien la funda en cualquier otra voluntad, ergo, es ilegítimo.

---

<sup>5</sup> La cursiva es del autor citado.

De esta importante distinción deviene otra equivalente correspondiente al gobierno. Para comprender muy bien este punto debemos comenzar señalando que Estado y gobierno no son lo mismo. Aquí no estamos frente a un autor como Hobbes para quien no hay distinción entre quienes recae la soberanía y aquellos que la ejecutan. Por el contrario, en Rousseau son dos elementos totalmente diferentes tanto en sus orígenes como en sus finalidades<sup>6</sup>. Respecto a los orígenes, la génesis del Estado (legítimo) yace en el contrato social que, al hacer recaer la soberanía en el pueblo, les cede el poder de decretar leyes y mandatos que obligarán al cuerpo político en su totalidad. Así, los ciudadanos reunidos en asambleas devendrían entonces en poder legislativo y, por sobre todo, en soberanos del Estado. Muy distinto es el caso del gobierno cuyo origen no es tanto por contrato como por dictamen de los ciudadanos per se. Tal como se sigue a partir de la siguiente cita:

¿Cómo se puede concebir el acto por el cual se instituye el gobierno? [...] este acto es complejo y está compuesto de otros dos, a saber, el establecimiento de la ley y la ejecución de la ley. Mediante el primero, el soberano resuelve que habrá un cuerpo de gobierno instituido de tal o cual manera [...] mediante el segundo, el pueblo nombra jefes que se encargarán del gobierno establecido (Rousseau, 2017, p. 173).

Del análisis de la anterior cita podemos concluir dos cosas sobre el gobierno. Por un lado, su instauración será siempre con posterioridad al contrato social, de forma tal que no puede ni podrá haber nunca gobierno antes que Estado. Por otro lado, la génesis del gobierno es el resultado de dos procedimientos: primero, la decisión y elección por parte de todos los ciudadanos de que ha de instaurarse un determinado gobierno en particular<sup>7</sup>; segundo, la selección de los individuos que lo integrarán. Asimismo, respecto de las finalidades también hay fuertes diferencias entre Estado y gobierno. Tal como se puede apreciar en el siguiente extracto del *Discurso sobre la economía política*:

---

<sup>6</sup> Para Norberto Bobbio, esta diferenciación que Rousseau realiza entre Estado y gobierno sería una influencia de los postulados de Jean Bodin en su obra *Los seis libros de la República*. Véase Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.

<sup>7</sup> Siguiendo las tipologías de gobierno roussonianas, sólo serán posibles tres alternativas: democracia, aristocracia y monarquía. La elección de cada uno de estos responderá a criterios cualitativos y cuantitativos que, lamentablemente, no podremos profundizar en este trabajo debido a la extensión que requeriría dicho análisis.

Ruego a mis lectores que atiendan a una distinción más, a saber, la que se establece entre la *economía pública*, que denomino *gobierno*, y la autoridad suprema, que denomino *soberanía*; mientras que una posee el derecho legislativo y obliga en ciertos casos al cuerpo mismo de la nación, la otra poseyendo el poder ejecutor, únicamente puede obligar a los particulares (Rousseau, 2011, p. 24).

La cita anterior pone en evidencia que el criterio de distinción entre el Estado y el gobierno respecto de sus fines recae, a grandes rasgos, en la creación del derecho y su ejecución<sup>8</sup>. El fin del Estado es el bienestar común, o para ser más precisos, la finalidad de todos los ciudadanos de una república, en cuyos hombros reside la soberanía, es la creación de leyes y normas que establezcan el interés colectivo de todos sus miembros, leyes que a su vez son la materialización de la voluntad general surgida en las asambleas populares (poder legislativo). En otras palabras, crear el derecho en aras del interés general. Tal como Joaquín Abellán lo expresa en su libro *Estado y soberanía. Conceptos políticos fundamentales*: “El fin para el que se crea el Estado es el bien común, y es la voluntad general la única que puede dirigir las fuerzas del Estado hacia ese fin” (2019, p. 138). Mientras que el fin del gobierno, o para ser más precisos, la finalidad de los integrantes de un determinado régimen político es la ejecución de las leyes y normas creadas por los ciudadanos a partir de la voluntad general. En palabras más sencillas, la ejecución de las leyes. Pero ¿por qué diferenciarlos? Para evitar la potencial confusión entre derecho y hecho, lo que a larga conllevaría la muerte del cuerpo político (Rousseau, 2017). Esto último podemos entenderlo por el hecho de que las leyes que emanan de la autoridad soberana son genéricas, por lo que, para poder ejecutarlas, aplicarlas a los casos particulares, se requerirá de una institución distinta: el poder ejecutivo, el gobierno. De esta forma, para Rousseau el poder soberano es el poder legislativo, y el poder ejecutivo es un órgano subordinado (Santillán, 2016).

En resumen, para Rousseau existen los Estados legítimos e ilegítimos. Los primeros serían aquellos en los que la soberanía reside en la voluntad general de los ciudadanos; y los segundos, todos los otros tipos de Estado en que la soberanía recae en cualquier otra voluntad diferente a la

---

<sup>8</sup> Quizá sea conveniente en este punto señalar que los conceptos Estado, soberanía y república son considerados como equivalentes a nivel conceptual en este trabajo, tal como el mismo Rousseau así los entiende: “Esta persona pública (...) recibe el nombre de *república* o de *cuerpo político*, que sus miembros denominan *Estado* cuando es pasivo, *soberano* cuando es activo y *poder* al compararlo a sus semejantes” [Las cursivas son de Rousseau] (2017, p. 61).

general. A partir de esta distinción surgiría otra: la del gobierno legítimo e ilegítimo. El primero sería aquel órgano institucional, poder ejecutivo, subordinado al poder legislativo, cuya única función es aplicar las leyes surgidas del soberano (conjunto de ciudadanos) a la totalidad del cuerpo político. Por el contrario, el gobierno ilegítimo sería aquel poder ejecutivo insubordinado de la voluntad general que pretende imponer su voluntad arbitraria al pueblo.

De esta forma, un Estado puramente legítimo será aquel en el que reine la voluntad general del “todos con el todos y por el todos”, y en el que el gobierno estaría sometido a su soberano, limitándose exclusivamente a la aplicación particular de las leyes. Cualquier otra forma de Estado, sea uno cuya soberanía recaiga en otra voluntad ajena a la general, o su gobierno no esté supeditado al poder legislativo, será por definición ilegítimo y arbitrario pues no respetará, por derecho, la voluntad de todos sus miembros sino la de unos cuantos (sean uno, pocos, muchos o la mayoría).

### **La paradoja resuelta: Rousseau entre ambos enfoques**

Una vez establecidas estas distinciones es posible resolver finalmente la supuesta paradoja señalada al inicio de este trabajo respectiva el “derecho de vida y muerte” en los Estados legítimos e ilegítimos. Cuando Rousseau en su *Discurso sobre la economía política* concibe como ilegítimos los gobiernos cuyo fundamento reside en la voluntad arbitraria de los gobernantes, se justifica en la idea de que las leyes allí dictadas no irían en conformidad con la voluntad general de los individuos. Así, la demanda por el sacrificio de la vida de los ciudadanos se tornaría más bien en un mandato tiránico en tanto el soberano seleccionaría arbitrariamente cuales ciudadanos habrían de morir por él sin respetar la decisión o el consentimiento de éstos.

Por el contrario, el gobierno que Rousseau tiene en mente en *El contrato social* es aquel fundado en un pacto legítimo, perteneciente a un Estado democrático ceñido a los mandatos de la soberanía provenientes de la voluntad general. ¿Por qué aquella distinción es central en la comprensión y solución de la aparente contradicción? Porque el hecho de que en el segundo caso el gobierno se encuentre fundado en el contrato social implica que cada uno de sus actos va en concordancia con la voluntad general, es decir, con la voluntad del pueblo reunido en aras del bienestar común. En otras palabras, cualquier acto decretado por el gobierno es legítimo porque emana del consentimiento dirimido por cada uno de sus miembros. No es un acto arbitrario, sino que

corresponde al acuerdo y el consenso mutuo al que llegaron todos los individuos teniendo en mente el bienestar común. Así, la decisión del gobierno estaría legitimada antes por el consentimiento de cada uno de sus ciudadanos, dejando anulado cualquier rastro de arbitrariedad. Por oposición, en el gobierno que Rousseau presenta en el *Discurso*, no fundado en el contrato social ni la voluntad general, sus actos serían ante todo un ejercicio arbitrario del soberano al no respetar ni considerar siquiera el consentimiento de sus súbditos.

Prontamente podemos encontrar en este análisis un problema singular que Rousseau deja entrever en *El contrato social*, referido a la intromisión del gobierno en pos de determinar quiénes serán específicamente los individuos que tendrán que sacrificarse por la comunidad. ¿No sería acaso esto un error que pondría en riesgo todo el planteamiento justificado de la voluntad general? Si los ciudadanos consienten en que situaciones ellos han de dar su vida, ¿no se volvería entonces innecesaria la intromisión del gobierno? Las respuestas a estas interrogantes podemos encontrarlas en lo expuesto un poco más arriba: que si bien los ciudadanos son quienes dirimen dar la vida, materializándolo en las leyes que ellos mismos se dan, dichas normas son genéricas, correspondiéndole al gobierno determinar en cuáles situaciones específicas habrán de aplicarse.

Apegándonos al análisis de Tzvetan Todorov, diríamos que no hay contradicción alguna en el pensamiento roussonianos respecto del “derecho de vida y muerte”. El Rousseau del *Discurso*, al posicionarse en el enfoque del Estado ilegítimo, consideraría cualquier mandato arbitrario y tiránico por el solo hecho de no provenir de la voluntad general, inclusive aún una orden tan extrema como la de exigir el sacrificio de sus súbditos sin el debido consentimiento. Mientras que el Rousseau de *El contrato*, al posicionarse en el enfoque de la república (surgida mediante el contrato social), consideraría tal decreto como legítimo ya que no se trataría de un mandato arbitrario y ajeno a la voluntad de sus miembros, más bien, serían ellos mismos quienes lo consentirían a través del ejercicio de la voluntad general, del *yo común*. Sería la consecuencia de un decreto cuyo origen devino de un acto libre y voluntario expresado en la ley que, genéricamente, establece que en aras del bienestar común los ciudadanos han de estar dispuestos a dar su vida por el cuerpo político. La atribución específica entregada al gobierno para decidir quiénes habrán de sacrificarse y cuando habrán de hacerlo no sería, como podría pensarse, un acto caprichoso sino el resultado de una facultad entregada por los mismos ciudadanos a su gobierno, en tanto estos serían incapaces de determinar la especificidad y particularidad de la aplicación de la ley.

**La defensa roussoniana del derecho de vida y muerte**

Habiendo resuelto ya la supuesta paradoja en la que incurre Rousseau en el *Discurso* y en el *Contrato*, podremos dirigirnos a la última parte de este trabajo: la *defensa roussoniana* del “derecho de vida y muerte”. Antes que nada, volvamos nuevamente a analizar los presupuestos de la argumentación de María José Villaverde, pues a mi juicio, en esta postura subyacería más bien una idea liberal del “derecho de vida y muerte” a la *Locke*. Cuando Villaverde acusa a Rousseau de no respetar los derechos individuales sostiene lo siguiente: Rousseau “deja en manos del príncipe (el gobierno) la decisión de quién o quiénes tienen que sacrificarse por la patria, dando por sentado que tal sacrificio constituye un honor al que el interesado no puede negarse” (2017, p. 18). La frase importante de esta cita se encuentra inmediatamente en el inicio cuando dice: “deja en manos del príncipe la decisión de quiénes tienen que sacrificarse” ¿Por qué es importante? Porque en esta parte pareciera ser que la autora atribuye a Rousseau la idea de entregar absolutamente la vida de los ciudadanos al capricho de la autoridad política, sin mediar obstáculos que impidan el abuso de poder.

Dicha crítica de la autora se correspondería muy bien con la argumentación liberal-iusnaturalista<sup>9</sup> entregada por el filósofo inglés John Locke. Para comprender bien esta conexión procederé a explicar brevemente la teoría política de este último. Recordemos que para Locke los seres humanos poseen múltiples derechos mientras se encuentran inmersos en el estado de naturaleza. Estos derechos naturales pueden ser categorizados en dos tipos: primer y segundo orden (Kersting, 2001). Los derechos de primer orden vendrían siendo la vida, la libertad y la propiedad, mientras que los de segundo orden serían la capacidad de los individuos de hacer justicia ante una falta cometida por otros individuos (Locke, 2013). A partir de estas premisas, el Estado surgiría como la institucionalización del derecho natural de segundo orden –hacer justicia– a fin de salvaguardar los derechos naturales de primer orden. En otras palabras, la función del Estado es exclusivamente la defensa del derecho de primer orden, jamás su intervención ni mucho menos su transgresión pues aquello violaría la esencia de su existencia. Tal como Locke señala a continuación:

---

<sup>9</sup> Entenderemos el iusnaturalismo de la misma forma que lo define Bobbio en su libro *Liberalismo y democracia*: “doctrina de acuerdo con la cual existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social, reconocibles mediante la búsqueda racional, de las que derivan (...) derechos y deberes que son (...) naturales” (2012, p. 12).

Cuando los legisladores actúan en forma contraria a la finalidad para cuya consecución se les dio poder, quienes hacen tal cosa son reos de rebelión [...]. Quienes destruyen la autoridad que el pueblo otorgó y que nadie sino el pueblo puede otorgar, e implantan un poder que el pueblo no ha autorizado, implantan en realidad un estado de guerra, es decir, el reinado de la fuerza sin autoridad (p. 261).

De la anterior cita se sigue que cualquier intromisión a los derechos individuales y naturales por parte del poder soberano lo pondría en una relación de estado de guerra con los miembros del cuerpo político, otorgándoles a estos el derecho legítimo a la rebelión. De esta forma, la defensa liberal-iusnaturalista del “derecho de vida y muerte” –a Locke– se ampararía en la existencia de derechos naturales inviolables por parte de la autoridad política. Serían estos los elementos que impedirían el uso arbitrario de la vida de los ciudadanos por parte del gobierno. Pues bien, es justamente la inexistencia de estos impedimentos “anteriores al surgimiento del Estado” lo que, aparentemente, Villaverde le reprocha a Rousseau, pues sin estos la vida de los ciudadanos quedaría a merced del capricho de gobernante. Tal como podemos apreciar en la siguiente cita:

Rousseau dista mucho de comulgar con estas ideas [...]. Su pensamiento se ubica aún en la visión colectivista de la antigüedad [...]. Su reivindicación de la comunidad, a la que el individuo cede todos sus derechos [...] y por la que está dispuesto a morir sin condiciones, es ajena a la mentalidad de los teóricos liberales [...]. Lo grave es que el individuo se entrega sin condiciones a esa colectividad todopoderosa y que el poder que esta acumula es tan absoluto que, en la práctica, la indefensión del ciudadano es total (Villaverde, 2017, p. 19).

Contrarios a esta acusación, en este trabajo sostengo que en Rousseau sí existe una defensa del derecho de vida de los ciudadanos, cuyo fundamento se ampararía en el ciudadano constituido en un *yo común* de la voluntad general, quién a través del ejercicio de la libertad (positiva) decide autónomamente dar su vida en aras del bienestar colectivo. A esta defensa del derecho de vida la denominaré *defensa roussoniana*. Procedamos a explicarla lo más claramente posible. Cuando decimos que Rousseau defiende la vida de las personas en tanto ciudadanos del *yo común* lo que estamos diciendo es que son las personas reunidas en una asamblea, integrando la voluntad

general, las dueñas de su propia vida<sup>10</sup>. Nadie, más que ellos mismos, puede arrebatárselas u obligarlos a cederla.

Incluso sosteniendo que los ciudadanos determinan no dar la vida por la comunidad, nadie podría obligarlos a hacer lo contrario más que la comunidad en sí misma, de la que ellos forman parte. Pues precisamente en eso consiste la *defensa roussoniana* del “derecho de vida y muerte”: que lo que decidan y dicten los individuos reunidos en la asamblea soberana<sup>11</sup> nadie podrá contradecirlo, ni el gobierno ni la voluntad de todos ni la de alguien en particular, pues la regla suprema de donde emana el poder soberano es la voluntad general y solo de ella. Si los ciudadanos dirimieran no sacrificar su vida, aquello se convertiría en ley incuestionable, salvo que ellos mismos decidieran cambiar dicha ley. Este argumento refuta precisamente la supuesta arbitrariedad de la que es acusado Rousseau por Villaverde, pues queda claro que no es el gobierno quien dictamina quienes han de morir ni bajo qué circunstancias, pues esa decisión depende exclusivamente de los ciudadanos.

En este tipo de argumento no hay espacio ni para una defensa desde los individuos particulares ni para una defensa desde los derechos naturales inviolables “anteriores a la sociedad civil”. Los individuos particulares quedan fuera de la *defensa roussoniana* porque son seres aislados, solitarios, carentes de potencia alguna para defender su propia vida. Recordemos que lo que da la potestad legal y soberana a los individuos es precisamente la asamblea en la que el “todos con el todos” se reúne, pues de allí surgirá la voluntad general, único poder soberano capaz de poseer la fuerza suficiente para sobreponerse a todos los otros poderes y defender la vida de los miembros de la república. Quedan excluidos también los derechos naturales inviolables porque las características del contrato social así lo determinan, tal como Rousseau señala a continuación:

Estas cláusulas [del contrato social] se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, al

---

<sup>10</sup> No está de más señalar que para Rousseau, la asamblea soberana es la única instancia de reunión mediante la cual es posible hacer surgir la voluntad general. Esto debido a que cumple con los requisitos que la voluntad general requiere para ser tal: concentración de todos los individuos de una comunidad política, diálogo y consenso en aras del bien común, entre otras cosas. En este sentido, si se trata de una reunión en la que no están presentes todos y cada uno de los ciudadanos, entonces aquella asamblea no podrá ser jamás soberana puesto que, y en concordancia con la lógica de Rousseau, se estaría opacando la voluntad de algunos miembros.

<sup>11</sup> A través de la cual se materializará la voluntad general.

entregarse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás [...] [así] cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo (2017, p. 60).

De lo anteriormente expuesto podrían surgir dos contraargumentos. El primero de los cuáles cuestionaría la segregación del individuo particular, apelando a la falta de validez de la voluntad general al rechazarlo y excluirlo. Mientras que el segundo apelaría a la semejanza entre el pacto roussoniano con el pactum subiectionis de Thomas Hobbes, lo que a su vez podría secundar la crítica de Villaverde de que en Rousseau si existiría un poder absoluto sin límites que supedita a los miembros del cuerpo político arbitrariamente. La respuesta a la primera crítica, con el fin de rebatirla, se compone de dos partes:

Primero, la voluntad general no excluye a nadie, al contrario, se constituye como tal precisamente a partir del consentimiento del “todos con el todos”. Lo que Rousseau sostiene es simplemente que el individuo particular no solo carece de potencia y derecho para crear normas sino que, además, está ensimismado en sus intereses particulares, desatendiendo por completo aquello que para la voluntad general es esencial: el bienestar colectivo;

Segundo, la argumentación no es nueva, podemos encontrarla en el mismo Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno*, cuando expone la legitimidad de los impuestos sosteniendo que:

Es cierto que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes dispendios y es justo que quienes se beneficien de su protección contribuyan a su mantenimiento, cada cual en proporción a sus recursos. Pero eso debe hacerse con su propio consentimiento, es decir, el consentimiento de la mayoría, otorgado directamente por sus miembros o indirectamente por los representantes que esa mayoría ha elegido. Quien reivindique para sí el derecho a señalar impuestos a la población [...] sin el consentimiento de esta última, violaría la ley fundamental de la propiedad y subvertiría la finalidad del gobierno (2013, pp. 206-207).

Y en este mismo caso también vemos que Locke apela precisamente al principio de la mayoría a fin de evitar que una voluntad particular sea la que dirima una decisión de esas características. Con esto no estamos sugiriendo, mucho menos afirmando, que el principio de mayoría lockeano sea

igual a la voluntad general roussoniana, muy por el contrario, lo que aseveramos es que los dos argumentos son análogos en tanto que ambos pensadores sostienen que aquellas decisiones, ya sea la de los impuestos o del “derecho de vida y muerte”, dependen de una voluntad que trasciende la del individuo particular y la entrega a instancias donde dicha decisión se extiende a más miembros de la comunidad política.

Respecto del segundo contraargumento referido a la semejanza entre el contrato social de Rousseau con el pacto de sujeción de Hobbes, que de paso podría darle la razón a la interpretación de Villaverde, la respuesta a fin de rebatirlo es la siguiente: si bien ambos contratos tienen como cláusula la entrega de todos los derechos de los contratantes, la diferencia esencial entre ambos<sup>12</sup> reside en la figura a la que se le transfieren la dirección de dichos derechos. En el caso de Rousseau se ceden a la voluntad general, lo que equivale a decir que se entregan a todos y cada uno de los individuos de una comunidad política, potenciando al máximo su libertad positiva y sus derechos de autogobierno. Mientras que en el caso de Hobbes se transfieren a una “tercera persona”<sup>13</sup>, despojando del autogobierno a los individuos y transformándolos en súbditos. De ahí que sea tan importante la distinción entre libertad negativa y positiva, pues deja en evidencia que todo el sistema político roussoniano se funda en esta última traducida en el accionar autónomo de los ciudadanos, quienes deciden por sí mismos a través del yo común de la voluntad general qué hacer con su vida, sí cederla o no cederla, sacrificarla o no sacrificarla, en aras del bien común.

Así, la *defensa roussoniana* del “derecho de vida y muerte” no requiere de derechos naturales inviolables, ni de mecanismos políticos tales como el equilibrio de poderes o súper quórums legislativos, mucho menos implica la entrega de dicho derecho a los antojos del gobierno. Por el contrario, representa el empoderamiento máximo que pueden obtener los ciudadanos al tener la potestad de decidir qué hacer con su vida, siempre en aras del bienestar colectivo. Con base a esto último, alguien podría sostener que este tipo de defensa carece de lógica racional. De ser cierto que los ciudadanos son los exclusivos poseedores del derecho a sus propias vidas, entonces sería ridículo, hasta irrisorio, pensar que ellos mismos estarían de acuerdo con sacrificarse,

---

<sup>12</sup> Sin considerar la diferencia clave de que en Hobbes no se cede la vida

<sup>13</sup> Si bien en las tipologías de gobierno hobbesianas hay cabida para los regímenes democrático, aristocrático y monárquico, Hobbes decanta su preferencia por éste último. Esto significaría que los individuos entregarían sus derechos de autogobierno a un individuo particular, un monarca.

especialmente si es que tienen la posibilidad de librarse de dicha obligación de manera incuestionable. Después de todo, ¿quién consentiría que alguien lo obligase a morir?

Aquel argumento se puede responder de dos formas. Por un lado, y siguiendo la argumentación de Rousseau, podremos notar que él mismo la expone de forma tal que la resolución de la voluntad general sea siempre aprobar el sacrificio de los ciudadanos por el cuerpo político, tal como si no fuese factible una resolución contraria, como si fuese imposible que los ciudadanos dirimieran no sacrificarse por el bienestar común. ¿Por qué? La respuesta podemos encontrarla en Teresa Santiago, filósofa mexicana que en su libro *La paradoja de Hobbes. La construcción de la idea moderna de la guerra* sostiene que en el pensamiento de Rousseau subyace una visión realista, o más precisamente un “rechazo a una visión ingenua de la política” (2010, p. 100).

Para la autora, lo anterior se justifica en la idea de que Rousseau es consciente de que “las relaciones al exterior del cuerpo político no han cambiado, la república de virtud, y en ella los nuevos ciudadanos, está en un peligro aún mayor que los Estados virtuosos” (Santiago, 2010, p. 100). Dicho peligro estaría encarnado por los Estados ilegítimos donde persisten las ansias de conquista y dominio, despotismo y tiranía, y cuya presencia en las relaciones interestatales sería dominante. El sacrificio del derecho de vida por parte de los ciudadanos tendría, de hecho, una justificación amparada en las características cualitativas de las relaciones interestatales. Así, los ciudadanos consentirán siempre el sacrificio de sus vidas, en aras del bienestar común, porque son conscientes de que existen amenazas fuera de la república, más allá de sus fronteras, que podrían poner en riesgo la existencia del Estado per se.

La segunda forma de contrarrestar aquel argumento sería sosteniendo que su presupuesto es acertado en la medida que dicha decisión dependiera de los individuos particulares, con sus propios intereses, emociones y provechos. Pero como hemos precisado, la decisión le corresponde al ciudadano constituido en la voluntad general, aquél que quizá personalmente no quiera entregar su vida, mucho menos sacrificarla; pero que también tiene en cuenta que el bienestar colectivo ha de primar siempre por sobre la voluntad particular. Ergo, si el cuerpo político corre algún riesgo que obstaculice su existencia misma se volverá una necesidad defenderlo y dar la vida por él, puesto que “quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe entregarla también por ellos cuando es preciso” (Rousseau, 2017, 87). En otras palabras, por más que los ciudadanos no

quieran individualmente dar su vida por el bien común son conscientes de que deberán hacerlo a modo de retribución, porque así como la comunidad les garantiza la conservación de sus vidas en tiempos de paz, ellos han de garantizarle de vuelta su preservación en tiempos de crisis e inestabilidad.

## Conclusión

A modo de síntesis, la paradoja en la que supuestamente incurre Rousseau no es más que aparente, pues queda sin fundamento en la medida en que sus posturas son analizadas desde las obras *Discurso sobre la economía política* y *El contrato social*. Siguiendo a Todorov, no es que el filósofo ginebrino se contradiga a sí mismo al aseverar, como hace en el primer libro, que el sacrificio arbitrario de la vida de los ciudadanos por parte de un gobierno es tiránico; mientras que, en el segundo, sostenga que es legítimo y obligatorio obedecer al gobierno cuando este decreta el sacrificio de tal o cual individuo. Lo que hace Rousseau es posicionarse de dos maneras distintas en aquellas dos obras y adoptar distintos focos de análisis.

En el *Discurso* se posiciona en la realidad de un Estado ilegítimo, fundado en la voluntad arbitraria de un gobernante en vez de la voluntad general de los miembros del cuerpo político; ergo, no respeta el consentimiento de éstos. En esa situación, claramente el dictamen político por parte del gobierno de sacrificar la vida obligatoriamente se vuelve un acto tiránico, pues se originaría más en el capricho del gobernante que en el consentimiento de sus ciudadanos. Mientras que en *El contrato* Rousseau se posiciona en aquella república cuya soberanía no es sino la materialización de la voluntad general, es decir, la voluntad del pueblo (todos miembros del Estado reunidos) que tiene como fin el bienestar colectivo, y en que además el gobierno yace supeditado a los mandatos de la voluntad general. Así, todo dictamen y decreto del gobierno no sería otra cosa más que la ejecución práctica de aquellas leyes que los mismos ciudadanos se dieron a sí mismos ejerciendo su plena libertad positiva. El hecho que el gobierno obligue a los ciudadanos a dar su vida por el cuerpo político no implica en ningún momento un acto antojadizo por parte de éste, más bien sería la puesta en práctica de aquella ley que el pueblo por sí se consintió. Ergo, la ejecución de un mandato que ellos en tanto ciudadanos, soberanos de la voluntad general, se dieron a sí mismos en tanto súbditos, individuos a los que han de aplicarse las normas de un ordenamiento político.

Finalmente, si bien la crítica de María José Villaverde posee lógica, tiende a flaquear una vez que se analiza detalladamente las distintas posiciones que Rousseau adopta a lo largo de estas dos obras analizadas. Más aun, considero que el cuestionamiento que ella realiza respecto de la inexistencia de una defensa del “derecho de vida y muerte” en la argumentación roussoniana es un tanto injusta, pues pareciera ser que por el solo hecho de concebir que Rousseau no se ampara en una justificación liberal iusnaturalista –a la Locke– del derecho de vida, automáticamente no existiría en él defensa alguna de tal derecho. A juicio nuestro, sí existe una protección del “derecho de vida y muerte” en el pensamiento del ginebrino, que se encontraría amparada en los ciudadanos en tanto miembros del yo común, quienes a través de la voluntad general dirimen sacrificar su vida por la república. Esto difiere radicalmente de otros tipos de defensas cuyos fundamentos tienden a sostenerse en la idea de derechos naturales inviolables o en individuos autónomos.

Los ciudadanos bien podrían haber decidido no sacrificar la vida y aquello se convertiría también en un mandato imperativo e incuestionable por parte del gobierno. En este sentido, la razón por la que deciden o no dar la vida se vuelve irrelevante en la *defensa roussoniana*, lo central consistirá en que aquello que los ciudadanos diriman para sí mismos, sin la intromisión externa de alguien más, sin la arbitrariedad de un tercero y bajo pleno uso de su libertad (positiva), se convertirá en el único elemento indispensable para defender sus vidas, debiendo atender solamente a una condición: actuar siempre en favor del bienestar colectivo. De esta forma, cuando los individuos exclamen: “¿Quién os ha dado el derecho de sacrificarme?!”, el grito de respuesta que se ha de proferir con fuerza ha de ser: “¿Tú nos lo diste!”.

### Referencias

- Abellán, J. (2011). *Democracia. Conceptos políticos fundamentales*. España: Alianza.
- Abellán, J. (2019). *Estado y soberanía. Conceptos políticos fundamentales*. España: Alianza.
- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. España: Alianza.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. España: Paidós.
- Bobbio, N. (2012). *Liberalismo y democracia*. México: FCE.
- Bobbio, N. (2014). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: FCE.
- Bobbio, N., Nicola M., y Pasquino G. (2005). *Diccionario de Política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández Santillán, J. (2016). *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*. México: FCE.
- Kersting, W. (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés.
- Locke, J. (2013). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Barcelona : Gredos.
- Rousseau, J.J. (2011). *Discurso sobre la economía política* (F. Vélez, ed. y traducción). Maia Ediciones (original publicado en 1758).
- Rousseau, J.J. (2017). *El contrato social* (M. J. Villaverde, ed., trad. y estudio preliminar). Akal (original publicado en 1762).
- Santiago, T. (2010). *La paradoja de Hobbes. La construcción de la idea moderna de la guerra*. México: Conalcuta.
- Todorov, T. (2008). *Frágil felicidad*. España: Gedisa.
- Valenzuela Feijóo, J. (2003). *Mercado, socialismo y libertad. Economía y política en Rousseau*. Santiago: LOM.