

Jean-Jacques Rousseau

Del Contrato social

**Discurso sobre las ciencias
y las artes**

**Discurso sobre el origen
y los fundamentos de la
desigualdad entre los hombres**

**Prólogo, traducción y notas
de Mauro Armiño**



**El libro de bolsillo
Sociología
Alianza Editorial**

Libro I

Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.

Entro en materia sin probar la importancia de mi tema. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre la Política. Respondo que no, y que por eso es por lo que escribo sobre la Política. Si fuera príncipe o legislador, no perdería mi tiempo en decir lo que hay que hacer; lo haría, o me callaría.

Nacido ciudadano de un Estado libre*, y miembro del soberano**, por débil influencia que pueda tener mi voz en los asuntos públicos, el derecho de votarlos basta para imponerme el deber de instruirme en ellos. ¡Dichoso, cuantas ve-

* La República de Ginebra.

** Aunque por «el soberano» se ha entendido el Consejo General de Ginebra, Rousseau está señalando al pueblo ginebrino de forma general, como lo prueba el fragmento del *Discurso sobre la desigualdad* (véase *infra*, págs. 205-206). Posteriormente, en las *Cartas escritas desde la*

ces medito sobre los Gobiernos, de encontrar siempre en mis indagaciones nuevas razones para amar al de mi país!

Capítulo I. Tema de este primer libro

El hombre ha nacido libre*, y por doquiera está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no considerara más que la fuerza y el efecto que de ella deriva, yo diría: mientras un pueblo esté obligado a obedecer y obedezca, hace bien; tan pronto como pueda sacudir el yugo y lo sacuda, hace aún mejor; porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que se la arrebató, o tiene razón al recuperarla, o no la tenían en quitársela. Mas el orden social es un derecho sagrado, que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, tal derecho no viene de la naturaleza: está, pues, basado en las convenciones. Se trata de saber cuáles son esas convenciones. Antes de llegar a ello debo fijar lo que acabo de exponer.

montaña, Rousseau aludirá al Consejo General de Ginebra, por oposición al Pequeño Consejo, como «soberano de su propio jefe: él es la ley viva y fundamental que da vida y fuerza a todo lo demás, y que no conoce otros derechos que los suyos. El Consejo General no es una orden en el Estado, es el Estado mismo».

* Aunque la noción de libertad del hombre era afirmada por la mayoría de los teóricos del Derecho natural contemporáneo, Rousseau añade un concepto nuevo: el de que esa libertad natural es inalienable y que nadie, bajo ningún pretexto, puede despojar al hombre de ella; en el capítulo IV añadirá: «Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre». Esta fórmula rousseauiana será acogida en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* al producirse la Revolución francesa (1789) en el artículo I: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos».

Capítulo II. De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia*. Con todo, los hijos sólo permanecen vinculados al padre el tiempo en que necesitan de él para conservarse. Tan pronto como esa necesidad cesa, el vínculo natural se disuelve. Exentos los hijos de la obediencia que debían al padre, exento el padre de los cuidados que debía a los hijos, todos vuelven a la independencia. Si continúan permaneciendo unidos, ya no es natural, sino voluntariamente, y la familia misma sólo se mantiene por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son aquellos que se debe a sí mismo, y tan pronto como está en edad de razón, por ser él el único juez de los medios idóneos para conservarse, se convierte con ello en su propio amo.

Por tanto, la familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Toda la diferencia estriba en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le resarce de los cuidados que les prodiga, y que, en el Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano esté establecido en favor de aquellos que son gobernados: cita la esclavitud como ejemplo**. Su manera más constante de razonar es establecer siempre el derecho por el hecho¹. Podría emplearse un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos.

* En este fragmento Rousseau se basa en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, de Locke.

** Grocio, *De jure belli ac pacis*, I, cap. III, 8; pero más que una cita es un traslado textual de dos frases de Grocio.

Es, pues, dudoso, según Grocio, si el género humano pertenece a un centenar de hombres, o si ese centenar de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse por la primera opinión: ésa es también la impresión de Hobbes*. De este modo, he ahí a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno con su jefe que lo guarda para devorarlo.

De igual modo que un pastor es de una naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según la relación de Filón, el emperador Calígula** sacando fácilmente en consecuencia de esa analogía que los reyes eran dioses, o que los pueblos eran animales.

El razonamiento de ese Calígula equivale al de Hobbes y Grocio. Antes que todos ellos Aristóteles*** había dicho también que en modo alguno son naturalmente iguales los hombres, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.

Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos lo pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embruteci-

* Ningún texto de Hobbes, según Robert Derathé, permite concluir «que haya pensado que la monarquía se ejerce para beneficio exclusivo del monarca. El sentir de Hobbes sería más bien que el gobierno monárquico es el mejor porque el interés del rey y de los súbditos coinciden». Esta tesis será combatida por Rousseau en el capítulo IV del libro III.

** Filón fue autor de una *De Legatione ad Caium*, traducida al francés en 1668 bajo el título de *Rélation faite par Philon de l'Ambassade dont il estoit le chef, envoyée par les Juifs d'Alexandrie vers l'Empereur Caius Caligula*, inserta en el tomo II de la *Histoire des Juifs*, de Flavio Josefo (París, 1687).

*** Rousseau conocía el pasaje de Aristóteles por hallarse citado por Pufendorf en *De jure naturae et gentium*.

miento². Por tanto, si hay esclavos por naturaleza, es porque hubo esclavos contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos, su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en aquéllos*. Espero que se me agradezca esta moderación; porque, si descendiendo directamente de uno de esos príncipes, y quizá de la rama primogénita, ¿quién sabe si mediante la verificación de los títulos, no resultaría yo el legítimo rey del género humano? Sea como fuere, no se puede contradecir que Adán fue soberano del mundo, como Robinsón de su isla, mientras fue el único habitante; y lo que había de cómodo en este imperio era que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni rebeliones, ni guerras, ni conspiradores.

Capítulo III. Del derecho del más fuerte

El más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del más fuerte; derecho tomado irónicamente en apariencia, y realmente establecido en principio. Pero ¿nos explicarán alguna vez esta palabra? La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es todo lo más un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?

Supongamos por un momento ese presunto derecho. Yo afirmo que de él no resulta más que un galimatías inexplica-

* Alude al libro de Robert Filmer, *Patriarcha, or the natural power of kings* (Londres, 1680), que Locke había refutado (*Tratado del Gobierno civil*, I).

ble. Porque tan pronto como sea la fuerza la que haga el derecho, el efecto cambia con la causa; toda fuerza que supere a la primera, sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se puede hacer legítimamente, y dado que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata sino de obrar de suerte que uno sea el más fuerte. Ahora bien, ¿qué derecho es ése que perece cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza, no hay necesidad de obedecer por deber, y si uno ya no está forzado a obedecer, ya no está obligado a ello. Se ve por tanto que esta palabra de *derecho* nada añade a la fuerza; aquí no significa nada en absoluto.

Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo: respondo de que nunca será violado. Todo poder viene de Dios*, lo confieso; pero también viene de él toda enfermedad. ¿Quiere esto decir que está prohibido llamar al médico? Que un bandido me sorprenda en un rincón de un bosque: no sólo hay que darle por fuerza la bolsa, sino que, aunque yo pudiera sustraérsela, estoy en conciencia obligado a dársela, porque en última instancia la pistola que tiene también es un poder.

Convengamos, pues, que fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos. Así, mi cuestión del principio vuelve una vez más.

Capítulo IV. De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún

* Rousseau acepta esta máxima de San Pablo, que sirvió de argumento a los partidarios de la obediencia pasiva, en particular a Bossuet (*Política sacada de las mismas palabras de la Escritura sagrada*, París, 1709), que dedica un capítulo a «la obediencia debida al príncipe». Rousseau parece replicarle en el último párrafo del capítulo IV del libro III.

derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular, dice Grocio, puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de un amo, ¿por qué no podría enajenar la suya todo un pueblo y hacerse súbdito de un rey? Hay ahí muchas palabras equívocas que necesitarían explicación, pero limitémonos a la de *enajenar*. Enajenar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, al menos por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? Muy lejos de proveer un rey a la subsistencia de sus súbditos, sólo saca la suya de ellos, y, según Rabelais, un rey no vive con poco. Los súbditos ¿dan, pues, su persona a condición de que les cojan además sus bienes? No veo lo que les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea; pero ¿qué ganan con ello si las guerras que su ambición les acarrea, si su insaciable avidez, si las vejaciones de su ministerio los desolan más de lo que harían sus propias disensiones? ¿Qué ganan con ello, si esa tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es bastante para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían allí tranquilos, a la espera de que les llegara el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir algo absurdo e inconcebible: semejante acto es ilegítimo y nulo, por el solo hecho de que quien lo hace no está en su sano juicio. Decir lo mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos: la locura no hace derecho.

Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ella más que ellos*. Antes de que lleguen a la edad de razón el

* El pasaje fue polémico; en 1766, Elie Luzac, en *Lettre d'un anonyme à Monsieur J.-J. Rousseau* (Paris, 1766), señalaba que el término «aliéner»

padre puede, en su nombre, estipular las condiciones para su conservación, para su bienestar; pero no darlos irrevocable e incondicionalmente; porque semejante donación es contraria a los fines de la naturaleza y rebasa los derechos de la paternidad. Sería, por lo tanto, preciso, para que un gobierno arbitrario fuera legítimo, que en cada generación el pueblo fuera dueño de admitirlo o de rechazarlo; pero entonces ese gobierno ya no sería arbitrario.

Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites. ¿No es evidente que a nada está comprometido uno respecto a aquél de quien se tiene derecho a exigir todo, y que esta sola condición, sin equivalente, sin intercambio entraña la nulidad del acto? Porque, ¿qué derecho tendría mi esclavo contra mí si todo cuanto tiene me pertenece, y si, siendo su derecho el mío, ese derecho de mí contra mí mismo es una expresión sin sentido alguno?

Grocio y los demás* ven en la guerra un origen distinto del pretendido derecho de esclavitud. Teniendo, según ellos,

(= enajenar), no figuraba en ese pasaje de Grocio; si se encuentra algo más lejos, proporcionando tema a Luzac, que se explaya así: «Enajenar es, decis vos, dar o vender. ¿De dónde tomáis, señor, esa definición tan incompleta, y que en modo alguno conviene aquí? Enajenar en la significación más general es *transferir un derecho*; *Brisson y Ferrières* os lo enseñarán si lo ignoráis: no es solamente *vendiéndolo* o *dándolo* como se transfiere un derecho, sino que se hace de diferentes maneras, como podéis además convenceros con los primeros elementos de derecho que os caigan en la mano.»

* No es Grocio, sino Hobbes, el que afirma en *De cive* (capítulo VIII): «... quien promete para salvar su vida servir al vencedor, es decir, todo

el vencedor el derecho de matar al vencido, éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redundaba en provecho de ambos.

Pero es evidente que este pretendido derecho de matar a los vencidos no deriva en modo alguno del estado de guerra. Por la sola razón de que, viviendo los hombres en su primitiva independencia, no tienen entre sí relación lo suficientemente constante para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, no son naturalmente enemigos. Es la relación de las cosas, y no de los hombres, lo que constituye la guerra, y al no poder nacer el estado de guerra de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales*, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir ni en el estado de naturaleza en que no existe propiedad constante, ni en el estado social en que todo está bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los encuentros, son actos que no constituyen un estado; y respecto a las guerras privadas, autorizadas por las disposiciones de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios**, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo si los

lo que el más fuerte le mande. ... De suerte que en virtud de este contrato el vencido debe al victorioso todos sus servicios y una obediencia absoluta, salvo en aquello que repugna a las leyes divinas.»

* «*Relations réelles*»; traduzco por «reales» en acepción que no figura en el Diccionario de la Academia, pero que se emplea en jurisprudencia: «que se refiere a los bienes, por oposición a lo que se refiere a las personas». El castellano lo emplea así en algunas locuciones: derechos reales, por ejemplo; real deriva en este caso del bajo latín *realis*, de *res*, *rei*, cosa, igual que en su acepción de «efectivo», «verdadero», por oposición a «ideal». Quizá su versión *ad sensum* fuera «patrimoniales», es decir, relaciones entre los bienes inmuebles.

** *La paix de Dieu*: suspensión de hostilidades que la Iglesia imponía a los combatientes en ciertas épocas del año (la Cuaresma por ejemplo) y todas las semanas desde el miércoles por la noche hasta el lunes por la mañana. Esta ley religiosa se promulgó en 1041.

hubo, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena *policía**.

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la que los particulares son enemigos sólo accidentalmente, y no como hombres, ni siquiera como ciudadanos**, sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. Finalmente, cada Estado sólo puede tener por enemigos otros Estados y no hombres, dado que entre cosas de diversas naturalezas no se puede establecer ninguna relación verdadera.

Este principio está incluso conforme con las máximas establecidas en todas las épocas y con la práctica constante de

* Recuerdo la advertencia de Rousseau a Rey (23 de diciembre de 1761): «Prestad también atención que no vayan a poner *politique* en lugar de *politie* siempre que escribo esta última palabra.» (*Correspondance Générale*, t. VIII, pág. 2). Tal término apenas se emplea en francés. Rousseau lo deriva de la forma latina *politia* (del griego πολιτεια), administración del Estado, conducta política, organización política. Ese mismo sentido tenía en castellano la palabra *policía* en el XVIII y XIX. Su campo semántico, rebasado, se ha especializado en otros significados.

** La edición de 1782 incluye aquí un fragmento que figura en el Manuscrito Neuchâtel del *Contrato*, 7842, f.º 52: «Los romanos, que entendieron mejor y respetaron el derecho de la guerra más que cualquier nación del mundo, llevaban tan lejos el escrúpulo a este respecto que no le estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse alistado expresamente contra el enemigo y específicamente contra tal enemigo. Cuando se reformó una legión en que Catón hijo hacía sus primeras armas, Catón padre escribió a Popilio que si tenía a bien que su hijo continuase sirviendo bajo su mando era preciso hacerle prestar un nuevo juramento militar, porque, estando anulado el primero, ya no podía llevar armas contra el enemigo. Y el propio Catón escribió a su hijo que se guardara mucho de presentarse al combate hasta no haber prestado ese nuevo juramento. Sé que podrán objetarme el sitio de Clusium y otros hechos particulares, pero yo cito las leyes, las costumbres. Los romanos son quienes con menos frecuencia transgredieron sus leyes y los únicos que las tuvieron tan hermosas.» Por errata, la edición de 1782 suprime *mejor* en la primera línea del añadido.

todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra son advertencias menos para los poderes que para sus súbditos. El extranjero, sea rey, sea particular, sea pueblo, que roba, mata o detiene a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo, es un bandido. Incluso en plena guerra, un príncipe justo se apodera correctamente en país enemigo de todo cuanto pertenece a lo público, pero respeta la persona y los bienes de los particulares: respeta derechos sobre los que están fundados los suyos. Por ser el objetivo de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a matar a los defensores mientras tienen las armas en la mano; pero tan pronto como las deponen y se rinden, al dejar de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres y ya no se tiene derecho sobre su vida. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros: ahora bien, la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin. Estos principios no son los de Grocio; no están fundados en autoridades de poetas*, sino que derivan de la naturaleza de las cosas, y están fundados en la razón.

Respecto al derecho de conquista, no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de exterminar a los pueblos vencidos, este derecho que no tiene no puede fundar el de esclavizarlos. Sólo se tiene derecho de matar al enemigo cuando no se puede hacerle esclavo; el derecho de hacerle esclavo no viene, por tanto, del derecho de matarle: es, pues, un cambio inicuo el hacerle comprar al precio de su libertad su vida, sobre la que

* Rousseau hace la misma observación en el *Emilio*, diciendo que «Hobbes se apoya en los sofismas y Grocio en los poetas». Pero Grocio tiene buen cuidado de indicar que sólo cita a los poetas a modo de ilustración de sus ideas, no como autoridades: «Las sentencias de los poetas y de los oradores no tienen tanta autoridad como el juicio de los historiadores. Y si alegamos muchas es, frecuentemente, para adornar e ilustrar nuestros pensamientos, más que para apoyarlos.»

no se tiene ningún derecho. Al establecer el derecho de vida y de muerte sobre el derecho de esclavitud, y el derecho de esclavitud sobre el derecho de vida y de muerte, ¿no es evidente que se cae en el círculo vicioso?

Suponiendo incluso ese terrible derecho de matar absolutamente, afirmo que un esclavo hecho en la guerra o un pueblo conquistado no está obligado para con su señor, salvo a obedecerle mientras se vea forzado a ello. Tomando de él el equivalente de su vida, el vencedor no le ha hecho gracia de ella: en lugar de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él alguna autoridad vinculada a la fuerza, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes, su relación misma es efecto de él, y el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio: sea; pero ese convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, desde cualquier punto de vista que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras, *esclavitud y derecho*, son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de hombre a hombre, sea de un hombre a un pueblo, este razonamiento será siempre insensato. *Yo hago contigo un convenio, enteramente en perjuicio tuyo y enteramente en beneficio mío, que yo observaré mientras me plazca, y que tú observarás mientras me plazca.*

Capítulo V. Que siempre hay que remontarse a una primera convención

Aun cuando concediera todo cuanto hasta aquí he refutado, los factores del despotismo no habrían adelantado más con ello. Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean sometidos sucesivamente a uno solo, sea cual sea su núme-

ro; ahí no veo más que un amo y unos esclavos, ahí no veo un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; ahí no hay ni bien público ni cuerpo político. Aunque hubiera sometido a medio mundo, ese hombre no deja de ser más que un particular; su interés, separado del de los demás, no es otra cosa que un interés privado. Si ese mismo hombre llega a perecer, su imperio queda tras él disperso y sin conexión, como roble que consumido por el fuego se deshace en cenizas.

Un pueblo, dice Grocio, puede darse a un rey. Según Grocio un pueblo es, por lo tanto, un pueblo antes de darse a un rey. Esta donación misma es un acto civil, supone una deliberación pública. Antes, pues, de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería conveniente examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo. Porque siendo necesariamente anterior este acto al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad*.

En efecto, si no hubiera convención anterior, ¿dónde estaría, a menos que la elección fuera unánime, la obligación para los menos de someterse a la elección de los más, y de dónde ciento que quieren un amo tienen el derecho a votar por diez que no lo quieren? La ley de la pluralidad de los sufragios es en sí misma una institución de convención, y supone la unanimidad por lo menos una vez.

Capítulo VI. Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada in-

* Alusión a la teoría del doble contrato que expone Pufendorf con términos distintos: pacto de asociación y pacto de sumisión. Rousseau rehúye conscientemente la palabra pacto, porque en su pensamiento sólo

dividuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas obrar a coro.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema, puede enunciarse en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes.» Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social*.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación las volvería vanas y de efecto nulo; de suerte que, aunque quizás nunca hayan sido enunciadas formalmente, son por doquiera las mismas, por doquiera están admitidas tácitamente y reconocidas; hasta que, violado el pacto social, cada cual vuelve entonces a sus primeros derechos y recupera su libertad na-

el primero de los dos puede denominarse pacto contractual: en el libro III, capítulo XVI, lo afirmará: «No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro.»

* Hay que entender por «contrato social» el acto de asociación y no el libro de Rousseau. En la primera versión del *Contrato social*, denominada Manuscrito de Ginebra, escribe (libro I, cap. III): «Tal es el problema fundamental cuya solución da la institución del Estado.»

tural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.

Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad. Porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, por efectuarse la enajenación sin reserva, la unión es tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene ya nada que reclamar: porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y lo público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o vana.

En suma, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiriera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.*

En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*³, y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miem-

bros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y en particular se llaman *Ciudadanos* como partícipes en la autoridad soberana, y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean en su total precisión.

Capítulo VII. *Del soberano*

Por esta fórmula se ve que el acto de asociación entraña un compromiso recíproco de lo público con los particulares, y que cada individuo, contratante por así decirlo consigo mismo, se halla comprometido en un doble aspecto; a saber, como miembro del Soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al Soberano*. Pero aquí no se puede aplicar la máxima del derecho civil según la cual nadie está obligado a cumplir los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse para consigo o con un todo del que se forma parte.

Hay que señalar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de los dos diferentes aspectos bajo los que cada uno está considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al Soberano para consigo mismo, y que, por consiguiente, va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse sino bajo un solo y mismo aspecto, se halla entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: de

* «En una democracia, en que los súbditos y el soberano no son más que los mismos hombres considerados bajo diferentes aspectos.» (*Lettre à D'Alembert.*) Para Rousseau el soberano es un «cuerpo», o un «todo» que sólo tiene existencia activa cuando el pueblo está reunido.

donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social*. Lo cual no significa que este cuerpo no pueda comprometerse perfectamente respecto a otro en cuanto no se oponga a dicho contrato; porque respecto al extranjero se vuelve un ser simple, un individuo.

Pero al no extraer su ser sino de la santidad del contrato, el cuerpo político o el soberano no puede obligarse nunca, ni siquiera respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como enajenar alguna porción de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto porque el que existe sería aniquilarse, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se encuentra así reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo; aún menos ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan de ello. Así el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo este doble aspecto todas las ventajas que de él dependen.

Ahora bien, al no estar formado el soberano más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de garantía respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y luego veremos que no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser.

* En el libro II, cap. XII insistirá aclarando más aún: «En cualquier situación, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores.» En otros párrafos repite esta idea que se convirtió en uno de los puntos cruciales de la acusación contra el *Contrato social*, libro «destructor de todos los gobiernos»; el Fiscal General Jean-Robert Tronchin, en sus Conclusiones, denunciaba este desvío fundamental de la doctrina de Rousseau: «Las leyes constitutivas de todos los gobiernos le parecen siempre revocables.»

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos para con el soberano, el cual, pese al interés común, nada respondería de los compromisos de aquéllos si no encontrara medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago, y, mirando a la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes del súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

A fin, pues, de que el pacto social no sea un vano formulario, implica tácitamente el compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal*; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que hace legítimos los compromisos civiles, que sin

* Un pasaje del *Emilio* (II) resulta esencial para la comprensión de este fragmento: «Hay dos clases de dependencias: la de las cosas, que procede de la naturaleza; la de los hombres, que procede de la sociedad. Al no tener la dependencia de las cosas ninguna moralidad, no perjudica a la libertad y no engendra vicios; la dependencia de los hombres, siendo desordenada, los engendra todos, y por ellas es por lo que el amo y el esclavo se depravan mutuamente. Si hay algún medio de remediar este mal en la sociedad, es sustituyendo la ley del hombre, y armando las voluntades generales de una fuerza real, superior a la acción de toda voluntad particular. Si las leyes de las naciones pueden tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que jamás fuerza humana alguna pue-

eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los abusos más enormes.

Capítulo VIII. Del estado civil

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes*. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.

da vencer, la dependencia de los hombres se volvería entonces la de las cosas; se reunirían en la república todas las ventajas del estado natural a las del estado civil; se uniría a la libertad, que mantiene al hombre exento de vicios, la moralidad que lo eleva a la virtud.» Cfr. también el capítulo XII del libro II del *Contrato*.

* El tema de este fragmento aparecerá en otras obras de Rousseau: *Emilia*, *Discurso sobre la desigualdad* y en los fragmentos políticos: «Sea que una inclinación natural haya llevado a los hombres a unirse en sociedad, sea que hayan sido forzados a ello por sus necesidades mutuas, lo cierto es que de este comercio han nacido sus virtudes y sus vicios, y en cierto modo todo su ser moral. Allí donde no hay sociedad no puede haber ni justicia, ni clemencia, ni generosidad, ni modestia, ni sobre todo el mérito de todas estas virtudes...» (O. C. III, págs. 504-505).

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar. Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo precedente, podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad. Pero ya he hablado demasiado sobre este artículo, y el sentido filosófico de la palabra *libertad* no es ahora mi tema.

Capítulo IX. *Del dominio real**

Cada miembro de la comunidad se da a ella, en el momento en que ésta se forma, tal como se encuentra en ese momento, él y todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee. No es que por este acto la posesión cambie de na-

* *Dominio*, según Rousseau había leído en Pufendorf, es sinónimo de propiedad: *Propietas sive dominium*. En cuanto a *real*, me remito a la nota (*) que sobre este adjetivo, empleado jurídicamente, puse en la página 33. De cualquier modo, los críticos señalan que el grupo «dominio real» para designar la propiedad de las cosas o de los bienes era poco usual en la época; el propio Rousseau emplea expresiones como *domaine éminent* (= dominio eminente, también empleado por la jurisprudencia castellana) o *domaine particulier* (= dominio particular) en el *Emilio*: «Tras haber hecho la comparación de la libertad natural con la

turalidad al cambiar de manos, y se convierta en propiedad en las del soberano; pero como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también de hecho más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros. Porque el Estado es, respecto a sus miembros, amo de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base a todos los derechos; pero no lo es respecto a otras potencias, sino por el derecho de primer ocupante, que recibe de los particulares.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no se convierte en derecho verdadero sino después del establecimiento del de la propiedad. Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le vuelve propietario de algún bien le excluye de todo lo demás. Determinada su parte, debe limitarse a ella, y no tiene ningún derecho más a la comunidad. He ahí por qué el derecho de primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. En este derecho se respeta no tanto lo que es de otro como lo que no es de uno.

libertad civil por lo que a las personas se refiere, haremos por lo que se refiere a los bienes la del derecho de propiedad con el derecho de soberanía, del dominio particular con el dominio eminente» y Derathé amplía la cita del fragmento para precisar el pensamiento de Rousseau: «Si es sobre el derecho de propiedad sobre lo que está fundada la autoridad soberana, este derecho es el que más debe respetar ella. Es inviolable y sagrado para ella mientras sea un derecho particular e individual; desde el momento en que está considerado como común a todos los ciudadanos, está sometido a la voluntad general y esta voluntad general puede reducirlo a nada. Así, el soberano no tiene derecho alguno a tocar el bien de un particular ni de varios. Pero puede legítimamente apoderarse del bien de todos, como se hizo en Esparta en tiempos de Licurgo; mientras que la abolición de las deudas por Solón fue un acto ilegítimo» (Emilio, V). Para Pufendorf y Grocio, el soberano puede hacer uso del dominio eminente sobre las propiedades de sus súbditos, aunque luego deba compensarlos.

En general, para autorizar, en un terreno cualquiera, el derecho de primer ocupante, son menester las condiciones siguientes: primera, que ese terreno no esté habitado aún por nadie; segunda, que sólo se ocupe de él la cantidad que se necesita para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión de él no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que a falta de títulos jurídicos debe ser respetado por los demás.

En efecto, otorgar a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es llevarlo lo más lejos posible? ¿Se puede no poner límites a este derecho? ¿Bastará poner el pie sobre un terreno común para pretender con ello al punto ser el dueño? ¿Bastará con tener la fuerza de apartar por un momento a los demás hombres para privarles para siempre del derecho de volver? ¿Cómo un hombre o un pueblo puede apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sino mediante una usurpación punible, puesto que priva al resto de los hombres del lugar y de los alimentos que la naturaleza les da en común? Cuando Núñez de Balbo* desde la orilla tomaba posesión del mar del sur y de toda la América meridional en nombre de la corona de Castilla, ¿era suficiente para desposeer de él a todos los habitantes y para excluir a todos los príncipes del mundo? A igual tenor se multiplicaban bastante en vano esas ceremonias, y el rey católico no tenía más que tomar posesión de

* Núñez de Balboa. En un interesante pasaje, que puede leerse como comentario a las doctrinas expuestas en este capítulo, en el libro II del *Emilio*, éste toma posesión de la tierra plantando en ella un haba; su preceptor quiere, convirtiéndolo momentáneamente en jardinero, enseñarle la idea de propiedad «que remonta naturalmente al derecho de primer ocupante por el trabajo». En este mismo episodio del jardinero, Rousseau vuelve a acordarse de Núñez de Balboa con motivo de la plantación del haba: «y probablemente esta posesión es más sagrada y más respetable que aquella que Núñez de Balboa tomaba de la América meridional en nombre del rey de España, al plantar su estandarte en las costas del mar del Sur».

una vez de todo el universo desde su gabinete, a reserva de separar luego de su imperio lo que antes había sido poseído por los demás príncipes.

Ya vemos cómo las tierras de los particulares reunidas y continuas se convierten en territorio público, y cómo, extendiéndose de los súbditos al terreno que ocupan, se convierte el derecho a la vez en real y personal; lo cual pone a los poseedores en una dependencia mayor, y hace de sus fuerzas mismas las garantías de su fidelidad. Ventaja que no parece haber sido bien notada por los antiguos monarcas que, titulándose sólo reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecen considerarse más jefes de los hombres que dueños del país. Éstos se titulan hoy, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc. Al dominar así el terreno, están completamente seguros de dominar a los habitantes.

Lo que de singular hay en esta enajenación es que, lejos de despojar de sus bienes a los particulares al aceptarlos, no hace más que asegurarles su legítima posesión, cambiar la usurpación en un derecho verdadero, y el usufructo en propiedad. Considerados entonces los poseedores como depositarios del bien público, respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y sostenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, debido a una cesión ventajosa para lo público y más aún para ellos mismos, han adquirido por así decir todo lo que han dado. Paradoja que fácilmente se explica por la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fondo*, como luego se verá.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose luego de un terreno suficiente para todos, lo disfruten en común, o lo repartan entre ellos, bien en partes iguales, bien según pro-

* Fondo (*fond*): caudal o conjunto de bienes que posee una comunidad.

porciones establecidas por el soberano. Sea cual fuere la forma en que se haga esta adquisición, el derecho que cada particular tiene a su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría en ella ni solidez en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una observación que debe servir de base a todo el sistema social; y es que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho⁴.

Libro II

Capítulo I. Que la soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que sólo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social, y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, es únicamente en razón de este interés común como debe ser gobernada la sociedad.

Digo, pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad.

En efecto, si no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, es impo-

sible, al menos, el que ese acuerdo sea duradero y constante; porque la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad. Más imposible es todavía que haya una garantía de este acuerdo, aun cuando debería existir siempre; no sería un efecto del arte sino del azar. El soberano puede muy bien decir: en este momento quiero lo que quiere tal hombre o al menos lo que él dice que quiere; pero no puede decir: también querré lo que ese hombre quiera mañana; puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el porvenir, y puesto que no depende de ninguna voluntad el consentir en nada contrario al bien del ser que quiere. Por tanto, si el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve mediante este acto, pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntades generales, mientras el soberano libre de oponerse a aquéllas no lo haga. En semejante caso, del silencio universal puede presumirse el consentimiento del pueblo. Explicaremos esto con todo detalle.

Capítulo II. Que la soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible. Porque la voluntad es general³, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte. En el primer caso esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, no es más que una voluntad particular, o un acto de magistratura; todo lo más, es un decreto.

Pero nuestros políticos, al no poder dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y en voluntad, en poder legislativo y en poder ejecutivo, en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en adminis-

tración interior y en poder de tratar con el extranjero: tan pronto confunden todas estas partes como las separan; hacen del soberano un ser fantástico y formado de piezas añadidas; es como si compusieran el hombre de varios cuerpos, de uno de los cuales tendría los ojos, de otro los brazos, de otro los pies, y nada más. Los charlatanes del Japón despedazan, según dicen, a un niño a la vista de los espectadores, y luego, arrojando todos sus miembros uno tras otro al aire, hacen que vuelva a caer el niño vivo y totalmente entero. Así son más o menos los juegos de manos de nuestros políticos; después de haber desmembrado el cuerpo social mediante una prestidigitación digna de feria, vuelven a juntar las piezas no se sabe cómo.

Este error deriva de no haberse formado nociones exactas de la autoridad soberana y de haber tomado por partes de esa autoridad lo que no eran más que emanaciones. Así, por ejemplo, se han considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía, lo cual no son, dado que cada uno de estos actos no es una ley sino solamente una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley, como se verá claramente cuando fijemos la idea vinculada a la palabra *ley**.

Siguiendo de igual manera las demás divisiones encontraríamos que, siempre que se cree ver la soberanía compartida, uno se equivoca, que los derechos que se toman por partes de esa soberanía le están subordinados todos y suponen siempre voluntades supremas de los que esos derechos no representan sino la ejecución.

No podría decirse cuánta obscuridad ha arrojado esta falta de exactitud sobre las decisiones de los autores en materia de derecho político, cuando han querido juzgar los derechos respectivos de los reyes y de los pueblos, a partir de los principios que ellos mismos habían establecido. Cualquiera pue-

* En el capítulo VI.

de ver en los capítulos III y IV del primer libro de Grocio cómo este hombre sabio y su traductor Barbeyrac se embrollan y se enredan en sus sofismas, por temor a decir demasiado o a no decir bastante según sus miras, y a herir intereses que tenían que conciliar. Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII a quien su libro está dedicado, no ahorra nada para despojar a los pueblos de todos sus derechos y para revestir con ellos a los reyes con todo el arte posible. Ése hubiera sido también el gusto de Barbeyrac, que dedicaba su traducción al rey de Inglaterra, Jorge I. Pero desgraciadamente la expulsión de Jacobo II, que él llamaba abdicación, le forzaba a mantenerse reservado, a torcerse, a tergiversar para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubieran adoptado los verdaderos principios, todas las dificultades quedarían eliminadas y ellos habrían sido en todo momento consecuentes; pero habrían dicho tristemente la verdad y sólo habrían cortejado al pueblo. Ahora bien, la verdad no lleva a la fortuna, y el pueblo no da ni embajadas, ni cátedras, ni pensiones.

Capítulo III. De si la voluntad general puede errar

De lo que precede se deduce que la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se ve: jamás se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se le engaña, y sólo entonces es cuando él parece querer su mal.

Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitad de estas mismas volun-

tades los más y los menos que se destruyen entre sí⁶, y queda por suma de las diferencias la voluntad general.

Si los ciudadanos no tuvieran comunicación alguna entre sí cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que se impone sobre todas las demás, ya no tenéis por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que se le impone no es más que una opinión particular.

Importa, pues, para sentar bien el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano sólo opine por sí mismo⁷. Ésa fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Que si hay sociedades parciales, es menester multiplicar el número y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa, Servio*. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general sea siempre esclarecida y para que el pueblo no se engañe.

* Por lo que se refiere a Solón, Rousseau parece atender en este pasaje a la división que de los ciudadanos atenienses hizo en cuatro clases; en cuanto a Numa, parece haberse guiado por la *Vida de Numa*, de las *Vidas de hombres ilustres*, de Plutarco, que le adjudica la división del pueblo por oficios, cuando hasta entonces estaba dividida en dos ligas o partes siempre en litigio. Sobre Servio hablará Rousseau más adelante, en el libro IV (capítulo IV).

Capítulo IV. De los límites del poder soberano

Si el Estado o la Ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva para mover y disponer cada parte de la forma más conveniente al todo. Igual que la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva como he dicho el nombre de soberanía.

Pero además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuya vida y cuya libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano*, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho natural de que deben gozar en calidad de hombres.

Es cosa convenida que todo cuanto cada uno enajena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad, es sólo la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad, pero hay que convenir también en que sólo el soberano es juez de esa importancia.

Todos los servicios que un ciudadano puede rendir al Estado, se los debe tan pronto como el soberano los exija; pero el soberano por su parte no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil a la comunidad; no puede siquiera quererlo: porque bajo la ley de la razón nada se hace sin causa, igual que bajo la ley de la naturaleza.

Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin

* Por Locke, en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. VIII.

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

En efecto, desde el momento en que se trata de un hecho o de un derecho particular, sobre un punto que no ha sido regulado por una convención general y anterior, el asunto se vuelve contencioso. Es un proceso en que los particulares interesados son una de las partes y lo público la otra, pero en el que no veo ni la ley que hay que seguir, ni el juez que debe fallar. Sería ridículo querer remitirse entonces a una decisión expresa de la voluntad general, que no puede ser más que la conclusión de una de las partes, y que, por consiguiente, no es para la otra más que una voluntad ajena, particular, inclinada en esta ocasión a la injusticia y sometida al error. Así como una voluntad particular no puede representar la voluntad general, la voluntad general cambia a su vez de naturaleza cuando tiene un objeto particular, y no puede, como general, fallar ni sobre un hombre ni sobre un hecho. Cuando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba o depone a sus jefes, discernía honores para uno, imponía penas a otro, y mediante multitud de decretos particulares ejercía indistintamente todos los actos del gobierno, el pueblo entonces no tenía ya voluntad general propiamente dicha; no actuaba ya como soberano, sino como magistrado. Esto pa-

recerá contrario a las ideas comunes; pero es menester dejarme tiempo para exponer las mías.

Debe entenderse por esto que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une: porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás; acuerdo admirable del interés y de la justicia que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que vemos desvanecerse en la discusión de cualquier asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.

Por cualquier lado que uno se remonte al principio se llega siempre a la misma conclusión: a saber, que el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones, y todos ellos deben gozar de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen. ¿Qué es propiamente, por tanto, un acto de soberanía? No es una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene por base el contrato social; equitativa, dado que es común a todos; útil, dado que no puede tener otro objeto que el bien general; y sólida, porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie sino únicamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde alcanzan los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos.

De esto se deduce que el poder soberano, por absoluto que sea, por sagrado, por inviolable, no pasa ni puede pasar

los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que de sus bienes y de su libertad le han dejado estas convenciones; de suerte que el soberano nunca tiene el derecho de cargar a un súbdito más que a otro, porque entonces, al volverse particular el asunto, su poder deja de ser competente.

Una vez admitidas estas distinciones, es completamente falso que en el contrato social haya una renuncia verdadera por parte de los particulares: su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a lo que antes era, y en lugar de una enajenación, no han hecho sino un cambio ventajoso de una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social vuelve invencible. Su vida misma, que ellos han consagrado al Estado, está continuamente protegida por éste, y cuando la exponen en su defensa ¿qué hacen sino devolverle lo que han recibido de él? ¿Qué hacen que no hagan con más frecuencia y con más peligro en el estado de naturaleza, cuando, librando combates inevitables, defenderían con peligro de su vida lo que les sirve para conservarla? Todos tienen que combatir si es preciso por la patria, cierto; pero también lo es que nadie tiene nunca que combatir por sí mismo. ¿No se sale ganando corriendo, por lo que constituye nuestra seguridad, una parte de los riesgos que tendríamos que correr por nosotros mismos tan pronto como nos fuera arrebatada?

Capítulo V. Del derecho de vida y de muerte

Cabe preguntarse cómo no teniendo los particulares derecho a disponer de su propia vida, pueden transmitir al soberano este mismo derecho que ellos no tienen. Esta cuestión

parece difícil de resolver sólo porque está mal planteada. Todo hombre tiene derecho de arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Se ha dicho alguna vez que quien se arroja por una ventana para escapar a un incendio sea culpable de suicidio? ¿Se ha imputado incluso alguna vez este crimen a quien perece en una tempestad cuyo peligro no ignoraba al embarcarse?

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin quiere también los medios, y estos medios son inseparables de algunos riesgos, de algunas pérdidas incluso. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga, y cuando el príncipe* le ha dicho: es oportuno para el Estado que mueras, debe morir; puesto que sólo con esta condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede considerarse poco más o menos bajo el mismo punto de vista: para no ser víctima de un asesino es por lo que se consiente en morir si uno se convierte en ello. En este contrato, lejos de disponer de su propia vida no se piensa más que garantizarla, y no es de presumir que alguno de los contratantes premedite entonces hacerse colgar.

Además, todo malhechor que al atacar el derecho social se convierte con sus fechorías en rebelde y traidor a la patria, cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes, e incluso le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya, es preciso que uno de los dos pereza-

* Es ésta la primera vez que figura en el *Contrato social* la voz *prince*: hasta ahora había empleado la de soberano. Hay que esperar al capítulo I del libro III para ver que allí lo define no como soberano, sino como el magistrado encargado de la ejecución de las leyes.

ca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio son las pruebas y la declaración de que ha roto el contrato social, y por consiguiente, ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido tal, al menos por su residencia, debe ser suprimido mediante el exilio como infractor del pacto, o mediante la muerte como enemigo público; porque un enemigo semejante no es una persona moral, es un hombre, y es entonces cuando el derecho de guerra es matar al vencido*.

Pero alguien dirá que la condena de un criminal es un acto particular. De acuerdo: por eso tal condena no pertenece al soberano; es un derecho que puede conferir sin poder ejercerlo él mismo. Todas mis ideas se sostienen, pero no podría exponerlas todas a la vez.

Además, la frecuencia de los suplicios es siempre un signo de debilidad o de pereza en el gobierno. No hay malvado que no se pueda volver bueno para algo. No se tiene derecho a hacer morir, ni siquiera como ejemplo, sino a aquel a quien no se puede conservar sin peligro.

Respecto al derecho de gracia, o de eximir a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, sólo pertenece a aquel que está por encima del juez y de la ley; es decir, al soberano. E incluso su derecho en esto no está muy claro, y los casos a usar de él son muy raros. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se otorguen muchas gracias, sino porque hay pocos criminales: la multitud de crímenes asegura su impunidad cuando el Estado perece. Bajo la República Romana ni el Senado ni los cónsules

* En el capítulo IV del libro anterior Rousseau había sentado un axioma que ahora parece olvidar: «Cada Estado sólo puede tener por enemigos otros Estados y no hombres, dado que entre cosas de diversas naturalezas no se puede establecer ninguna relación verdadera.» Aquí, sin embargo, mezcla a la persona física, el criminal, con la persona moral que es el Estado, convirtiéndolos en enemigos.

intentaron nunca el indulto; el pueblo mismo no lo otorgaba, aun cuando a veces revocara su propio juicio. Las gracias frecuentes anuncian que pronto no tendrán necesidad de ellas los crímenes y todo el mundo puede ver adónde lleva esto. Mas siento que mi corazón murmura y contiene mi pluma; dejemos discutir estas cuestiones al hombre justo que nunca incurrió en falta y que jamás tuvo para sí mismo necesidad de gracia.

Capítulo VI. De la ley

Mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político: se trata ahora de darle movimiento y voluntad mediante la legislación. Porque el acto primitivo por el que este cuerpo se forma y se une nada determina todavía de lo que debe hacer para conservarse.

Lo que es bueno y conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, sólo él es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad de gobierno ni de leyes. Indudablemente existe una justicia universal emanada de la sola razón; pero esta justicia para ser admitida entre nosotros debe ser recíproca. Considerando humanamente las cosas, las leyes de la justicia, a falta de sanción natural, son vanas entre los hombres; no hacen sino el bien del malvado y el mal del justo, cuando éste las observa con todo el mundo sin que nadie las observe con él. Se necesitan por tanto convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y volver la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, en el que todo es común, nada debo a quienes nada he prometido, no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo mismo en el estado civil, en el que todos los derechos están fijados por la ley.

Pero, en última instancia, ¿qué es una ley? Mientras se contenten con unir a esta palabra sólo ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos, y aun cuando se diga lo que es una ley de la naturaleza, no se sabrá mejor lo que es una ley del Estado.

Ya he dicho que no había voluntad general sobre un objeto particular. En efecto, ese objeto particular está en el Estado o fuera del Estado. Si está fuera del Estado, una voluntad que le es extraña no es general respecto a él; y si el objeto está en el Estado, forma parte de él: entonces se forma entre el todo y su parte una relación que hace de ellos dos seres separados, de los cuales uno es la parte, y otro el todo menos esa misma parte. Pero el todo menos una parte no es el todo, y mientras esa relación subsista no hay ya todo, sino dos partes desiguales; de donde se sigue que la voluntad de la una no es tampoco general respecto a la otra.

Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo, y si entonces se forma una relación es del objeto entero, bajo un punto de vista, con el objeto entero, bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es este acto lo que yo llamo una ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular. Así la ley puede muy bien estatuir que ha de haber privilegios, pero no puede darlos nominalmente a nadie; la ley puede hacer muchas clases de ciudadanos, asignar incluso las cualidades que darán derecho a esas clases, pero no puede nombrar a éste y a aquél para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar a una familia real: en una palabra, toda función que se refiera a un objeto individual no pertenece en modo alguno al poder legislativo.

Según esta idea, se ve al instante que no hay que preguntar ya a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo; ni cómo uno es libre y está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades.

Se ve incluso que, por reunir la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, quien quiera que pueda ser, ordena por autoridad propia no es una ley; incluso lo que el soberano ordena sobre un objeto particular no es tampoco una ley, sino un decreto, ni un acto de soberanía, sino de magistratura.

Llamo, por tanto, República a todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque sólo entonces gobierna el interés público, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano⁹: enseguida explicaré lo que es gobierno.

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; sólo a quienes se asocian corresponde regular las condiciones de la sociedad; mas, ¿cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar estas voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para dar forma a sus actos y publicarlos por anticipado, o cómo los pronunciará en el momento de la necesidad? ¿Cómo una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Hay que hacerle ver los objetos tal cual son, a veces tal cual deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, ga-

rantizarle de la seducción de las voluntades particulares, acercar a sus ojos lugares y tiempos, equilibrar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de guías: hay que obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. De las luces públicas resulta entonces la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes, y finalmente la fuerza mayor del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador.

Capítulo VII. Del legislador

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no sintiese ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo, que su felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, tuviera a bien ocuparse de la nuestra; finalmente, que procurándose en el correr de los tiempos una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro¹⁰. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.

El mismo razonamiento que hacía Calígula en cuanto al hecho, lo hacía Platón en cuanto al derecho para definir al hombre civil o real que busca en su libro sobre el reino *; pero si es cierto que un gran príncipe es hombre raro, ¿cuánto no lo será un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer. Éste es el mecá-

* Se refiere a *La Política* de Platón, también conocida en aquella época por el título *De regno*.

nico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace andar. En el nacimiento de las sociedades, dice Montesquieu, son los jefes de las repúblicas los que hacen la institución y luego es la institución la que forma a los jefes de las repúblicas*.

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

El legislador es, en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su empleo. Éste no es magistratura, no es soberanía. Ese empleo, que constituye la República, no entra tampoco en su constitución; es una función particular y superior que nada tiene en común con el imperio humano; porque si quien manda a los hombres no debe mandar en las leyes, quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hom-

* *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur decadence*, cap. I (añadido de la edición de 1748).

bres; de lo contrario, sus leyes, ministros de sus pasiones, no harían a menudo sino perpetuar sus injusticias, y jamás podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra.

Cuando Licurgo dio leyes a su patria, comenzó por abdicar de la realeza. Era costumbre de la mayoría de las ciudades griegas confiar a extranjeros el establecimiento de las suyas. Las Repúblicas modernas de Italia imitaron con frecuencia este uso; la de Ginebra hizo otro tanto y le fue bien¹¹. En su mejor edad Roma vio renacer en su seno todos los crímenes de la tiranía, y se vio a punto de perecer por haber reunido sobre las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano.

Sin embargo, los mismos decenviros nunca se arrogaron el derecho de hacer aprobar una ley sólo por su autoridad. *Nada de lo que os proponemos, decían al pueblo, puede pasar a ley sin vuestro consentimiento. Romanos, sed vosotros mismos los autores de las leyes que deben hacer vuestra felicidad.*

Quien redacta las leyes no tiene, pues, ni debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quiera, despojarse de este derecho intransferible; porque según el pacto fundamental sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo; ya dije esto, pero no es inútil repetirlo.

De este modo, en la obra de la legislación se encuentran a la vez dos cosas que parecen incompatibles: una empresa por encima de la fuerza humana y, para llevarla a cabo, una autoridad que no es nada.

Otra dificultad que merece atención: los sabios que quieren hablar al vulgo su propio lenguaje en vez del de éste, no podrían ser entendidos. Ahora bien, hay mil clases de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo. Las miras demasiado generales y los objetos demasiado alejados están

igualmente fuera de su alcance; al no placer a cada individuo más plan de gobierno que aquel que se refiere a su interés particular, difícilmente percibe las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas. Así pues, el legislador, al no poder emplear ni la fuerza ni el razonamiento, tiene necesidad de recurrir a una autoridad de otro orden que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.

He ahí lo que forzó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado tanto como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedeciesen con libertad y portasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.

Esta razón sublime que se eleva fuera del alcance de los hombres vulgares es aquella cuyas decisiones pone el legislador en boca de los inmortales, para arrastrar mediante la autoridad divina a aquellos a quienes no podría poner en movimiento de prudencia humana¹². Pero no a todo hombre corresponde hacer hablar a los dioses, ni ser creído cuando se anuncia como su intérprete. El alma grande del Legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión*. Cualquier hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un secreto comercio con algu-

* En las *Lettres écrites de la Montagne*, carta III (libro inédito en castellano), Rousseau especificará los caracteres distintivos del legislador, muy cercanos a los del profeta.

na divinidad, o amaestrar un pájaro para que le hable al oído, o encontrar otros medios groseros de infundir respeto al pueblo. Quien sólo sepa esto, podrá incluso reunir por azar una tropa de insensatos, pero jamás fundará un imperio, y su extravagante obra perecerá pronto con él. Vanos prestigios forman un vínculo pasajero, sólo la sabiduría lo hace perdurable. La ley judaica, que aún subsiste, la del hijo de Ismael, que desde hace diez siglos rige la mitad del mundo*, todavía proclama hoy a los grandes hombres que la dictaron; y mientras que la orgullosa filosofía** o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que unos afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese genio grande y potente que preside las fundaciones duraderas.

De todo esto no hay que concluir, con Warburton***, que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto co-

* Se refiere a la religión ismaelita, secta chiíta que difiere del Islam ortodoxo e incluye ideas neoplatónicas e hindúes derivadas de interpretaciones esotéricas del Corán. Deben su nombre a Ismael, muerto en 762 tras ser excluido por su padre, el sexto imán Yafar al-Sadik (699-767), de la sucesión. Sus partidarios negaron su muerte y lo admitieron como séptimo y último imán. Perseguidos, tuvieron que huir de Medina; su hijo, y heredero, Mohamed pasó a Persia, mientras el menor, Alí, lo hacía a Siria y Marruecos. Los siglos VIII y IX fueron los de incubación de la secta que llegó a principios del siglo IX su máximo poder político al proclamar al imán Ubayd Allad primer califa fatimita en 908. Los descendientes del hijo mayor de Ismael fundaron varios estados en Persia y en Siria, en cuyas montañas estuvo la secta de los *hachichinos*, fumadores de *huchis*. En la actualidad sus zonas de influencia son Siria, Líbano (los drusos), India, Persia, parte de Asia central y en algunas zonas de África del norte.

** En la *Profesión de fe del Vicario saboyuno*, Rousseau aludirá a que «la orgullosa filosofía lleva al espíritu fuerte, como la ciega devoción lleva al fanatismo». Según Vaughan, la expresión «orgullosa filosofía» alude al *Mahomet* de Voltaire.

*** William Warburton (1698-1779), obispo de Gloucester y autor de *The Alliance between Church and State*, 1736; y de *Divine Legation of Moses*, donde analiza las relaciones de la Iglesia y del Estado.

mún, sino que en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra.

Capítulo VIII. Del pueblo

Igual que el arquitecto observa y sondea el suelo antes de levantar un gran edificio para ver si puede aguantar su peso, el sabio legislador no empieza por redactar leyes buenas en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al que las destina es apto para soportarlas. Por eso Platón se negó a dar leyes a los arcadios y a los cireneos, sabiendo que estos dos pueblos eran ricos y no podían tolerar la igualdad*: por eso se vieron en Creta buenas leyes y hombres malos, porque Minos no había disciplinado sino a un pueblo cargado de vicios.

En la tierra han brillado mil naciones que jamás habrían podido tolerar buenas leyes, y las mismas que lo hubieran podido no tuvieron, en toda su duración, sino un tiempo muy corto para ello. Los pueblos**, como los hombres, sólo son dóciles en su juventud, se vuelven incorregibles al envejecer; una vez que las costumbres están establecidas y arraigados los prejuicios, es empresa peligrosa y vana querer reformarlos; el pueblo no puede siquiera sufrir que se toquen sus males para acabar con ellos, como esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la sola visión del médico.

No es que, al igual que algunas enfermedades trastornan la cabeza de los hombres y les privan del recuerdo del pasado, no se encuentre a veces en la duración de los Estados épocas violentas en que las revoluciones hacen sobre los

* Sigue Rousseau una indicación de Plutarco según la cual Platón se habría negado a redactar las leyes de Cirene debido a su estado de prosperidad. (Plutarco, *A un príncipe ignorante.*)

** La edición de 1782 es restrictiva: «La mayoría de los pueblos, así como de los hombres...»

pueblos lo que ciertas crisis hacen sobre los individuos, en que el horror del pasado hace las veces de olvido y en que el Estado, abrasado por las guerras civiles, renace por así decir de sus cenizas, y recupera el vigor de la juventud al salir de los brazos de la muerte. Tal fue Esparta en los tiempos de Licurgo, tal fue Roma después de los Tarquinos; y tales son entre nosotros Holanda y Suiza tras la expulsión de los tiranos.

Pero estos acontecimientos son raros; son excepciones cuya razón se encuentra siempre en la constitución particular del Estado exceptuado. Ni siquiera podrían ocurrir dos veces al mismo pueblo, porque puede volverse libre sólo mientras sea bárbaro, pero no lo puede cuando el nervio civil está gastado. Entonces los disturbios pueden destruirle sin que las revoluciones puedan restablecerlo, y en cuanto se rompen sus cadenas cae a pedazos y deja de existir: en adelante necesita un amo y no un libertador. Pueblos libres, acordaos de esta máxima: se puede adquirir la libertad; pero recobrarla, nunca.

Para las naciones, igual que para los hombres, hay una época de madurez que es preciso esperar antes de someterlos a leyes; pero la madurez de un pueblo no siempre es fácil de conocer, y si se la previene, la obra falla*. Tal pueblo es disciplinable al nacer, tal otro no lo es sino al cabo de diez siglos. Los rusos no serán civilizados nunca verdaderamente, porque lo fueron demasiado pronto. Pedro tenía el genio imitativo; no tenía el verdadero genio, el que crea y hace

* «La juventud no es la infancia. Para las naciones, igual que para los hombres, hay un tiempo de juventud, o si se quiere de madurez, que es preciso esperar...»; éste es el texto de la edición de 1872; en un ejemplar de la edición original del *Contrato*, Rousseau dio las causas de esta variante: hacer desaparecer la contradicción entre la afirmación: «Los pueblos, como los hombres, sólo son dóciles en su juventud» y «Para las naciones igual que para los hombres, hoy...»; frente a este texto la letra de Rousseau señala: «contradicción a corregir con página 93.»

todo de nada*. Algunas de las cosas que hizo estaban bien, la mayoría estaban fuera de lugar. Vio que su pueblo era bárbaro, no vio que no estaba maduro para la policía; quiso civilizarlo cuando sólo había que aguerrirlo. Empezó por querer hacer alemanes, ingleses, cuando había que empezar por hacer rusos; impidió que sus súbditos llegaran a ser alguna vez lo que podrían ser, persuadiéndoles de que eran lo que no son. Así es como un preceptor francés forma a su alumno para brillar un momento en su infancia y luego no ser nunca nada. El imperio de Rusia querrá sojuzgar a Europa y será sojuzgado él mismo. Los tártaros, sus súbditos o sus vecinos, llegarán a ser sus amos y los nuestros: esta revolución me parece infalible. Todos los reyes de Europa trabajan de consuno para acelerarla.

Capítulo IX. Continuación

Así como la naturaleza ha marcado términos a la estatura de un hombre bien conformado, pasados los cuales no hace más que gigantes o enanos, así también existen, respecto a la mejor constitución de un Estado, límites respecto a la extensión que pueda tener, a fin de que no sea ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo. En todo cuerpo político hay un *maximum* de fuerza que no podría superar, y del cual con frecuencia se aleja a fuerza de agrandarse. Cuanto más se ex-

* Los ataques a las reformas de Pedro I el Grande apuntan indirectamente a Voltaire, que tanto en su *Histoire de Russie* como en la *Histoire de Charles XII*, convierte al zar en un reformador genial. A este párrafo rousseauiano contestaría Voltaire en su *Dictionnaire philosophique*, bajo el epígrafe «Pedro el Grande y J.-J. Rousseau», así como en *Idees Républicaines*: el comienzo de la crítica es personal: tras citar el fragmento, Voltaire añade: «Estas palabras están sacadas de un folleto titulado *El contrato social*, o insocial, del poco sociable J.-J. Rousseau...»

tiende el vínculo social, más se relaja, y en general un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande.

Mil razones demuestran esta máxima. En primer lugar, la administración se vuelve más penosa con las grandes distancias, de igual modo que un peso se vuelve más pesado en el extremo de una palanca mayor. Se vuelve también más onerosa a medida que los grados se multiplican; porque cada ciudad tiene, en primer lugar, la suya que paga el pueblo; luego, cada distrito, también la suya, pagada por el pueblo; luego cada provincia, luego las grandes gobernaciones, las satrapías, los virreinos que hay que pagar más caro a medida que se sube, y siempre a expensas del desgraciado pueblo; finalmente viene la administración suprema que lo aplasta todo. Tantas cargas agotan continuamente a los súbditos; lejos de estar mejor gobernados por estos diferentes órdenes, lo están peor que si hubiera uno solo por encima de ellos. Y mientras tanto, apenas quedan recursos para los casos extraordinarios, y cuando hay que recurrir a ellos, el Estado está siempre en vísperas de su ruina.

Esto no es todo; no solamente el gobierno tiene menos vigor y celeridad para hacer observar las leyes, impedir las vejaciones, corregir los abusos, prevenir las empresas sediciosas que pueden hacerse en lugares alejados; sino que el pueblo siente menos afecto por sus jefes, a los que no ve jamás, por la patria, que es a sus ojos como el mundo, y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños. Las mismas leyes no pueden convenir a tantas provincias diversas que tienen costumbres diferentes, que viven bajo climas opuestos y que no pueden soportar la misma forma de gobierno. Leyes diferentes no engendran más que perturbación y confusión entre pueblos que, viviendo bajo los mismos jefes y en comunicación continua, se trasladan de una parte a otra o se casan entre sí y, sometidos a otras costumbres, no saben nunca si su patrimonio es verdaderamente suyo. Los talentos son enterrados, las virtudes ignoradas, los

vicios impunes, en esta multitud de hombres desconocidos unos de otros que la sede de la administración suprema reúne en un mismo lugar. Los jefes abrumados de asuntos no ven nada por sí mismos, y empleados gobiernan el Estado. Finalmente, las medidas que hay que adoptar para mantener la autoridad general, a la que tantos funcionarios alejados quieren substraerse o imponerse, absorben todos los cuidados públicos, no queda nada para la felicidad del pueblo, apenas queda algo para su defensa en caso necesario, y así es como un cuerpo demasiado grande por su constitución se desmorona y perece aplastado bajo su propio peso.

Por otro lado, el Estado debe darse cierta base para tener solidez, para resistir las sacudidas que no dejará de experimentar y los esfuerzos que será constreñido a hacer para sostenerse; porque todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga, por la que actúan continuamente unos contra otros y tienden a engrandecerse a expensas de sus vecinos, como los torbellinos de Descartes. Así los débiles corren el riesgo de ser engullidos muy pronto, y nadie puede apenas conservarse si no es poniéndose con todos en una especie de equilibrio, que hace la compresión más o menos igual en todos los sentidos.

Ahí se ve que hay razones para extenderse y razones para limitarse, y no es el menor talento del político encontrar, entre unas y otras, la proporción más ventajosa para la conservación del Estado. En general puede decirse que las primeras, al no ser más que exteriores y relativas, deben estar subordinadas a las otras, que son internas y absolutas; una constitución sana y fuerte es lo primero que hay que buscar, y es menester contar más con el vigor que nace de un buen gobierno que con los recursos que proporciona un territorio grande.

Por lo demás, se ha visto Estados constituidos de tal forma que la necesidad de conquistas entraba en su constitución misma, y que para mantenerse estaban forzados a

agrandarse sin cesar. Quizá se felicitaban mucho por esta afortunada necesidad, que, sin embargo, les mostraba, con el término de su grandeza, el inevitable momento de su caída.

Capítulo X. Continuación

Se puede medir un cuerpo político de dos maneras: a saber, por la extensión del territorio y por el número de población; y entre ambas medidas hay una relación conveniente para dar al estado su verdadera grandeza. Son los hombres los que hacen el Estado, y es el terreno lo que nutre a los hombres; esa relación estriba por tanto en que la tierra baste al nacimiento de sus habitantes, y en que haya tantos habitantes como puede nutrir la tierra. Es en esta proporción en la que se encuentra el *maximum* de fuerza de un número dado de población; porque si hay demasiado terreno, su guarda es onerosa, el cultivo insuficiente, el producto superfluo; tal es la causa próxima de las guerras defensivas; si no es suficiente, el Estado se encuentra a discreción de sus vecinos por lo que hace al suplemento; tal es la causa próxima de las guerras ofensivas. Todo pueblo que por su posición no tiene más que la alternativa entre el comercio o la guerra, es débil en sí mismo; depende de sus vecinos, depende de los acontecimientos; nunca tendrá más que una existencia incierta y corta. O sojuzga y cambia de situación, o es sojuzgado y no es nada. No puede conservarse libre más que a fuerza de pequeñez o de grandeza.

No se puede calcular una relación fija entre la extensión de la tierra y el número de hombres que mutuamente se bastan; tanto a causa de las diferencias existentes en las calidades del terreno, en sus grados de fertilidad, en la naturaleza de sus producciones, en la influencia de los climas, como de las que se observa en los temperamentos de los hombres que las ha-

bitan, de los cuales unos consumen poco en un país fértil, otros mucho sobre un suelo ingrato. Además hay que tener en cuenta la mayor o menor fecundidad de las mujeres, lo que en el país puede haber de más o menos favorable a la población, la cantidad a que el legislador puede esperar llegar con sus instituciones; de suerte que no debe fundar su juicio sobre lo que ve, sino sobre lo que prevé, ni detenerse tanto en el estado actual de la población como en aquel que debe ella naturalmente alcanzar. Por último, hay mil ocasiones en que los accidentes particulares del lugar exigen o permiten que se abarque más terreno del que parece necesario. Así, se extenderá mucho en un país de montañas, en el que las producciones naturales, a saber, los bosques, los pastos, exigen menos trabajo, en el que la experiencia enseña que las mujeres son más fecundas que en las llanuras, y en el que la mayor parte del suelo en declive sólo da una pequeña base horizontal, la única con que hay que contar para la vegetación. Por el contrario, es posible estrecharse a orillas del mar, incluso entre rocas y arenas casi estériles; porque allí la pesca puede suplir en gran parte a los productos de la tierra, porque los hombres deben estar más unidos para rechazar a los piratas, y porque además hay más facilidad para descargar al país, mediante colonias, de los habitantes de que está sobrecargado.

A estas condiciones para instituir un pueblo hay que añadir una que no puede suplir a ninguna otra, pero sin la cual todas son inútiles: es que se goce de abundancia y de paz; porque el tiempo en que se ordena un Estado es, como aquel en que se forma un batallón, el instante en que el cuerpo es menos capaz de resistencia y más fácil de destruir. Se resistiría mejor en un desorden absoluto que en un momento de fermentación, donde cada uno se ocupa de su rango y no del peligro. Que en este tiempo sobrevenga una guerra, el hambre, una sedición: el Estado se derrumba infaliblemente.

Y no es que no haya muchos gobiernos establecidos durante esas tormentas; pero entonces estos gobiernos mismos

son los que destruyen el Estado. Los usurpadores propician o escogen siempre estos momentos de perturbaciones para hacer pasar, gracias al terror público, leyes destructivas que el pueblo no adoptaría jamás a sangre fría. La elección del momento de la institución es uno de los caracteres más seguros por los que se puede distinguir la obra del legislador de la del tirano.

Por tanto, ¿qué pueblo es propio para la legislación? Aquel que, encontrándose ya vinculado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado todavía el verdadero yugo de las leyes; aquel que no tiene ni costumbres ni supersticiones arraigadas; aquel que no teme ser abrumado por una invasión súbita, que, sin entrar en las querellas de sus vecinos, puede resistir solo a cada uno de ellos, o ayudarse de uno para rechazar al otro; aquel en que cada uno de sus miembros puede ser conocido de todos, y en que no se ven forzados a cargar a un hombre con un fardo mayor del que un hombre puede llevar; aquel que puede prescindir de los demás pueblos y del que cualquier otro pueblo puede prescindir¹³; aquel que no es ni rico ni pobre y puede bastarse a sí mismo; en fin, aquel que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la doctrina de un pueblo nuevo. Lo que hace penosa la obra de la legislación es menos lo que hay que establecer que lo que es preciso destruir; y lo que vuelve al éxito tan raro es la imposibilidad de hallar la simplicidad de la naturaleza unida a las necesidades de la sociedad. Ciertamente que todas estas condiciones se encuentran difícilmente juntas. Por eso se ven tan pocos Estados bien constituidos.

Todavía queda en Europa un país capaz de legislación: es la isla de Córcega*. El valor y la constancia con que este vale-

* Rousseau escribió un *Projet de Constitution pour la Corse* [Proyecto de Constitución para Córcega], publicado por vez primera en 1825 en un volumen de *Œuvres inédites de Rousseau*. Puede verse en *Œuvres complètes*, III, págs. 899-950.

roso pueblo ha sabido recuperar y defender su libertad bien merecía que algún hombre sabio le enseñase a conservarla. Tengo cierto presentimiento de que un día esta pequeña isla asombrará a Europa.

Capítulo XI. De los diversos sistemas de legislación

Si se indaga en qué consiste precisamente el bien mayor de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia particular es otro tanto de fuerza que se quita al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.

Ya he dicho lo que es la libertad civil*; respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse: cosa que supone por parte de los grandes moderación de bienes y de crédito, y por parte de los pequeños, moderación de avaricia y de ambición¹⁴.

Esta igualdad, dicen ellos, es una quimera de especulación que no puede existir en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿se sigue de ello que al menos no haya que regularlo? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla.

Pero estos objetos generales de toda buena institución de-

* En el libro I, cap. VIII.

ben ser modificados en cada país por las relaciones que nacen tanto de la situación local como del carácter de los habitantes, y a partir de tales relaciones es como hay que asignar a cada pueblo un sistema particular de institución, que sea el mejor, quizá no en sí mismo, sino para el Estado a que está destinado. Por ejemplo, ¿es el suelo ingrato y estéril, o el país demasiado estrecho para los habitantes? Volveos hacia la industria y las artes, cuyos productos cambiaréis por los géneros que os faltan. ¿Que por el contrario ocupáis ricas llanuras y fértiles laderas? ¿Que en un buen terreno os faltan habitantes? Dad todos vuestros cuidados a la agricultura, que multiplica los hombres, y expulsad las artes que no harían sino acabar de despoblar el país, agrupando en algunos puntos del territorio a los pocos habitantes que tiene¹⁵. ¿Que ocupáis riberas extensas y cómodas? Cubrid el mar de bajales, cultivad el comercio y la navegación; tendréis una existencia brillante y breve. ¿Que el mar no baña en vuestras costas sino rocas casi inaccesibles? Seguid siendo bárbaros e ictiófagos; viviréis más tranquilos, quizá mejores, y con toda seguridad más felices. En una palabra, además de las máximas comunes a todos, cada pueblo encierra en sí alguna causa que las ordena de una manera particular y hace su legislación idónea sólo para él. Así es como antaño los hebreos y recientemente los árabes han tenido por principal objeto la religión, los atenienses las letras, Cartago y Tiro el comercio, Rodas la marina, Esparta la guerra y Roma la *virtus**. El autor de *L'Esprit des Lois*** ha mostrado en multitud de ejem-

* Rousseau escribe: *la vertu*. Pero una traducción literal, con las connotaciones religiosas que en castellano tiene el término *virtud*, no podría traducir lo que era la *virtus* romana: conjunto de cualidades que dan al hombre o a los demás seres su valor físico o moral; cualidades viriles, varoniles: vigor, moral, energía, valor, esfuerzo, fortaleza de ánimo.

** Montesquieu. Alude Rousseau al libro XI, cap. V: «Aunque todos los Estados tengan en general un mismo objeto, que es el de mantenerse, cada Estado tiene, sin embargo, uno que le es particular. El engrandeci-

plos por medio de qué arte el legislador dirige la institución a cada uno de estos objetos.

Lo que hace la constitución de un estado verdaderamente sólida y duradera es que las conveniencias sean observadas de tal modo que las circunstancias naturales y las leyes caigan siempre concertadas sobre los mismos puntos, y que éstas no hagan, por así decir, más que asegurar, acompañar, rectificar a las otras. Pero si el Legislador, equivocándose en su objeto, adopta un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, si uno tiende a la servidumbre y el otro a la libertad, uno a las riquezas y otro a la población, uno a la paz y otro a las conquistas, se verá debilitarse insensiblemente las leyes, alterarse la constitución, y el Estado no cesará de ser perturbado hasta que sea destruido o cambiado, y hasta que la invencible naturaleza haya recuperado su imperio.

Capítulo XII. División de las leyes

Para ordenar el todo o dar la mejor forma posible a la cosa pública, hay diversas relaciones que considerar. Primeramente la acción del cuerpo entero actuando sobre sí mismo, es decir, la relación del todo al todo, o del soberano con el Estado, y esta relación está compuesta por la de los términos intermediarios, como enseguida veremos.

Las leyes que regulan esta relación llevan el nombre de leyes políticas, y se llaman también leyes fundamentales, no

miento era el objeto de Roma; la guerra, el de Lacedemonia; la religión, el de las leyes judaicas; el comercio, el de Marsella; la tranquilidad pública, el de las leyes de China; la navegación, el de las leyes de los Rodios; la libertad natural, el objeto de la policía de los salvajes; en general, las delicias del príncipe el de los Estados despóticos; su gloria y la del Estado, el de los monarcas; la independencia de cada particular es el objeto de las leyes de Polonia, de lo que resulta la opresión de todos.»

sin cierta razón si tales leyes son sabias. Porque si en cada Estado no hay más que una buena manera de ordenarlo, el pueblo que la ha encontrado debe atenerse a ella: pero si el orden establecido es malo, ¿por qué tomar por fundamentales leyes que le impiden ser bueno? Por otra parte, y en cualquier situación, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; porque si le place hacerse mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirselo?

La segunda relación es la de los miembros entre sí o con el cuerpo entero, y esta relación debe ser en el primer aspecto tan pequeña y en el segundo tan grande como sea posible: de suerte que cada ciudadano esté en perfecta independencia de todos los demás, y en excesiva dependencia de la ciudad; lo cual siempre se hace por los mismos medios; porque sólo la fuerza del Estado hace la libertad de sus miembros. De esta segunda relación es de donde nacen las leyes civiles.

Puede considerarse una tercera clase de relación entre el hombre y la ley, a saber, la de la desobediencia a la pena, y ésta da lugar al establecimiento de leyes criminales que en el fondo son menos una especie particular de leyes que la sanción de todas las demás.

A estas tres clases de leyes se une una cuarta, la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad. Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión; parte desconocida de nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás: parte de la que el gran Legislador se ocupa en secreto, mientras que parece limitarse a los reglamentos particulares que no son más que la cimbra de la bóveda, de la cual las costumbres, más

lentas en nacer, forman en última instancia la inquebrantable clave.

Entre estas clases diversas, las leyes políticas, que constituyen la forma del gobierno, son la única referida a mi tema.