e reúnen en este volumen los escritos políticos capitales que escribió a lo largo de su existencia JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778). La crítica de la cultura apuntada en el DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS ARTES (1750), en abierto contraste con las ideas sobre el progreso dominantes en la Ilustración francesa, se convierte en el DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUN-DAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES (1754) en una crítica de las estructuras sociales y políticas a través de un examen, más cercano a las conjeturas antropológicas que al rigor histórico, del estado primigenio del hombre natural y de las causas que crearon la sociedad y la desigualdad. Finalmente, DEL CONTRATO SOCIAL (1762) recoge los elementos esenciales de la teoría política de Rousseau, pieza clave en la historia del pensamiento occidental desde la Revolución francesa hasta nuestros días.

103.98

El libro de polsillo

Ciencias sociales Sociología





Jean-Jacques Rousseau

Sociología Alianza Editorial

# Jean-Jacques Rousse Del Contrato soc

Sobre las ciencias y las artes Sobre el origen y los fundame de la desigualdad entre los ho

ISBN 84-206-3958-3

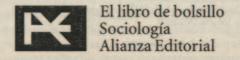


#### Ciencias sociales

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



TITULO ORIGINAL: Du contrat social-Discours sur les sciences et les arts - Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1980

Décima reimpresión: 1996

Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias sociales»: 1998

Tercera reimpresión: 2003

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley. que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

O del prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, 1982, 1985, 1986, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1994, 1996, 1998, 2000, 2002, 2003 Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid: teléf. 91 393 88 88 www.alianzaeditorial.es ISBN: 84-206-3958-3 Depósito legal: M. 39.415-2003 Compuesto en Fernández Ciudad, S. L. Catalina Suárez, 19, 28007 Madrid Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa Paracuellos de Jarama (Madrid) Printed in Spain

#### Prólogo

En varios lugares de su obra Rousseau se refirió, como hecho sustancial y determinante de su biografía, a la iluminación de Vincennes, ocurrida en agosto de 1749: «Fui a ver a Diderot, entonces prisionero de Vincennes [por un delito de prensa]; tenía en mi bolsillo un Mercure de France que me puse a hojear durante el camino. Caí sobre el tema de la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura; de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias; multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpresable; siento mi cabeza tomada por un aturdimiento semejante a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime, agita mi pecho; al no poder respirar mientras camino, me dejo caer bajo uno de los árboles de la avenida, y paso media hora en tal agitación que al levantarme percibo toda la parte delantera de mi traje mojada por mis lágrimas sin haber sentido que las derramaba. ¡Oh, señor, si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué ro las adiciones o correcciones de la edición de 1782 haciendo constar a pie de página todas las peculiaridades y diferencias entre ambas ediciones. Me pareció, sin embargo, que para una edición castellana de nada servía lo que era obligatorio en una francesa que se quisiera crítica, y he incorporado los añadidos y las correcciones a lo que podríamos llamar versión definitiva. Evidentemente soy deudor en cuanto al texto y a muchas de las notas, así como a la interpretación de pasajes, a todos esos estudiosos, y a varios de los libros citados en la bibliografía.

The following the rest of the first of the f

and the state of t

a containe a morte de grovies de la termina de la containe de la c

merce i la recent de la control de control de control de control de la c

a character of the relation of the rain of the same of the

and the state of t

so prefere a man concern present a supply ly and senti-

AN AMERICAN WARMS OF THE PROPERTY OF THE PARTY OF THE PAR

la esticular princeppi de l'illi como est el con s'astur lor ha orgon

Mauro Armiño

## Del Contrato social o Principios del derecho político

Por J.-J. Rousseau, ciudadano de Ginebra

> -foederis aequas Dicamus leges

> > ÆNEID. XI\*

the second section of the second section and the section of the se

The part has passed and promise during the drive of griddelphi

mentales and the second second second

<sup>\*</sup> Virgilio: «... establezcamos un pacto con leyes justas». XI, verso 321.

#### Advertencia

Este pequeño tratado es extracto de una obra más extensa, emprendida en otro tiempo sin haber consultado mis fuerzas, y abandonada desde hace mucho\*. De los diversos trozos que podían sacarse de lo que estaba hecho, éste es el más considerable, y me ha parecido el menos indigno de ser ofrecido al público. El resto ya no existe más\*\*.

\* En una carta a Moltou (18 de enero de 1762) precisa el autor este fragmento: «Debo deciros que hago imprimir en Holanda una obrita que tiene por título *Del Contrato social*, o *Principios del derecho político*, la cual es extracto de una obra mayor, intitulada *Instituciones políticas*, emprendida hace diez años y abandonada al dejar la pluma, empresa que, por otra parte, estaba ciertamente por encima de mis fuerzas.»

\*\* Se ha discutido la existencia de ese «resto». El conde de Antraigues fue poseedor de un manuscrito de treinta y dos páginas, que el propio Rousseau le entregó con autorización para hacer de él «el uso que yo creyera útil»; tentado a publicarlo, fue convencido por un amigo de Rousseau a no hacerlo: «Este escrito que la prudencia de otro me ha librado de publicar, no lo será nunca. He visto de sobra, y demasiado de cerca, el peligro que de ello resultaría para mi patria». Y el manuscrito de treinta y dos páginas fue destruido por el conde de Antraigues. El último capítulo del Contrato esboza una especie de índice de materias que podrían ser las desarrolladas en este «resto».

#### 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-

<sup>\*</sup> La República de Ginebra.

<sup>\*\*</sup> 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 rousseauniana 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.

<sup>\*</sup> En este fragmento Rousseau se basa en el Ensayo sobre el gobierno civil. de Locke.

<sup>\*\*</sup> 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 embrutecimiento<sup>2</sup>. 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 desciendo 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-

<sup>\*</sup> 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.

<sup>\*\*</sup> 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 Caïus Caligula, inserta en el tomo II de la Histoire des Juifs, de Flavio Josefo (París, 1687).

<sup>\*\*\*</sup> Rousseau conocía el pasaje de Aristóteles por hallarse citado por Pufendorf en De jure naturae et gentium.

<sup>\*</sup> 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 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

<sup>\*</sup> Rousseau acepta esta máxima de San Pablo, que sirvió de argumento a los partidarios de la obediencia pasiva, en particular a Bossuet (Politica 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.

<sup>\*</sup> El pasaje fue polémico; en 1766, Elie Luzac, en Lettre d'un anonime à Monsieur J.-J. Rousseau (París, 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; sí se encuentra algo más lejos, proporcionando tema a Luzac, que se explaya así: «Enajenar es, decís 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 redunda 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.»

\* «Relátions 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 πολιτειοι), 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

<sup>\*</sup> 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-

<sup>\*</sup> 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-

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 adquiera 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 Ciudad³, y toma ahora el de República o de cuerpo político, al cual sus miem-

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.»

<sup>\*</sup> 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.»

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 leves 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

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.

<sup>\* «</sup>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.

<sup>\*</sup> 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

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: Emilio, 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).

<sup>\*</sup> 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-

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 naturaleza 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.

<sup>\*</sup> 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

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

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-

<sup>\*</sup> 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».

<sup>\*</sup> 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 derecho<sup>4</sup>.

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 general<sup>5</sup>, 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 administración 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-

<sup>\*</sup> 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 voluntades 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 va 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 mismo<sup>7</sup>. 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.

<sup>\*</sup> 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 limites del poder soberano

Si el Estado o la Ciadadno es más que una persona moral cuya vida consiste en 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 natura ezada a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miemos, el pacto social da al cuerpo político un poder absolutosobre 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 50berano8, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho natural de que deben govar 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 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 deponía 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-

<sup>\*</sup> Por Locke, en el Ensayo sobre el gobierno civil, cap. VIII.

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 perez-

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

<sup>\*</sup> 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.

<sup>\*</sup> 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 republicano<sup>9</sup>: 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, garantizarle 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 otro 10. 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-

<sup>\*</sup> 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 v 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 hombres; 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 bien 11. 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

<sup>\*</sup> Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, cap. I (añadido de la edición de 1748).

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 humana 12. 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-

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-

<sup>\*</sup> 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.

<sup>\*</sup> 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 hachis. 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.

<sup>\*\*</sup> En la Profesión de fe del Vicario saboyano, 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.

<sup>\*\*\*</sup> 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 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 someter-los 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 si-glos. 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

<sup>\*</sup> 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.)

<sup>\*\*</sup> La edición de 1782 es restrictiva: «La mayoría de los pueblos, así como de los hombres...»

<sup>\* «</sup>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-

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 virreinatos 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

<sup>\*</sup> 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 parrafo rousseauniano contestaría Voltaire en su Dictionnaire philosophique, bajo el epígrafe «Pedro el Grande y J.-J. Rousseau», así como en Idées 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...»

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 habitan, 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. Cierto 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-

<sup>\*</sup> 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 ambición<sup>14</sup>.

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, jes 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 tiene 15. ¿Que ocupáis riberas extensas y cómodas? Cubrid el mar de bajeles, 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-

\*\* 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-

<sup>\*</sup> 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.

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 impedírselo?

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. Libro III

Antes de hablar de las diversas formas de gobierno, tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que aún no ha sido muy bien explicado.

#### Capítulo I. Del gobierno en general

Advierto al lector que este capítulo debe ser leído despacio, y que yo no conozco el arte de ser claro para quien no quiere estar atento.

Toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; otra física, a saber: el poder que lo ejecuta. Cuando camino hacia un objeto, primero es menester que yo quiera ir; en segundo lugar, que mis pies me lleven. Que un paralítico quiera correr, que un hombre ágil no quiera: los dos se quedarán en el sitio. El cuerpo político tiene los mismos móviles: se distingue también en él la fuerza y la voluntad. Ésta con el nombre de poder legislativo, la otra con el nombre de poder ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso.

Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo,

y no puede pertenecer más que a él. Es fácil ver, por el contrario, por los principios anteriormente establecidos, que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legisladora o soberana; porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos todos no pueden ser más que leyes.

Necesita, por tanto, la fuerza pública un agente propio que la una y la ponga en acción según las direcciones de la voluntad general, que sirva a la comunicación del Estado y del soberano, que, en cierto sentido, haga en la persona pública lo que hacen en el hombre la unión del alma y del cuerpo. He ahí lo que es en el Estado la razón del gobierno, confundido erróneamente con el soberano, del que no es más que el ministro.

¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes, y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman Magistrados o Reyes, es decir, gobernantes, y el cuerpo entero lleva el nombre
de Príncipe<sup>16</sup>. Así, quienes pretenden que el acto por el que
un pueblo se somete a los jefes no es un contrato, tienen mucha razón. No es más que una comisión, un empleo en el
cual, simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre
el poder de que los ha hecho depositarios, y que él puede limitar, modificar y recuperar cuando le plazca, por ser incompatible la enajenación de tal derecho con la naturaleza
del cuerpo social y contraria al fin de la asociación.

Llamo pues gobierno o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo y príncipe o magistrado al hombre o el cuerpo encargado de esta administración.

Es en el gobierno donde se encuentran las fuerzas intermediarias, cuyas relaciones componen la del todo con el todo o la del soberano con el Estado. Se puede representar esta última relación por la de los extremos de una proporción continua, cuya media proporcional es el gobierno. El gobierno recibe del soberano las órdenes que da al pueblo, y para que el Estado esté en buen equilibro es preciso que, compensado todo, haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno en sí mismo considerado y el producto o el poder de los ciudadanos, que son soberanos por un lado y súbditos por otro.

Además, no podría alterarse ninguno de los tres términos sin romper al instante la proporción. Si el soberano quiere gobernar, o si el magistrado quiere dar leyes, o si los súbditos rehúsan obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de concierto, y el Estado, disuelto, cae así en el despotismo o en la anarquía. Finalmente así como no hay más que un medio proporcional entre cada relación, tampoco hay más de un gobierno bueno posible en un Estado. Pero como mil acontecimientos pueden cambiar las relaciones de un pueblo, no sólo diferentes gobiernos pueden ser buenos para diversos pueblos, sino para el mismo pueblo en diferentes épocas.

Para tratar de dar una idea de las diversas relaciones que pueden reinar entre estos dos extremos, tomaré como ejemplo el número de la población como una relación más fácil de expresar.

Supongamos que el Estado esté compuesto de diez mil ciudadanos. El soberano no puede ser considerado sino colectivamente y como cuerpo; pero cada particular en calidad de súbdito es considerado como individuo: así el soberano es al súbdito como diez mil es a uno; es decir, que cada miembro del Estado no tiene, por lo que a él se refiere, más que la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido a ella por entero. Si el pueblo está compuesto por cien mil hombres, el estado de los súbditos no cambia, y cada cual lleva igualmente todo el imperio de las leyes, mientras que su sufragio, reducido a una cienmilésima, tie-

ne diez vez menos influencia en su redacción. Entonces, por permanecer siempre uno el súbdito, la relación del soberano aumenta en razón del número de los ciudadanos. De donde se sigue que cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad.

Cuando digo que la relación aumenta, entiendo que se aleja de la igualdad. Cuanto mayor es la relación en la acepción de los geómetras, menos relación hay en la acepción común; en la primera, la relación considerada según la cantidad se mide por el exponente\*, y en la otra, considerada según la identidad, se estima por la similitud.

Ahora bien, cuanto menos relación tengan las voluntades con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza represiva. Por tanto, para ser bueno, el gobierno debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso.

Por otro lado, al dar el agrandamiento del Estado más tentaciones y medios de abusar de su poder a los depositarios de la autoridad pública, cuanta más fuerza deba tener el gobierno para contener al pueblo, más deberá tener a su vez el soberano para contener al gobierno. No hablo aquí de una fuerza absoluta, sino de una fuerza relativa de las diversas partes del Estado.

De esta doble relación se sigue que la proporción continua entre el soberano, el príncipe y el pueblo no es una idea arbitraria, sino una consecuencia necesaria de la naturaleza del cuerpo político. Se sigue también que por ser fijo y representado por la unidad, uno de los extremos, a saber el pueblo como súbdito, cada vez que la razón doblada\* aumenta o disminuye, la razón simple aumenta o disminuye análogamente, y que, en consecuencia, el término medio cambia. Lo cual demuestra que no hay una constitución de gobierno única y absoluta, sino que puede haber tantos gobiernos diferentes en naturaleza como Estados diferentes en extensión.

Si, queriendo ridiculizar este sistema, dijeran que para encontrar esa media proporcional y formar el cuerpo del gobierno no hace falta, en mi opinión, más que extraer la raíz cuadrada del número de la población, contestaría que no tomo aquí ese número sino como ejemplo, que las relaciones de que hablo no se miden sólo por el número de hombres, sino en general por la cantidad de acción, que se combina por multitudes de causas, que, por lo demás, si para expresarme con menos palabras tomo prestado por un momento los términos de geometría, no ignoro sin embargo que la precisión geométrica no tiene cabida en las cantidades morales.

<sup>\*</sup> En la *Enciclopedia*, D'Alembert firma el artículo «Exponente», que define así: «El *exponente* de una razón (hay que entender la *geométrica*, porque en aritmética lo que podría denominarse con ese nombre adopta más particularmente el de diferencia): el *exponente*, pues, de una razón geométrica es el cociente de la división del consecuente por el antecedente. Así, en la razón de 2 a 8, el exponente es 8/2 = 4; en la de 8 a 2 el exponente es 2/8 = 1/4, etc. Es la igualdad de *exponentes* de dos razones lo que las hace iguales, y lo que establece entre ellas lo que se llama una *proporción*. Cada consecuente es entonces el producto de su antecedente por el exponente común».

<sup>\*</sup> En Le langage mathématique de J.-J. Rousseau (pág. 343), Françon explica «raison doublée»: «También es ésa una expresión matemática cuyo sentido se comprende mal hoy. Dadas dos relaciones iguales A/B y C/D, se llama "razón doblada" al producto de estas dos relaciones, una por la otra, o sea (A · B) (C · D). En el caso particular que nos ocupa, tenemos una 'proporción continua' que no ofrece más que los tres términos A, B y C. La "razón doblada" es por tanto la relación (A · B) (B · C). Al ser fijo y estar representado por la unidad uno de los extremos, C, de la proporción A/B = B/C, la "razón doblada" es igual a (A · B)/B = A. Cuando A varía, la relación A/B varía también, así como el término medio entre A y la unidad, es decir, B. Rousseau deduce de ello que "no hay una constitución de gobierno única y absoluta, sino que puede haber tantos gobiernos diferentes en naturaleza como Estados diferentes en extensión". Como además tenemos la relación A · C = B² y como C = 1, resulta que B =  $\sqrt{A}$ .»

El gobierno es en pequeño lo que el cuerpo político que lo engloba es en grande. Es una persona moral dotada de ciertas facultades, activa como el soberano, pasiva como el Estado, y que se puede descomponer en otras relaciones semejantes, de donde nace, por consiguiente, una nueva proporción, otra más aún en ésta, según el orden de los tribunales, hasta que se llega a un término medio indivisible, es decir, a un solo jefe o magistrado supremo que se puede representar, en medio de esta progresión, como la unidad entre la serie de las fracciones y la de los números.

Sin enredarnos en esta multiplicación de términos, contentémonos con considerar el gobierno como un nuevo cuerpo en el Estado, distinto del pueblo y del soberano, e intermediario entre uno y otro.

Entre estos dos cuerpos hay la siguiente diferencia esencial: que el Estado existe por sí mismo, y que el gobierno no existe más que por el soberano. Así, la voluntad dominante del Príncipe no es, o no debe ser, más que la voluntad general o la ley, su fuerza no es más que la fuerza pública concentrada en él, y tan pronto como quiere sacar de sí mismo algún acto absoluto e independiente, la trabazón de todo comienza a relajarse. Si finalmente ocurriera que el Príncipe tiene una voluntad particular más activa que la del soberano, y que para obedecer a esta voluntad particular usa de la fuerza pública que está en sus manos, de suerte que hay por así decir dos soberanos, uno de derecho y otro de hecho, al instante la unión social se desvanecería, y el cuerpo político quedaría disuelto.

Sin embargo, para que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real que lo distinga del cuerpo del Estado, para que todos sus miembros puedan actuar de concierto y responder al fin para el que está instituido, hace falta un yo particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación. Esta existencia particular supone asambleas, consejos, poder

de deliberar, de resolver, derechos, títulos, privilegios que pertenecen al Príncipe exclusivamente y que hacen la condición del magistrado más honorable en la proporción en que es más penosa. Las dificultades están en la manera de ordenar en el todo este todo subalterno, de suerte que no altere en nada la constitución general al afirmar la suya, que distinga siempre su fuerza particular destinada a su propia conservación de la fuerza pública destinada a la conservación del Estado, y que, en una palabra, esté siempre dispuesto a sacrificar el gobierno al pueblo, y no el pueblo al gobierno.

Además, aunque el cuerpo artificial del gobierno sea obra de otro cuerpo artificial, y aunque no tenga en cierto modo más que una vida prestada y subordinada, esto no impide que pueda actuar con más o menos vigor y celeridad, gozar, por así decir, de una salud más o menos robusta. Por último, sin alejarse directamente del objetivo de su institución, puede apartarse más o menos, según la forma en que esté constituido.

De todas estas diferencias es de donde nacen las diversas relaciones que el gobierno debe tener en el cuerpo del Estado, según las relaciones accidentales y particulares por las que ese mismo Estado es modificado. Porque a menudo el mejor gobierno en sí mismo llegará a ser el más vicioso si sus relaciones no se alteran según los defectos del cuerpo político a que pertenece.

# Capítulo II. Del principio que constituye las diversas formas de gobierno

Para exponer la causa general de estas diferencias, hay que distinguir aquí el príncipe del gobierno, como he distinguido antes el Estado del soberano.

El cuerpo de magistrados puede estar compuesto por un número mayor o menor de miembros. Hemos dicho que la relación del soberano con los súbditos era tanto mayor cuanto más numeroso era el pueblo, y por una analogía evidente podemos decir otro tanto del gobierno respecto a los magistrados.

Ahora bien, la fuerza total del gobierno, por ser la del Estado, no varía en absoluto: de donde se sigue que cuanto más usa de esta fuerza sobre sus propios miembros, menos le queda para actuar sobre todo el pueblo.

Por tanto, cuanto más numerosos sean los magistrados más débil es el gobierno. Como esta máxima es fundamental, apliquémonos a esclarecerla mejor.

Podemos distinguir en la persona del magistrado tres voluntades esencialmente diferentes. En primer lugar, la voluntad propia del individuo, que no tiende más que a su ventaja particular; en segundo lugar, la voluntad común de los magistrados, que se refiere únicamente a la ventaja del príncipe, y que se puede denominar voluntad de cuerpo, la cual es general en relación al gobierno y particular en relación al Estado, del que el gobierno forma parte; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general tanto en relación al Estado considerado como el todo cuanto en relación al gobierno considerado como parte del todo.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno, muy subordinada, y, por consiguiente, la voluntad general o soberana siempre dominante y regla única de todas las demás.

Por el contrario, según el orden natural, estas diferentes voluntades se vuelven más activas a medida que se concentran. Así, la voluntad general es siempre la más débil, la voluntad de cuerpo ocupa el segundo rango, y la voluntad particular el primero de todos: de suerte que en el gobierno cada miembro es en primer lugar él mismo, y luego magistrado, y luego ciudadano. Gradación directamente opuesta a la que el orden social exige.

Una vez sentado esto, que todo el gobierno esté entre las manos de un solo hombre: ya tenemos a la voluntad particular y a la voluntad de cuerpo perfectamente reunidas, y por consiguiente se halla en el más alto grado de intensidad que puede tener. Ahora bien, como el uso de la fuerza depende del grado de la voluntad, y como la fuerza absoluta del gobierno no varía, se deduce que el más activo de los gobiernos es el de uno solo.

Unamos por el contrario el gobierno a la autoridad legislativa; hagamos el príncipe del soberano, y de todos los ciudadanos otros tantos magistrados: entonces la voluntad de cuerpo, confundida con la voluntad general, no tendrá más actividad que ella, y dejará a la voluntad particular en toda su fuerza. Así, el gobierno, siempre con la misma fuerza absoluta, se hallará en su minimum de fuerza relativa o de actividad.

Estas relaciones son irrefutables, e incluso otras consideraciones sirven para confirmarlas. Se ve, por ejemplo, que cada magistrado es más activo en su cuerpo que cada ciudadano en el suyo, y que, por consiguiente, la voluntad particular tiene mucha más influencia en los actos del gobierno que en los del soberano; porque cada magistrado está casi siempre encargado de alguna función del gobierno, mientras que cada ciudadano considerado aparte no tiene ninguna función de la soberanía. Por otra parte, cuanto más se extiende el Estado, más aumenta su fuerza real, aunque ésta no aumente en razón de la extensión de aquél: pero, al seguir siendo el mismo el Estado, por más que los magistrados se multipliquen, no adquiere el gobierno una fuerza real mayor, porque esta fuerza es la del Estado, cuya medida es siempre igual. De este modo, la fuerza relativa o la actividad del gobierno disminuye sin que su fuerza absoluta o real pueda aumentar.

Es seguro también que el despacho de los asuntos se hace más lento a medida que se encargan más personas de ellos, que no por dar demasiado a la prudencia se da suficiente a la fortuna, que se deja escapar la ocasión y que, a fuerza de deliberar, se pierde con frecuencia el fruto de la deliberación.

Acabo de probar que el gobierno se relaja a medida que los magistrados se multiplican, y he probado antes que cuanto más numeroso es el pueblo más debe aumentar la fuerza represiva. De donde se sigue que la relación de los magistrados con el gobierno debe ser inversa de la relación de los súbditos con el soberano: es decir, que cuanto más se agranda el Estado, más debe reducirse el gobierno: de tal forma que el número de jefes disminuya en razón del aumento de la población.

Por lo demás, no hablo aquí sino de la fuerza relativa del gobierno, no de su rectitud. Porque al contrario, cuanto más numerosa es la magistratura, más se acerca la voluntad de cuerpo a la voluntad general; mientras que bajo un magistrado único esa misma voluntad de cuerpo no es, como ya he dicho, más que una voluntad particular. De este modo se pierde por un lado lo que se puede ganar por otro, y el arte del legislador es saber fijar el punto en que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en proporción recíproca, se combinan en la relación más ventajosa para el Estado.

## Capítulo III. División de los gobiernos

En el capítulo anterior se ha visto por qué se distinguen las diversas especies o formas de gobiernos, por el número de miembros que los componen; queda por ver en éste cómo se realiza esta división.

El soberano puede, en primer lugar, delegar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del pueblo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de democracia.

O bien puede encerrar el gobierno entre las manos de un pequeño número, de suerte que haya más ciudadanos simples que magistrados, y esta forma lleva el nombre de aristocracia.

Finalmente, puede concentrar todo el gobierno en manos de un solo magistrado, del que todos los demás reciben su poder. Esta tercera forma es la más común, y se llama monarquía o gobierno real.

Debe observarse que todas estas formas o al menos las dos primeras son susceptibles de más o de menos, y hasta tienen una latitud bastante mayor; porque la democracia puede abarcar a todo el pueblo o limitarse hasta la mitad. A su vez la aristocracia puede limitarse de la mitad del pueblo hasta el número más pequeño indeterminadamente. La realeza misma es susceptible de alguna partición. Esparta tuvo constantemente dos reyes para su constitución, y en el Imperio Romano se vieron hasta ocho emperadores a la vez, sin que pudiera decirse que el imperio estaba dividido. Así, hay un punto en el que cada forma de gobierno se confunde con la siguiente y se ve que bajo tres únicas denominaciones el gobierno es realmente susceptible de tantas formas diversas como ciudadanos tiene el Estado.

Hay más: pudiendo en ciertos aspectos subdividirse ese mismo gobierno en otras partes, una administrada de un modo y otra de otro, puede resultar de estas tres formas combinadas una multitud de formas mixtas, cada una de las cuales puede multiplicarse por todas las formas simples.

En todo tiempo se ha discutido mucho sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos, y la peor en otros.

Si en los diferentes Estados el número de los magistrados supremos debe estar en razón inversa al de los ciudadanos, se deduce que, en general, el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños, el aristocrático a los medianos, y la monarquía a los grandes. Esta regla se saca directamente del principio; pero ¿cómo contar la multitud de circunstancias que pueden dar lugar a excepciones?

# Capítulo IV. De la democracia\*

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada. Parece por tanto que no podría haber mejor constitución que aquella en que el poder ejecutivo está unido al legislativo. Pero es esto mismo lo que hace insuficiente a ese gobierno en ciertos aspectos, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son, y porque no siendo el príncipe y el soberano más que la misma persona, no forman, por así decir, más que un gobierno sin gobierno.

No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo desvíe su atención de las miras generales para volverla a los objetos particulares\*\*. Nada hay más peligroso que la influencia de los intereses particulares en los asuntos públicos, y el abuso de las leyes por el gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, secuela infalible de las miras particulares. Al hallarse entonces alterado el Estado en su sustancia, toda reforma se vuelve imposible. Un pueblo que no abusara jamás del gobierno, tampoco abusa-

ría de su independencia; un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado.

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de la administración.

En efecto, creo poder sentar en principio que cuando las funciones del gobierno se reparten entre varios tribunales, los menos numerosos adquieren tarde o temprano la mayor autoridad; aunque no fuera más que a causa de la facilidad de despachar los asuntos, que los lleva a ello de modo natural.

Además, ¿cuántas cosas difíciles de reunir no supone tal gobierno? En primer lugar, un Estado muy pequeño en que el pueblo sea fácil de congregar y en el que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a todos los demás; en segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que evite la multitud de asuntos y las discusiones espinosas; luego, mucha igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y en la autoridad; finalmente poco o nada de lujo, porque o el lujo es efecto de las riquezas, o las hace necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre; al uno por posesión y al otro por ambición; vende la patria a la molicie, a la vanidad; priva al Estado de todos sus ciudadanos para hacerlos esclavos unos de otros, y todos de la opinión.

He aquí por qué un autor célebre\* ha dado la virtud por principio a la República; porque todas estas condiciones no podrían subsistir sin la virtud; pero por culpa de no haber hecho las necesarias distinciones, ese gran genio ha careci-

<sup>\*</sup> Vaughan, en una edición clásica del Contrato, advierte que el sentido que Rousseau da aquí a la palabra democracia es inusitado en la época moderna, pero familiar para los antiguos, añadiendo que la democracia moderna cuadraba mejor con la definición que hace de la aristocracia «acoplada con la soberanía del pueblo». Sugiere Vaughan que fue para conciliarse el gobierno de Ginebra por lo que Rousseau adoptó esta terminología, aduciendo que en la Lettre a D'Alembert había designado a este último gobierno con el nombre de democracia.

<sup>\*\*</sup> Las dos primeras ediciones dicen «volverlos», errata corregida por todos los editores modernos del Contrato.

<sup>\*</sup> Montesquieu, en El espíritu de las leyes, III, cap. III.

do con frecuencia de exactitud, a veces de claridad, y no ha visto que, siendo la autoridad soberana por doquiera la misma, el mismo principio debe darse en todo Estado bien constituido, más o menos, desde luego, según la forma del gobierno.

Añadamos que no hay gobierno tan sometido a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular, porque no hay ninguno que tienda tan fuerte y tan continuamente a cambiar de forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en la suya. En esa constitución sobre todo es en la que el ciudadano debe armarse de fuerza y de constancia, y decir cada día de su vida en el fondo de su corazón lo que decía un virtuoso palatino <sup>17</sup> en la Dieta de Polonia: Malo periculosam libertatem quam quietum servitium\*.

Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.

## Capítulo V. De la aristocracia

Tenemos aquí dos personas morales muy distintas, a saber, el gobierno y el soberano; y, por consiguiente, dos voluntades generales, una por relación a todos los ciudadanos, otra sólo por relación a los miembros de la administración. Así, aunque el gobierno pueda regular su política interior como le plazca, no puede jamás hablar al pueblo más que en nombre del soberano, es decir, en nombre del pueblo mismo; cosa que no hay que olvidar nunca.

Las primeras sociedades se gobernaron aristocráticamente. Los jefes de las familias deliberaban entre sí los asuntos públicos; los jóvenes cedían sin esfuerzo a la autoridad de la experiencia. De ahí los nombres de prestes, de ancianos, de senado, de gerontes\*. Los salvajes de la América septentrional se gobiernan aún en nuestros días así, y están muy bien gobernados.

Pero a medida que la desigualdad de institución se impuso sobre la desigualdad natural, la riqueza o el poder 18 fueron preferidos a la edad, y la aristocracia se hizo electiva. Finalmente el poder, transmitido con los bienes del padre a los hijos, dando lugar a las familias patricias, hizo el gobierno hereditario, y se vieron senadores de veinte años.

Hay, por tanto, tres clases de aristocracia: natural, electiva, hereditaria. La primera no conviene más que a pueblos sencillos; la tercera es el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor: es la aristocracia propiamente dicha.

Además de la ventaja de la distinción de los dos poderes, tiene la de la elección de sus miembros; pues en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados, pero éste los limita a un pequeño número, y no se convierten en ello sino por elección 19, medio por el cual la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estima pública, son otras tantas nuevas garantías de que uno será sabiamente gobernado.

<sup>\* «</sup>Prefiero una libertad peligrosa que un sosiego servil.» Al parecer, según Vaughan, la frase hay que atribuirla no al padre, sino al abuelo del rey Estanislao.

<sup>\*</sup> Con prestes traduzco el francés prêtres, usualmente traducido por sacerdotes. La etimología del castellano preste es precisamente el antiguo francés prestre, del que ha derivado la voz francesa actual; y aunque así se denomine a los sacerdotes, Rousseau emplea aquí esta voz no por su carácter religioso, sino por sus connotaciones etimológicas: preste procede del latín eclesiástico presbyter, derivado a su vez del griego eclesiástico npeoflútepos, comparativo de mpéoflus, anciano; así, en el Nuevo Testamento npeoflutépiov significa consejo de ancianos. Traducido por sacerdotes, la versión atribuye a estos miembros religiosos, sólo por serlo, esa autoridad de la experiencia que Rousseau adjudica exclusivamente a los «mayores», a los ancianos, falseando a todas luces tanto la letra como el espíritu de Rousseau. Sólo queda añadir que en igual sentido escribe ancianos, senado (de senatus, consejo de ancianos), y gerontes (de la raíz griega yepow, yépovtos, anciano).

Además, las asambleas se hacen con más comodidad, los asuntos se discuten mejor, se despachan con más orden y diligencia, el crédito del Estado se halla mejor sostenido en el extranjero por venerables senadores que por una multitud desconocida o despreciada.

En una palabra, es el orden mejor y más natural que los más sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán en provecho de ella y no para el suyo particular; no hay que multiplicar vanamente las competencias, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer aún mejor. Pero hay que advertir que el interés de cuerpo comienza aquí a dirigir menos la fuerza pública por la regla de la voluntad general, y que otra tendencia inevitable quita a las leyes una parte de su poder ejecutivo.

Respecto a las conveniencias particulares, no es menester ni un Estado tan pequeño ni un pueblo tan sencillo y tan recto que la ejecución de las leyes se siga inmediatamente de la voluntad pública, como en una buena democracia. No es menester tampoco una nación tan grande que los jefes dispersos para gobernarla puedan romper y rasgar como soberanos cada uno en su departamento, y empezar por hacerse independientes para terminar finalmente como dueños.

Pero si la aristocracia exige algunas virtudes menos que el gobierno popular, exige también otras que le son propias, como la moderación en los ricos y el contento en los pobres\*; porque parece que una igualdad rigurosa estaría en ella fuera de lugar; ni siquiera fue observada en Esparta.

Por lo demás, si esta forma implica cierta desigualdad de fortuna, es porque, en general, la administración de los asuntos públicos se confía a quienes mejor pueden entregarle todo su tiempo, y no, como pretende Aristóteles\*, porque se prefiera siempre a los ricos. Importa mucho, por el contrario, que una elección opuesta enseñe a veces al pueblo que hay en el mérito de los hombres razones de preferencia más importantes que la riqueza.

# Capítulo VI. De la monarquía

Hasta aquí hemos considerado al príncipe como una persona moral y colectiva, unida por la fuerza de las leyes, y depositaria en el Estado del poder ejecutivo. Ahora tenemos que considerar este poder reunido en las manos de una persona natural, de un hombre real, el único que tiene derecho a disponer de él según las leyes. Es lo que se llama un monarca, o un rey.

Totalmente al contrario de las demás administraciones, en las que un ser colectivo representa a un individuo, en ésta un individuo representa a un ser colectivo\*\*; de suerte que la unidad moral que constituye el príncipe es, al mismo tiempo, una unidad física en la que todas las facultades que

<sup>\*</sup> En el libro II, cap. XI, Rousseau presentaba estas virtudes como propias de cualquier Estado bien constituido, no como exclusivas de la aristocracia.

<sup>\*</sup> Según Aristóteles (Política, III, cap. VII), el gobierno actúa en interés de los ricos no en la aristocracia, sino en la oligarquía. Por lo demás, el griego coincide con Rousseau en señalar como la πόλιs mejor gobernada aquella en que la clase media es la más numerosa.

<sup>\*\*\*</sup> Derathé hace la siguiente observación a esta frase: «...me parece muy difícil de comprender si se quiere conservar para el verbo "representar" el mismo sentido en las dos proposiciones. Indudablemente se comprende que el monarca, que es un hombre o una persona natural, represente el gobierno, que es un cuerpo colectivo o una persona moral. Pero no se comprende cómo en las demás administraciones, es decir, en la aristocracia y la democracia, "un ser colectivo representa a un individuo", porque el gobierno no es por naturaleza un individuo, sino un "cuerpo"...» Y otro erudito, G. Beaulavon, propone en su edición del Contrato social la siguiente lectura interpretativa: «en la aristocracia, por ejemplo, el cuerpo de los magistrados, ser colectivo, se comporta como un individuo».

la ley reúne con tanto esfuerzo en la otra, se hallan reunidas naturalmente.

Así, la voluntad del pueblo y la voluntad del príncipe, y la fuerza pública del Estado y la fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo marcha hacia el mismo objetivo, y no hay movimientos opuestos que se destruyan entre sí, y no se puede imaginar ninguna clase de constitución en la que un esfuerzo menor produzca una acción más considerable. Arquímedes sentado tranquilamente en la orilla y poniendo a flote sin esfuerzo un gran bajel representa para mí a un monarca hábil gobernando desde su gabinete sus vastos Estados, y haciendo mover todo mientras él parece inmóvil.

Pero si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco hay otro en el que la voluntad particular tenga mayor imperio y domine más fácilmente a las demás; todo marcha al mismo fin, cierto; pero este fin no es el de la felicidad pública, y la fuerza misma de la administración se vuelve sin cesar en perjuicio del Estado.

Los reyes quieren ser absolutos, y desde lejos se les grita que el mejor medio de serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy hermosa, e incluso muy verdadera en ciertos aspectos. Por desgracia, se burlarán de ella siempre en las cortes. El poder que viene del amor de los pueblos es sin duda el más grande; pero es precario y condicional; jamás se contentarán con él los príncipes. Los mejores reyes quieren poder ser malvados si les place, sin dejar de ser los amos: por mucho que un sermoneador político les diga que por ser la fuerza del pueblo la suya, su mayor interés está en que el pueblo sea floreciente, populoso, temible, ellos saben muy bien que eso no es cierto. Su interés personal es, en primer lugar, que el pueblo sea débil, miserable, y que jamás pueda resistírsele. Confieso que, suponiendo a los súbditos siempre perfectamente sumisos, el interés del príncipe sería

entonces que el pueblo fuera poderoso, a fin de que, siendo ese poder el suyo, le hiciera temible a sus vecinos; pero como ese interés no es más que secundario y subordinado, y como las dos suposiciones son incompatibles, es natural que los príncipes den siempre preferencia a la máxima que les es más inmediatamente útil. Esto es lo que Samuel les pintaba con vehemencia a los hebreos\*, es lo que Maquiavelo ha hecho ver con evidencia. Fingiendo dar lecciones a los reyes, las da, y grandes, a los pueblos. El Príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos\*\*.

En las relaciones generales hemos encontrado que la monarquía no conviene más que a los grandes Estados, y lo encontramos también al examinarla en sí misma. Cuanto más numerosa es la administración pública, más disminuye y se acerca a la igualdad la relación del príncipe con los súbditos,

<sup>\*</sup> Primer libro de Samuel, cap. VIII; al describir a los hebreos los derechos del primer rey, Saúl, consagrado por el último juez, el propio Samuel. El fragmento siguiente podía haberlo leído Rousseau en De cive, de Hobbes (cap. XI, § 6): «El poder real es descrito por Dios mismo más particularmente hablando por boca de Samuel, su profeta: "Éste será el derecho del monarca a reinar sobre vosotros; tomará vuestros hijos y los empleará en su carroza y en sus caballos para que corran delante de su carroza. Los nombrará para sí jefes de mil y de cincuenta soldados utilizándolos también para labrar sus labrantíos, segar sus mieses y fabricar sus armas de guerra y el atalaje de sus carros guerreros. Y tomará vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas..., etc." [Primer libro de Samuel, traducción de José María Bover y Francisco Cantera Burgos, Madrid, 1961, pág. 305.]

<sup>\*\*</sup> En la edición de 1782, se añade la nota siguiente: «Maquiavelo era un hombre honesto y un buen ciudadano; pero, vinculado a la casa de Médicis, estaba obligado a disimular su amor por la libertad en medio de la opresión de su patria. La elección sola de su execrable Héroe manifiesta de sobra su intención secreta, y la oposición de las máximas de su libro El Príncipe a las de sus Discursos sobre Tito Livio y de su Historia de Florencia demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales o corrompidos. La corte de Roma prohibió severamente su libro; bien lo creo: a ella es a la que pinta con más claridad.»

de suerte que esta relación es uno o la igualdad misma en la democracia. Esta misma relación aumenta a medida que el gobierno se reduce, y llega a su *maximum* cuando el gobierno está en manos de uno solo. Entonces se encuentra una distancia demasiado grande entre el príncipe y el pueblo, y el Estado carece de conexión. Para formarla se precisan entonces órdenes intermediarios: son menester príncipes, grandes, la nobleza, para llenarlos. Ahora bien, nada de todo esto conviene a un Estado pequeño, al que arruinan todas estas gradaciones.

Pero si es difícil que un gran Estado esté bien gobernado, mucho más difícil lo es que esté bien gobernado por un solo hombre, y todos saben lo que ocurre cuando el rey se busca sustitutos.

Un defecto esencial e inevitable, que pondrá siempre al gobierno monárquico por debajo del republicano, es que en éste la voz pública casi nunca eleva a los primeros puestos sino a hombres esclarecidos y capaces, que los cumplen con honor: mientras que los que llegan a ellos en las monarquías no son, la mayoría de las veces, más que pequeños enredadores, pequeños bribones, pequeños intrigantes, a quienes sus pequeños talentos, que en la corte hacen conseguir los grandes puestos, no sirven más que para mostrar al público su inepcia tan pronto como han llegado a ellos. El pueblo se equivoca mucho menos en esta elección que el príncipe, y un hombre de verdadero mérito es casi tan raro en el ministerio como un tonto a la cabeza de un gobierno republicano. Por eso, cuando por algún feliz azar uno de esos hombres nacidos para gobernar toma el timón de los asuntos en una monarquía casi hundida por ese hatajo de lindos regidores, uno queda totalmente sorprendido por los recursos que encuentra, y esto hace época en un país\*.

Para que un estado monárquico pudiera ser bien gobernado, sería preciso que su grandeza o su extensión fuera proporcionada a las facultades de quien gobierna. Es más fácil conquistar que regir. Con una palanca suficiente se puede conmover el mundo con un dedo, pero para sostenerlo es menester los hombros de Hércules. A poco que un Estado sea grande, el príncipe es casi siempre demasiado pequeño. Cuando por el contrario ocurre que el Estado es demasiado pequeño para su jefe, cosa que es muy rara, está también mal gobernado, porque el jefe, siguiendo siempre la grandeza de sus miras, olvida los intereses de los pueblos y no los hace menos desgraciados por el abuso de sus talentos que tiene en exceso como un jefe limitado por el defecto de los que le faltan. Sería menester, por así decir, que un reino se extendiera o se redujera en cada reinado conforme al alcance del príncipe; mientras que, por tener los talentos de un Senado medidas más fijas, el Estado puede tener límites constantes y la administración no ir peor.

El inconveniente más sensible del gobierno de uno solo es la falta de esa sucesión continua que forma en los otros dos una conexión ininterrumpida. Muerto un rey, se necesita otro; las elecciones dejan intervalos peligrosos, son tormentosas, y a menos que los ciudadanos sean de un desinterés y de una integridad que este gobierno pocas veces entraña, la

Rousseau lo dice: «No dudaba siquiera de que M. de Choiseul, bien dispuesto en mi favor y sensible al elogio que mi estima por él me había hecho escribir en esa obra, me apoyaría en esta ocasión frente a la malevolencia de Mme. de Pompadour» (Las confesiones, pág. 766). Pero Choiseul no vio o no quiso ver el elogio de Rousseau, que se quejará en una carta a M. de Saint-Germain (26 de febrero de 1770): «... hice de él alabanzas que merecia demasiado poco para tomarlas al pie de la letra: se creyó insultado. De ahí su odio y todas mis desgracias... Si el señor de Choiseul hubiera empleado en gobernar bien el Estado la mitad del tiempo, de los talentos, del dinero y de las preocupaciones que ha puesto en satisfacer su odio, habría sido uno de los mayores ministros que hubiera tenido Francia».

<sup>\*</sup> Este párrafo fue añadido por Rousseau a última hora con la esperanza de que el ministro Choiseul le agradeciera el elogio y facilitara así la entrada del *Contrato social* en territorio francés; en las *Confesiones*,

intriga y la corrupción se mezclan a ellas. Es difícil que aquel a quien se ha vendido el Estado no lo venda a su vez, y que no se resarza con los débiles del dinero que los poderosos le han arrebatado. Tarde o temprano, todo se vuelve venal bajo una administración semejante, y la paz que se goza entonces bajo los reyes es peor que el desorden de los interregnos.

¿Qué se ha hecho para prevenir estos males? Se han hecho coronas hereditarias en ciertas familias, y se ha establecido un orden de sucesión que previene toda disputa a la muerte de los reyes: es decir que, sustituyendo el inconveniente de las regencias por el de las elecciones, se ha preferido una tranquilidad aparente a una administración sabia, y se ha preferido correr el riesgo de tener por jefes a niños, a monstruos, a imbéciles, que tener que disputar por la elección de buenos reyes; no se ha considerado que, exponiéndose de este modo a los riesgos de la alternativa, se ponen casi todas las posibilidades en contra de uno mismo. Fue muy sensata la frase del joven Dionisio, a quien su padre, reprochándole una acción vergonzosa, decía: «¿Te he dado yo ese ejemplo? ¡Ay!, respondió el hijo, ¡vuestro padre no era rey!»

Todo coadyuva a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás. Según dicen, se toman muchos esfuerzos para enseñar a los jóvenes príncipes el arte de reinar; no parece que esta educación les aproveche. Mejor harían comenzando por enseñarles el arte de obedecer. Los mayores reyes que ha celebrado la historia no han sido educados para reinar; es una ciencia que jamás se posee menos que cuando se ha aprendido demasiado, y que se adquiere mejor obedeciendo que mandando. Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe aut volueris<sup>20</sup>.

Una secuela de esta falta de coherencia es la inconstancia del gobierno real que, regulándose tan pronto sobre un plan como sobre otro, según el carácter del príncipe que reina o de las personas que reinan por él, no puede tener por mucho tiempo un objetivo fijo ni una conducta consecuente: variación que hace fluctuar constantemente al Estado de máxima
a máxima, de proyecto a proyecto, y que no ocurre en los demás gobiernos en que el príncipe es siempre el mismo. Por
eso se ve que, en general, si hay más intriga en una corte, hay
más sabiduría en un Senado, y que las repúblicas van a sus fines mediante miras más constantes y mejor seguidas, mientras que cada revolución en el ministerio produce una en el
Estado; la máxima común a todos los ministros, y a casi todos los reyes, es hacer cualquier cosa a la inversa de su predecesor.

De esta misma incoherencia se saca también la solución de un sofisma muy familiar a los políticos reales; es no sólo comparar el gobierno civil con el gobierno doméstico y al príncipe con el padre de familia, error ya refutado, sino dar incluso liberalmente a este magistrado todas las virtudes que habría menester, y suponer siempre que el príncipe es lo que debe ser: suposición con ayuda de la cual el gobierno real es evidentemente preferible a cualquier otro, porque es, de modo irrefutable, el más fuerte, y porque, para ser también el mejor, no le falta más que una voluntad de cuerpo más conforme con la voluntad general.

Pero si, según Platón<sup>21</sup>, el rey es por naturaleza un personaje tan raro, ¿cuántas veces la naturaleza y la fortuna concurrirán a coronarlo? Y si la educación real corrompe necesariamente a quienes la reciben, ¿qué debe esperarse de una sucesión de hombres educados para reinar? Son, pues, ganas de engañarse confundir el gobierno monárquico con el de un buen rey. Para ver lo que es ese gobierno en sí mismo, es preciso considerarlo bajo príncipes limitados o malvados; porque o llegarán así al trono, o el trono los volverá así.

Estas dificultades no han escapado a nuestros autores, pero no se han apurado mucho por ellas. El remedio, dicen, es obedecer sin murmurar. Dios da malos reyes en su cólera, y hay que soportarlos como castigos del cielo. Este discurso es sin duda edificante; pero no sé si convendría mejor en un púlpito que en un libro de política. ¿Qué decir de un médico que promete milagros y cuyo arte todo consiste en exhortar a su enfermo a la paciencia? Demasiado sabemos que hay que sufrir un mal gobierno cuando se tiene; la cuestión sería encontrar uno bueno.

# Capítulo VII. De los gobiernos mixtos

Propiamente hablando no hay gobierno simple. Es preciso que un jefe único tenga magistrados subalternos; es preciso que un gobierno popular tenga un jefe. De este modo en el reparto del poder ejecutivo hay siempre gradación del mayor número al menor, con la diferencia de que el mayor número depende tan pronto del pequeño como el pequeño del grande.

Algunas veces hay reparto igual; bien cuando las partes constitutivas están en dependencia mutua, como en el gobierno de Inglaterra; bien cuando la autoridad de cada parte es independiente pero imperfecta, como en Polonia. Esta última parte es mala, porque no hay unidad en el gobierno, y porque el Estado carece de trabazón.

De un gobierno simple o de un gobierno mixto, ¿cuál es mejor? Cuestión muy debatida entre los políticos, y a la que hay que dar la misma respuesta que he dado antes sobre cualquier forma de gobierno.

El gobierno simple es el mejor en sí, por el solo hecho de ser simple. Pero cuando el poder ejecutivo no depende suficientemente del legislativo, es decir, cuando hay más relación del príncipe al soberano que del pueblo al príncipe, hay que remediar esta falta de proporción dividiendo el gobierno; porque entonces todas sus partes no tienen menos autoridad sobre los súbditos, y su división las hace, todas juntas, menos fuertes contra el soberano.

Se previene también el mismo inconveniente estableciendo magistrados intermediarios que, dejando al gobierno en su integridad, sirven sólo para equilibrar los dos poderes y para mantener sus derechos respectivos. Entonces el gobierno no es mixto, es moderado.

El inconveniente opuesto puede remediarse por medios semejantes, y, cuando el gobierno es demasiado laxo, erigir tribunales para concentrarlo. Esto se practica en todas las democracias. En el primer caso se divide el gobierno para debilitarlo, y en el segundo para reforzarlo; porque los maximum de fuerza y de debilidad se encuentran asimismo en los gobiernos simples, mientras que las fuerzas mixtas dan una fuerza media.

# Capítulo VIII. Que cualquier forma de gobierno no es idónea para cualquier país

La libertad, por no ser un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita este principio establecido por Montesquieu\*, más se siente su verdad. Cuanto más se debate, más ocasión se da para afirmarlo mediante nuevas pruebas.

En todos los gobiernos del mundo la persona pública consume y no produce nada. ¿De dónde le viene entonces la sustancia consumida? Del trabajo de sus miembros. Es lo superfluo de los particulares lo que produce lo necesario de lo público. De donde se sigue que el estado civil sólo puede subsistir cuando el trabajo de los hombres rinde por encima de sus necesidades.

Ahora bien, este excedente no es el mismo en todos los países del mundo. En algunos es considerable, en otros mediocre, en otros nulo, en otros negativo. Esta relación de-

<sup>\*</sup> Alude en concreto Rousseau al libro XVII del Espíritu de las leyes.

pende de la fertilidad del clima, de la clase de trabajo que la tierra exige, de la naturaleza de sus producciones, de la fuerza de sus habitantes, del consumo mayor o menor que necesitan, y de muchas otras relaciones semejantes de las que está compuesto. Por otra parte, no todos los gobiernos son de la misma naturaleza; los hay más o menos voraces, y las diferencias están basadas en este otro principio, que cuanto más se alejan las contribuciones públicas de su fuente, más onerosas son. No es por la cantidad de impuestos por lo que hay que medir esta carga, sino por el camino que tienen que hacer para volver a las manos de que han salido; cuando esta circulación es rápida y se halla bien establecida, se pague poco o mucho no importa; el pueblo es siempre rico y las finanzas van siempre bien. Por el contrario, por poco que el pueblo dé, cuando ese poco no vuelve a él, como da constantemente, pronto se agota; el Estado no es nunca rico y el pueblo es siempre indigente.

De ahí se sigue que cuanto más aumenta la distancia del pueblo al gobierno, más onerosos se vuelven los tributos: así en la democracia el pueblo está menos cargado, en la aristocracia lo está más, en la monarquía soporta el mayor peso. La monarquía no conviene, por tanto, más que a las naciones opulentas, la aristocracia a los Estados medianos tanto en riqueza como en magnitud, la democracia a los Estados pequeños y pobres.

En efecto, cuanto más se reflexiona sobre ello, más diferencia se encuentra en este punto entre los Estados libres y los monárquicos; en los primeros se emplea todo para la utilidad común; en los otros, las fuerzas públicas y particulares son recíprocas, y una aumenta por el debilitamiento de la otra. Finalmente, en vez de gobernar a los súbditos para hacerlos felices, el despotismo los vuelve miserables para gobernarlos.

He aquí, pues, en cada clima causas naturales por las que puede asignarse la forma de gobierno a que la fuerza del clima lo impulsa, y decir incluso qué especies de habitantes debe tener. Los lugares ingratos y estériles en que el producto no vale el trabajo deben seguir incultos y desiertos, o poblados solamente por salvajes; los lugares en que el trabajo de los hombres no rinde exactamente más que lo necesario deben estar habitados por pueblos bárbaros, y toda vida civil sería allí imposible; los lugares en que el exceso del producto sobre el trabajo es mediano convienen a los pueblos libres; aquellos en que el terreno abundante y fértil da mucho producto por poco trabajo requieren ser gobernados monárquicamente para consumir con el lujo del príncipe el exceso de lo superfluo de los súbditos; porque más vale que este exceso sea absorbido por el gobierno que disipado por los particulares. Hay excepciones, lo sé: pero estas excepciones mismas confirman la regla, pues tarde o temprano producen revoluciones que devuelven las cosas al orden natural.

Distingamos siempre las leyes generales de las causas particulares que pueden modificar el efecto. Aunque todo el Mediodía estuviera cubierto de Repúblicas y todo el Norte de Estados despóticos no sería menos cierto por ello que, debido al clima, el despotismo conviene a los países cálidos, la barbarie a los países fríos y la buena administración a las regiones intermedias. También veo que, admitiendo el principio, podrá discutirse sobre la aplicación: podrá decirse que hay países fríos muy fértiles, y meridionales muy ingratos. Pero esta dificultad no lo es más que para quienes no examinan la cosa en todas sus relaciones. Como ya he dicho, es menester contar las de los trabajos, de las fuerzas, del consumo, etcétera.

Supongamos que de dos terrenos iguales, el uno produce cinco y el otro diez. Si los habitantes del primero consumen cuatro y los del último nueve, el excedente del primer producto será 1/5 y el del segundo 1/10. Al ser, por tanto, la relación de estos dos excedentes inversa a la de los productos, el

terreno que sólo produzca cinco dará un sobrante doble que el terreno que produzca diez.

Pero no se trata de un producto doble, y no creo que nadie se atreva a equiparar, en líneas generales, la fertilidad de los países fríos con la de los países cálidos. Supongamos, no obstante, esta igualdad; dejemos, si se quiere, en equilibrio Inglaterra con Sicilia, y Polonia con Egipto. Más al mediodía tendremos África y las Indias; mas al norte no tendremos ya nada. Por esta igualdad de producto, ¡qué diferencia en el cultivo! En Sicilia no hay más que arañar la tierra; en Inglaterra, ¡cuánto esfuerzo para labrarla! Ahora bien, allí donde más brazos hacen falta para dar el mismo producto, el sobrante debe ser necesariamente menor.

Considerad, además de esto, que la misma cantidad de hombres consume mucho menos en los países cálidos. El clima exige en ellos ser sobrios para encontrarse bien: los europeos que quieren vivir ahí como en sus países perecen todos de disentería y de indigestiones. Somos, dice Chardin\*, bestias carniceras, lobos en comparación con los asiáticos. Algunos atribuyen la sobriedad de los persas a que su país está menos cultivado, yo creo, por el contrario, que su país abunda menos en géneros porque los habitantes los necesitan menos. Si su frugalidad, continúa, fuera un efecto de la escasez del país, sólo los pobres comerían poco, mientras que por regla general lo hace todo el mundo, y se comería más o menos en cada provincia según la fertilidad de la región, mientras que la sobriedad se encuentra por todo el reino. Se jactan mucho de su manera de vivir, diciendo que no hay más que mirar su tez para reconocer que es más excelente que la de los cristianos. En efecto, la tez de los persas es tersa; tienen la piel hermosa, fina y lisa mientras que la tez de los armenios, súbditos suyos que viven a la europea, es ruda, con barros, y sus cuerpos son gruesos y pesados.

Cuanto más se acercan al ecuador los pueblos viven con menos. No comen casi carne; el arroz, el maíz, el cuscús, el mijo, el cazabe son sus alimentos ordinarios. Hay en las Indias millones de habitantes cuya alimentación no cuesta un sueldo al día. En la misma Europa vemos diferencias sensibles en cuanto al apetito entre los pueblos del norte y los del mediodía. Un español vivirá ocho días con la comida de un alemán. En los países en que los hombres son más voraces, el lujo se vuelve también hacia las cosas de consumo. En Inglaterra se muestra en una mesa llena de viandas; en Italia os regalan dulces y flores.

El lujo de los vestidos ofrece también diferencias análogas. En los climas en que los cambios de las estaciones son súbitos y violentos tienen vestidos mejores y más simples; en aquellos en que sólo se viste por ornato se busca más la brillantez que la utilidad, los mismos vestidos son un lujo. En Nápoles veréis todos los días pasearse por el Posilipo a hombres con casaca dorada y sin medias. Lo mismo vale para los edificios: se dedica todo a la magnificencia cuando no se tiene nada que temer de las injurias de los aires. En París, en Londres quieren alojarse con calor y comodidad. En Madrid tienen salones soberbios, pero no ventanas que cierren bien, y se acuestan en nidos de ratas.

Los alimentos son mucho más sustanciosos y suculentos en los países cálidos; es ésta una tercera diferencia que no puede dejar de influir sobre la segunda. ¿Por qué se comen tantas legumbres en Italia? Porque allí son buenas, nutritivas, de gusto excelente. En Francia, donde se nutren sólo de agua, no alimentan, y apenas si se cuenta con ellas en las mesas. No por ello ocupan menos terreno ni cuesta por lo menos el mismo esfuerzo cultivarlas. Es un hecho comprobado que los trigos de Berbería, inferiores por lo demás a los de Francia, rinden mucho más en harina, y que los de Francia a su vez rinden más que los trigos del norte. De donde se puede inferir que una gradación semejante se observa por regla

<sup>\*</sup> Voyages en Perse, editado en Amsterdam, 1735, 4 vols. en cuarto.

general en la misma dirección del Ecuador al Polo. Ahora bien, ¿no es una desventaja visible tener en un producto igual una cantidad menor de alimento?

A todas estas diferentes consideraciones puedo añadir una que se desprende de ellas y las refuerza: es que los países cálidos tienen menos necesidad de habitantes que los países fríos, y podrían alimentar a más; lo cual produce un excedente doble en beneficio siempre del despotismo. Cuanta mayor superficie ocupe el mismo número de habitantes, más difíciles se vuelven las revueltas; porque no puede uno concentrarse ni con rapidez ni en secreto, y porque siempre le resulta fácil al gobierno descubrir los proyectos y cortar las comunicaciones; cuanto más se concentra un pueblo numeroso, menos puede el gobierno usurpar los derechos del soberano; los jefes deliberan con tanta seguridad en sus habitaciones como los príncipes en su consejo, y la multitud se reúne tan pronto en las plazas como las tropas en sus acuartelamientos. La ventaja de un gobierno tiránico consiste, pues, en este punto, en actuar a grandes distancias. Con la ayuda de los puntos de apovo que se busca, su fuerza aumenta en la distancia como la de las palancas<sup>22</sup>. La del pueblo, por el contrario, no actúa más que concentrada, se evapora y se pierde al extenderse, como el efecto de la pólvora esparcida en el suelo que sólo se enciende grano a grano. Los países menos poblados son, por eso, los más idóneos para la tiranía: las bestias feroces sólo reinan en los desiertos.

## Capítulo IX. De los signos de un buen gobierno

Por tanto, cuando en términos absolutos se pregunta cuál es el mejor gobierno, se plantea una cuestión insoluble por indeterminada; o si se quiere, tiene tantas soluciones buenas como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos.

Pero si se preguntara por qué signo puede conocerse que un pueblo está bien o mal gobernado, sería otra cosa, y la cuestión podría resolverse de hecho.

Sin embargo, no se resuelve, porque cada cual quiere resolverla a su manera. Los súbditos alaban la tranquilidad pública, los ciudadanos la libertad de los particulares; uno prefiere la seguridad de las posesiones, y otro la de las personas; uno quiere que el mejor gobierno sea el más severo, otro sostiene que es el más suave; aquél quiere que se castiguen los crímenes, éste que se prevengan; a uno le parece bien ser temido por los vecinos, el otro prefiere ser ignorado por ellos; uno se contenta cuando el dinero circula, el otro exige que el pueblo tenga pan. Aunque se llegara a un acuerdo en estos puntos y en otros semejantes, ¿habríamos avanzado más? Las cantidades morales carecen de medida precisa: aunque se estuviera de acuerdo en el signo, ¿cómo estarlo en la estimación?

Por mi parte, siempre me sorprende que se desconozca un signo tan simple, o que se tenga la mala fe de no reconocerlo. ¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es el signo más seguro de que se conservan y prosperan? Es su número y su población. No vayáis, pues, a buscar en otra parte ese signo tan disputado. En igualdad de todas las demás condiciones el gobierno bajo el cual, sin medios extranjeros, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más, es infaliblemente el mejor: aquél bajo el cual un pueblo disminuye y decae es el peor. Calculadores, ahora es asunto vuestro; contad, medid, comparad<sup>23</sup>.

## Capítulo X. Del abuso del gobierno y de su inclinación a degenerar

Así como la voluntad general actúa sin cesar contra la voluntad general, así el gobierno hace un continuo esfuerzo contra la soberanía. Cuanto más aumenta este esfuerzo, más se altera la constitución; y como aquí no hay otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe, la equilibre, tarde o temprano debe ocurrir que el príncipe oprima por fin al soberano y rompa el trato social. Éste es el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin tregua a destruirlo, de igual forma que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre.

Hay dos vías generales por las que un gobierno degenera; a saber, cuando se concentra, o cuando el Estado se disuelve.

El gobierno se concentra cuando pasa del gran número al pequeño, es decir, de la democracia a la aristocracia, y de la aristocracia a la realeza. Ésa es su inclinación natural<sup>24</sup>. Si retrocediera del pequeño número al grande, podría decirse que se relaja; pero este progreso inverso es imposible.

En efecto, jamás cambia el gobierno de forma sino cuando su resorte gastado lo deja demasiado débil para poder conservar la suya. Ahora bien, si se relajara aun extendiéndose, su fuerza resultaría completamente nula, y subsistiría todavía menos. Por tanto, hay que remontar y apretar el resorte a medida que cede; de otro modo el Estado al que sostiene caería en ruinas.

El caso de la disolución del Estado puede llegar de dos maneras.

En primer lugar, cuando el Príncipe no administra ya el Estado según las leyes y cuando usurpa el poder soberano. Entonces se opera un cambio notable; y es que, no ya el gobierno, sino el Estado, se concentra; quiero decir que el gran Estado se disuelve y se forma otro en éste, compuesto solamente por los miembros del gobierno, y que para el resto del pueblo no es ya más que su amo y su tirano. De suerte que en el instante en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social queda roto, y todos los simples ciudadanos, vueltos de derecho a su libertad natural, son forzados, pero no obligados, a obedecer.

El mismo caso ocurre cuando los miembros del gobierno usurpan por separado el poder que no deben ejercer más que como cuerpo; lo cual no es una infracción menor de las leyes, y produce un desorden mayor aún. Entonces hay, por así decir, tantos príncipes como magistrados, y el Estado, no menos dividido que el gobierno, perece o cambia de forma.

Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de anarquía. Distinguiendo, la democracia degenera en oclocracia, la aristocracia en oligarquía; yo añadiría que la realeza degenera en tiranía, pero esta última palabra es equívoca y requiere explicación.

En el sentido vulgar, un tirano es un rey que gobierna con violencia y sin miramientos para con la justicia y las leyes. En el sentido preciso, un tirano es un particular que se arroga la autoridad regia sin tener derecho a ello. Así es como los griegos entendían esa palabra de tirano; la daban indiferentemente a los príncipes buenos y a los malos cuya autoridad no era legítima <sup>25</sup>. Así, tirano y usurpador son dos palabras perfectamente sinónimas.

Para dar diferentes nombres a cosas diferentes, llamo tirano al usurpador de la autoridad real, y déspota al usurpador del poder soberano. El tirano es el que injiere contra las leyes para gobernar según las leyes; el déspota es aquel que se pone por encima de las leyes mismas. Así el tirano puede no ser déspota, pero el déspota es siempre tirano.

# Capítulo XI. De la muerte del cuerpo político

Tal es la inclinación natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma perecieron, ¿qué Estado puede esperar durar siempre? Si queremos formar una institución duradera, no pensemos, pues, en hacerla eterna. Para triunfar no hay que intentar lo imposible ni jactarse de dar a la obra de los hombres una solidez que las cosas humanas no entrañan.

El cuerpo político, igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. Pero tanto uno como otro pueden tener una constitución más o menos robusta y apta para conservarlo más o menos tiempo. La constitución del hombre es obra de la naturaleza, la del Estado es obra del arte. No depende de los hombres prolongar su vida, depende de ellos prolongar la del Estado tan lejos cuanto sea posible, dándole la mejor constitución que pueda tener. El mejor constituido terminará, pero más tarde que otro, si ningún incidente imprevisto acarrea su pérdida antes de tiempo.

El principio de la vida política está en la autoridad soberana. El poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es su cerebro, que da movimiento a todas las partes. El cerebro puede quedar paralizado y el individuo seguir viviendo. Un hombre se queda imbécil y vive: pero tan pronto como el corazón ha cesado en sus funciones, el animal está muerto.

No es por las leyes por lo que el Estado subsiste, es por el poder legislativo. La ley de ayer no obliga hoy, pero el consentimiento tácito se presume por el silencio, y se da por supuesto que el soberano confirma incesantemente las leyes que no abroga pudiendo hacerlo. Todo cuanto una vez declaró querer lo sigue queriendo siempre, a menos que lo revoque.

¿Por qué, pues, se tiene tanto respeto a las leyes antiguas? Por eso mismo. Debe creerse que sólo la excelencia de las voluntades antiguas ha podido conservarlas tanto tiempo: si el soberano no las hubiera reconocido constantemente saludables, las habría revocado mil veces. He ahí por qué, lejos de debilitarse, las leyes adquieren sin cesar una fuerza nueva en todo Estado bien constituido; el prejuicio de la antigüedad las hace cada día más venerables; mientras que allí donde las

leyes se debilitan al envejecer, es prueba de que ya no hay poder legislativo, y de que el Estado ya no vive.

# Capítulo XII. Cómo se mantiene la autoridad soberana

Al no tener el soberano otra fuerza que el poder legislativo, no actúa más que por leyes, y no siendo las leyes más que actos auténticos de la voluntad general, el soberano sólo podría actuar cuando el pueblo está reunido. ¡El pueblo reunido!, dirá alguien. ¡Qué quimera! Es una quimera hoy, pero no lo era hace dos mil años. ¿Han cambiado los hombres de naturaleza?

En las cosas morales los límites de lo posible son menos estrechos de lo que pensamos: son nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios lo que las encoge. Las almas bajas no creen en los grandes hombres; viles esclavos sonríen con aire burlón ante esta palabra de libertad.

Consideremos por lo que se hizo lo que se puede hacer; no hablaré de las antiguas repúblicas de Grecia, pero la república romana era, en mi opinión, un gran Estado, y la ciudad de Roma una gran ciudad. El último censo dio en Roma cuatrocientos mil ciudadanos en armas, y el último empadronamiento del Imperio más de cuatro millones de ciudadanos sin contar los súbditos, los extranjeros, las mujeres, los niños y los esclavos.

¿Qué dificultad no supondría reunir frecuentemente al pueblo inmenso de esta capital y de sus alrededores? Sin embargo pocas semanas pasaban sin que el pueblo romano fuera reunido, e incluso varias veces. No sólo ejercía los derechos de la soberanía, sino una parte de los del gobierno. Trataba ciertos asuntos, juzgaba ciertas causas, y todo aquel pueblo era, en la plaza pública, casi tan a menudo magistrado como ciudadano.

Remontándonos a los primeros tiempos de las naciones,

encontraríamos que la mayoría de los antiguos gobiernos, incluso monárquicos como los de los macedonios y de los francos, tenían consejos semejantes. Sea como fuere, este solo hecho irrefutable responde a todas las dificultades: de lo existente a lo posible, la consecuencia me parece buena.

### Capítulo XIII. Continuación

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya subvenido de una vez por todas a la elección de los magistrados. Además de las asambleas extraordinarias que casos imprevistos pueden exigir, es preciso que las haya fijas y periódicas que nada pueda abolir ni prorrogar, de tal modo que en un día señalado el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que haya necesidad para ello de ninguna otra convocatoria formal.

Pero fuera de estas asambleas jurídicas de fecha fija, toda asamblea del pueblo que no haya sido convocada por los magistrados propuestos a este efecto y según las formas prescritas debe ser tenida por ilegítima y por nulo todo cuanto en ella se haga; porque la orden misma de reunirse debe emanar de la ley.

En cuanto a la mayor o menor frecuencia de las asambleas legítimas, depende de tantas consideraciones que no podría darse sobre ello reglas precisas. Sólo puede decirse en líneas generales que cuanta más fuerza tiene el gobierno, con más frecuencia debe mostrarse el soberano.

Esto, se me dirá, puede ser bueno para una sola ciudad, pero ¿qué hacer cuando el Estado comprende varias? ¿Se dividirá la autoridad soberana, o bien debe concentrarse en una sola ciudad y someter a ella las demás?

Respondo a esto que no debe hacerse ni lo uno ni lo otro.

En primer lugar, la autoridad soberana es simple y una, y no se la puede dividir sin destruirla. En segundo lugar, una ciudad, al igual que una nación, no puede ser sometida legítimamente a otra, porque la esencia del cuerpo político está en el acuerdo entre la obediencia y la libertad, y porque estas palabras de súbdito y de soberano son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en el solo término de ciudadano.

Respondo también que siempre es un mal unir varias villas en una sola ciudad, y que, si se quiere hacer esta unión, no hay que jactarse de evitar los inconvenientes naturales. No debe objetarse con el abuso de los grandes Estados a quien sólo los quiere pequeños; pero, ¿cómo dar a los pequeños Estados fuerza suficiente para resistir a los grandes? Como antaño las ciudades griegas resistieron al gran rey, y como más recientemente Holanda y Suiza han resistido a la casa de Austria.

No obstante, si no puede reducirse el Estado a justos límites, queda aún un recurso: es no sufrir una capital, hacer cada villa alternativamente sede del gobierno, y reunir así en cada una sucesivamente los Estados del país.

Poblad asimismo el territorio, extended por doquier los mismos derechos, llevad a todas partes la abundancia y la vida: así es como el Estado se hará a un tiempo el más fuerte y el mejor gobernado posible. Recordad que los muros de las ciudades no se forman sino de las ruinas de las casas del campo. A cada palacio que veo alzar en la capital, creo ver dejar en ruinas toda una región.

### Capítulo XIV. Continuación

En el momento en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, el poder ejecutivo queda suspenso y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde está el representado no existe ya representante. La mayoría de los tumultos que se produjeron en Roma en los comicios derivaron de haber ignorado o descuidado esta regla. Los cónsules no eran entonces más que los presidentes del pueblo, los tribunos simples oradores <sup>26</sup> y el senado absolutamente nada.

Estos intervalos de suspensión en que el príncipe reconoce o debe reconocer un superior actual, son siempre temibles para él, y estas asambleas del pueblo, que son la égida del cuerpo político y el freno del gobierno, han sido desde siempre el horror de los jefes: por eso no ahorran nunca esfuerzos, ni objeciones, ni dificultades, ni promesas para disuadir de ellas a los ciudadanos. Cuando éstos son avaros, cobardes, pusilánimes y están más enamorados del reposo que de la libertad, no aguantan mucho tiempo los redoblados esfuerzos del gobierno; así es como al aumentar sin cesar la fuerza de resistencia, la autoridad soberana se desvanece a la postre, y como la mayoría de las ciudades caen y perecen antes de tiempo.

Pero entre la autoridad soberana y el gobierno arbitrario se introduce a veces un poder medio del que hay que hablar.

## Capítulo XV. De los diputados o representantes

Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado está ya cerca de su ruina. ¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla.

Es el ajetreo del comercio y de las artes, es el ávido interés del beneficio, es la molicie y el amor a las comodidades los que cambian los servicios personales en dinero. Se cede una parte de su beneficio para aumentarlo a su gusto. Dad dinero, y pronto tendréis cadenas. Esa palabra de finanzas\* es una palabra de esclavo; es desconocida en la ciudad. En un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarían por cumplirlos ellos mismos. Estoy muy lejos de las ideas comunes; estimo las prestaciones menos contrarias a la libertad que las tasas.

Cuanto mejor constituido está el Estado, más se imponen los asuntos públicos sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hay, incluso, muchos menos asuntos privados, porque al proporcionar la suma del bienestar común una porción más considerable al de cada individuo, le queda menos que buscar en los afanes particulares. En una ciudad bien guiada, todos vuelan a las asambleas; bajo un mal gobierno, a nadie le gusta dar un paso para dirigirse a ellas; porque nadie toma interés en lo que allí se hace, porque se prevé que la voluntad general no dominará en ellas, y porque finalmente las atenciones domésticas lo absorben todo. Las buenas leyes obligan a hacer otras mejores, las malas traen otras peores. Tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: ¿a mí qué me importa?, hay que contar con que el Estado está perdido.

El enfriamiento del amor a la patria, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno han hecho imaginar la vía de los diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación. Esto es lo que en ciertos países osan denominar Tercer Estado. Así el interés particular de los dos órdenes es coloca-

<sup>\*</sup> Finance se usaba antiguamente en francés para designar el dinero con que se compraba un cargo. En el Proyecto de Constitución para Córcega, añade: «esta palabra de finance no era más conocida de los antiguos que las de talla [pecho sobre los plebeyos] o de capitación».

do en el primer y en el segundo rango, el interés público sólo en el tercero\*.

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.

La idea de los representantes es moderna: nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana queda degradada, y en el que el nombre de hombre es un deshonor. En las antiguas repúblicas, e incluso en las monarquías, jamás tuvo el pueblo representantes; no se conocía esa palabra. Es muy singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sagrados, no se les pasara siquiera por la imaginación que pudieran usurpar las funciones del pueblo, y que, en medio de una multitud tan grande, jamás intentaran pasar por su sola autoridad un solo plebiscito. Júzguense, sin embargo, las dificultades que ocasionaba a veces la plebe por lo que ocurrió en tiempo de los Gracos, cuando una parte de los ciudadanos daba su sufragio desde los tejados.

Donde el derecho y la libertad lo son todo, los inconvenientes no son nada. En ese sabio pueblo todo estaba en su justa medida: dejaba hacer a sus lictores lo que sus tribunos no hubieran osado hacer; no temía que sus lictores quisieran representarlo. Sin embargo, para explicar cómo los tribunos lo representaban algunas veces, basta concebir cómo representa el gobierno al soberano. No siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley. Esto demuestra que, examinando bien las cosas, encontraríamos muy pocas naciones con leyes. Sea como fuere, es seguro qe los tribunos, que no tenían parte alguna del poder ejecutivo, jamás pudieron representar al pueblo romano por los derechos de sus cargos salvo que usurparan los del senado,

Entre los griegos, todo lo que el pueblo tenía que hacer lo hacía por sí mismo; estaba sin cesar reunido en la plaza. Vivía en un clima suave, no era ávido, los esclavos hacían sus trabajos, su gran negocio era su libertad. No teniendo las mismas ventajas, ¿cómo conservar los mismos derechos? Vuestros climas más duros os dan más necesidades<sup>27</sup>, seis meses al año no puede usarse vuestra plaza pública, vuestras lenguas sordas no pueden hacerse oír al aire libre, os importa más vuestro provecho que vuestra libertad, y teméis mucho menos la esclavitud que la miseria.

¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Ésa era la posición de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Por más que ensalcéis esa preferencia, encuentro en ella más cobardía que humanidad.

Con todo esto no quiero decir que haya que tener esclavos

Alusión a los Estados Generales constituidos por delegados de los tres órdenes.

ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario. Digo únicamente las razones por las que los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes, y por qué los pueblos antiguos no los tenían. Sea como fuere, en el instante en que un pueblo se da representantes, ya no es libre; ya no es.

Bien mirado todo, no veo que en adelante le sea posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si no es muy pequeña la ciudad. Pero si es muy pequeña, ¿será sojuzgada? No. Más adelante demostraré<sup>28</sup> cómo se puede reunir el poderío exterior de un gran pueblo con la administración fácil y el buen orden de un Estado.

# Capítulo XVI. Que la institución del gobierno no es un contrato

Una vez bien establecido el poder legislativo, se trata de establecer igualmente el poder ejecutivo; porque este último, que sólo opera mediante actos particulares, al no ser de la esencia del otro, está naturalmente separado de él. Si fuera posible que el soberano, considerado como tal, tuviera el poder ejecutivo, el derecho y el hecho se confundirían de tal modo que ya no se sabría lo que es ley ni lo que no lo es, y el cuerpo político así desnaturalizado no tardaría mucho en ser presa de la violencia contra la que fue instituido.

Al ser todos los ciudadanos iguales por el contrato social, lo que todos deben hacer lo pueden prescribir todos, mientras que nadie tiene derecho a exigir que otro haga lo que no hace él mismo. Ahora bien, es precisamente este derecho, indispensable para hacer vivir y moverse al cuerpo político, el que el soberano da al príncipe al instituir el gobierno.

Algunos han pretendido que el acto de esta institución era un contrato entre el pueblo y los jefes que él se da; contrato por el cual se estipulaban entre las dos partes las condiciones bajo las que una se obligaba a mandar y la otra a obedecer. No dudo que se me concederá que ésa es una extraña manera de contratar. Mas veamos si es sostenible esa opinión.

En primer lugar, la autoridad suprema no puede modificarse como tampoco enajenarse; limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano se dé a sí mismo un superior; obligarse a obedecer a un amo es entregarse en plena libertad.

Además es evidente que este contrato del pueblo con tales o cuales personas sería un acto particular. De donde se sigue que este contrato no podría ser ni una ley ni un acto de soberanía, y que por consiguiente sería ilegítimo.

Se ve también que las partes contratantes estarían entre sí bajo la sola ley de la naturaleza y sin ninguna garantía de sus compromisos recíprocos, lo cual repugna de cualquier modo al estado civil. Al ser siempre dueño de la ejecución el que tiene la fuerza en la mano, sería lo mismo que dar el nombre de contrato al acto de un hombre que dijera a otro: «os doy todos mis bienes, a condición de que me los devolváis cuando os plazca.»

No hay más que un contrato en el Estado, es el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro. No podría imaginarse ningún contrato público que no fuera una violación del primero.

### Capítulo XVII. De la institución del gobierno

Por tanto, ¿cómo hay que concebir el acto por el cual se instituye un gobierno? Haré notar, en primer lugar, que este acto es complejo o compuesto de otros dos, a saber: el establecimiento de la ley, y la ejecución de la ley.

Por el primero, el soberano estatuye que habrá un cuerpo de gobierno establecido bajo tal o cual forma; y es evidente que este acto es una ley.

Por el segundo, el pueblo nombra los jefes que se encargarán del gobierno establecido. Ahora bien, al ser este nombramiento un acto particular, no es una segunda ley, sino sólo una secuela de la primera y una función del gobierno.

La dificultad está en comprender cómo puede haber un acto de gobierno antes de que exista el gobierno, y cómo el pueblo, que no es más que soberano o súbdito, puede volverse príncipe o magistrado en ciertas circunstancias.

También aquí se descubre una de esas sorprendentes propiedades del cuerpo político, por la que concilia operaciones contradictorias en apariencia. Porque ésta se hace por una conversión súbita de la soberanía en democracia; de suerte que, sin ningún cambio sensible, y sólo por una nueva relación de todos con todos, los ciudadanos vueltos magistrados pasan de los actos generales a los actos particulares, y de la ley a la ejecución.

Este cambio de relación no es una sutileza de especulación que carezca de ejemplo en la práctica: se da todos los días en el Parlamento de Inglaterra, donde la Cámara baja se convierte en ciertas ocasiones en gran comité para discutir mejor los asuntos, y así se vuelve simple comisión, de corte soberana que era el momento anterior; de tal forma que luego se somete a sí misma, como Cámara de los Comunes, lo que acaba de solventar como gran comité, y delibera de nuevo bajo un título sobre lo que ya ha resuelto bajo otro.

Tal es la ventaja propia del gobierno democrático: poder ser establecido de hecho por un simple acto de la voluntad general. Tras de lo cual, este gobierno provisional queda en posesión si tal es la forma adoptada, o establece en nombre del soberano el gobierno prescrito por la ley, y todo se encuentra en regla de este modo. No es posible instituir el gobierno de ninguna otra manera legítima, y sin renunciar a los principios antes establecidos.

# Capítulo XVIII. Medio de prevenir las usurpaciones del gobierno

De estas aclaraciones resulta, en confirmación del capítulo XVI, que el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales; que puede ponerlos y destituirlos cuando le plazca; que no les corresponde a ellos contratar, sino obedecer; y que al hacerse cargo de las funciones que el Estado les impone, no hacen más que cumplir con su deber de ciudadanos, sin tener en modo alguno derecho a discutir las condiciones.

Así, pues, cuando ocurre que el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea monárquico en una familia, sea aristocrático en un orden de ciudadanos, no es un compromiso lo que adopta; es una forma provisional que da a la administración, hasta que le plazca ordenarla de otro modo.

Cierto que estos cambios son siempre peligrosos, y que no hay que tocar nunca el gobierno establecido a no ser que se vuelva incompatible con el bien público; pero esta circunspección es una máxima de política y no una regla de derecho, y el Estado no está más obligado a dejar la autoridad civil a sus jefes que la autoridad militar a sus generales.

Cierto también que en semejante caso no sería posible observar con excesivo rigor todas las formalidades requeridas para distinguir un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso, y la voluntad de todo un pueblo de los clamores de una facción. Es aquí sobre todo donde no debe darse al caso odioso\* sino aquello que no se le pueda rehusar en todo el

<sup>\*</sup> Anotación de G. Beaulavon en su edición del Contrato social: «Vieja expresión jurídica caída en desuso. Es un caso en el que el ejercicio del derecho reivindicado se considera peligroso; se invoca entonces la máxima del derecho romano: odia restringenda, favores ampliandi; es decir, que hay que restringir cuanto sea posible los derechos nocivos y dar por el contrario la mayor amplitud posible a los derechos ventajosos.»

rigor del derecho, y es también de esta obligación de donde el príncipe saca una gran ventaja para conservar su poder pese al pueblo, sin que pueda decirse que lo ha usurpado. Pues pareciendo no usar más que sus derechos le es muy difícil ampliarlos, e impedir, so pretexto del sosiego público, las asambleas destinadas a restablecer el buen orden; de suerte que se prevale de un silencio que él mismo impide romper, o de las irregularidades que hace cometer, para suponer en su favor la confesión de los que callan por miedo, y para castigar a los que se atreven a hablar. Así es como los decenviros, elegidos al principio por un año, prorrogados luego por otro año, intentaron retener a perpetuidad su poder, no permitiendo más comicios para reunirse; y por medio de este fácil recurso es como todos los gobiernos del mundo, una vez revestidos de la fuerza pública, usurpan tarde o temprano la autoridad soberana.

Las asambleas periódicas de que he hablado antes son idóneas para prevenir o demorar esa desgracia, sobre todo cuando no necesitan de convocatoria formal; porque entonces el príncipe no podría impedirlas sin declararse abiertamente infractor de las leyes y enemigo del Estado.

La apertura de estas asambleas que no tienen por objeto más que el mantenimiento del tratado social debe hacerse siempre mediante dos proposiciones que no puedan suprimirse nunca, y que deben ser sometidas a sufragio por separado.

La primera: si place al soberano conservar la presente forma de gobierno.

La segunda: si place al pueblo dejar la administración a aquellos que actualmente están encargados de ella\*.

Supongo aquí lo que creo haber demostrado, a saber, que no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni siquiera el pacto social; porque si todos los ciudadanos se reunieran para romper este pacto de común acuerdo, no puede dudarse de que sería roto muy legítimamente. Grocio piensa incluso que cada cual puede renunciar al Estado de que es miembro, y recuperar su libertad natural y sus bienes saliendo del país<sup>29</sup>. Ahora bien, sería absurdo que todos los ciudadanos reunidos no pudieran lo que puede por separado cada uno de ellos.

mayoría de sufragios si ha de conservarse la forma del gobierno recibido y los magistrados instituidos».

<sup>\*</sup> Este párrafo fue la pieza fundamental contra Rousseau en el juicio ginebrino contra el *Contrato social*; según el fiscal, J.-Tronchin, «no conoce otro medio para prevenir las usurpaciones que fijar asambleas periódicas, durante las cuales el gobierno queda en suspenso, y en las que, sin que sea necesaria la convocatoria formal, se discute por separado y por

reducirse todo a las apariencias, todo se convierte en ficticio y fingido: honor, amistad, virtud, y con frecuencia hasta los vicios mismos, de los que finalmente se encuentra el secreto de glorificarse; cómo, en una palabra, al pedir siempre a los demás lo que nosotros somos y no atreviéndonos a preguntarnos sobre ello a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, educación y máximas sublimes, no tenemos más que un exterior engañoso y frívolo, honor sin virtud, razón sin sabiduría, y placer sin dicha. Me basta con haber probado que no radica ahí el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que ella engendra los que sí cambian y alteran todas nuestras inclinaciones naturales.

He tratado de exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde tales cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre con las solas luces de la razón, e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. Dedúcese de esta exposición que la desigualdad, que es casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y se hace finalmente estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leves. Se desprende además que la desigualdad moral, solamente autorizada por el derecho positivo, es contraria al derecho natural, siempre que no concurra, en igual proporción, con la desigualdad física; distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, puesto que va manifiestamente contra la ley de naturaleza, de cualquier forma que se la defina, el que un niño mande a un anciano, el que un imbécil guíe a un hombre sabio y el que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario.

# Notas de Jean-Jacques Rousseau

#### Del Contrato social

- «Las doctas indagaciones sobre el derecho público no son con frecuencia más "que la historia de los antiguos abusos, y cuando uno se ha tomado la molestia de estudiarlas demasiado, se ha obstinado inoportunamente".» Traité manuscrit des intérêts de la Fr. avec ses voisins; par M.L.M. d'A\*. Eso es precisamente lo que ha hecho Grocio.
- Véase un breve tratado de Plutarco titulado Que los animales usan la razón.
- 3. El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo entre los modernos; la mayoría toman una villa por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas hacen la villa, pero que los ciudadanos hacen la ciudad\*\*. Este mismo error costó caro antiguamente a los cartagineses. No he leído que el título de Cives haya sido dado nunca a los súbditos de ningún príncipe, ni siquiera antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque más cerca de la libertad que todos los demás. Sólo los franceses se toman familiarmente ese nombre de ciudadano, porque no tienen idea verdadera del mismo, como puede verse en

<sup>\*</sup> El marqués D'Argenson (1694-1757), ministro de Asuntos Extranjeros (1744-1747) y uno de los competidores de Rousseau en el concurso de la Academia de Dijon.

<sup>\*\*</sup> Rousseau tiene en cuenta el libro de Bodino Los seis libros de la República, y en especial el capítulo VI del libro I, «Del ciudadano, y de la diferencia entre el súbdito, el ciudadano, el extranjero, la villa, ciudad y república».

sus diccionarios, sin lo cual incurrirían al usurparlo en delito de lesa majestad: entre ellos este nombre expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino quiso hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, incurrió en la grave equivocación de tomar a los unos por los otros. El señor D'Alembert no se ha equivocado al respecto y ha distinguido bien en su artículo *Ginebra*, los cuatro órdenes de nombres (cinco incluso, contando a los simples extranjeros) que hay en nuestra ciudad, y de los cuales sólo dos componen la república\*. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

4. Bajo los malos gobiernos esta igualdad sólo es aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada: de donde se sigue que el estado social sólo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen algo y ninguno de ellos tiene nada en demasía.

 Para que una voluntad sea general no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que todas las voces sean tenidas en cuenta; toda exclusión formal rompe la generalidad.

6. Cada interés, dice el Sr. d'A., tiene principios diferentes. El acuerdo de los intereses particulares se forma por oposición al de un tercero. Hubiera podido añadir que el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se notaría el interés común, que jamás encontraría obstáculo: todo marcharía por sí mismo, y la política dejaría de ser un arte.

7. Vera cosa è, dice Maquiavelo, che alcune divisioni nuocomo alle Republiche, e alcune giovano; quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette, seza partigiani si mantegono. Non potendo adunque provedere un fondatore d'una Republica che non siano nimicizie in quella, hà da proveder almeno che non vi siano sette. (Hist, Fiorent., L. VIII\*\*.)

 Lectores atentos, no os apresuréis a acusarme aquí de contradicción, os lo suplico. No he podido evitarla en los términos, dada la pobreza de la lengua; mas esperad.

9. Por esta palabra no entiendo sólo una aristocracia o una democracia, sino en general todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es preciso que el gobierno se confunda con el soberano, sino que sea su ministro: entonces la monarquía misma es república. Esto se aclarará en el libro siguiente.

10. Un pueblo no se vuelve célebre hasta que su legislación comienza a declinar. Se ignora durante cuántos siglos la institución de Licurgo hizo la felicidad de los espartanos antes de que se tratara de ellos en el resto de Grecia.

11. Quienes sólo consideran a Calvino como teólogo, conocen mal la extensión de su genio. La redacción de nuestros sabios edictos, en la que tuvo mucha parte, le honra tanto como su institución. Por muchas revoluciones que el tiempo pueda aportar a nuestro culto, mientras el amor a la patria y a la libertad no se extinga entre nosotros, jamás la memoria de ese gran hombre dejará de ser bendecida en él.

12. E veramente, dice Maquiavelo, mai non fu alcuno ordinatore di legg straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perche altrimenti non sarebbero accettate; perche sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se raggioni evidenti da potergli persuadere ad altrui. (Discorsi sopra Tito Livio, L. I., c. XI\*.)

13. Si de dos pueblos vecinos uno no pudiera prescindir del otro, sería ésta una situación muy dura para el primero y muy peligrosa para el segundo. Toda nación sabia, en semejante caso, se esforzará por librar muy de prisa a la otra de esa dependencia. La república de Tlascala, enclavada en el Imperio de México, prefirió pasarse sin sal a comprársela a los mexicanos, e incluso a aceptarla gratuitamente. Los sabios tlascaltecos vieron la trampa oculta bajo aquella liberalidad. Se conservaron libres, y este pequeño Estado encerrado en aquel gran imperio fue finalmente el instrumento de su ruina.

 ¿Queréis dar al Estado consistencia? Acercad los grados extremos cuanto sea posible; no permitáis ni gentes opulentas ni pordioseros.

llas que sin facciones ni banderías se mantienen. Así pues, como el fundador de una república no puede evitar que las disensiones se manifiesten en ella, debe al menos ordenarla de manera que no se formen facciones en su seno.»

\* «En efecto, nunca existió ningún legislador que no recurriese a la mediación de un Dios para hacer aceptar leyes extraordinarias a un pueblo, porque de otro modo no serían aceptadas. Porque cuántas leyes bien conocidas de un legislador prudente que no llevan en sí razones evidentes para persuadir a otro.»

<sup>\*</sup> En el artículo «Ginebra», tomo VII de la Enciclopedia, dice D'Alembert: «Se distinguen en Ginebra cuatro órdenes de personas: los ciudadanos que son hijos de burgueses y han nacido en la villa: sólo éstos pueden alcanzar la magistratura; los burgueses, que son hijos de burgueses o de ciudadanos, pero nacidos en país extranjero, o que siendo extranjeros, han adquirido el derecho de burguesía que el magistrado puede conferir; pueden ser del consejo general, e incluso del gran consejo llamado de los doscientos. Los habitantes son extranjeros que tienen permiso del magistrado de residir en la villa, y que no son nada más. Finalmente los nativos son los hijos de los habitantes; tienen algunos privilegios más que sus padres, pero están excluidos del gobierno.»

<sup>\*\* «</sup>Verdad es que hay divisiones que dañan a las repúblicas, otras que le son provechosas; son dañinas las que implican facciones y banderías, provechosas aque-

Estos dos estados, inseparables por naturaleza, son igualmente funestos al bien común; del uno salen los fautores de la tiranía, y del otro los tiranos; siempre es entre ellos entre quienes se hace el tráfico de la libertad pública, el uno la compra y el otro la vende.

- 15. Alguna rama del comercio exterior, dice el señor d'A., apenas si rinde una utilidad falsa para un reino en general; puede enriquecer a algunos particulares, a algunas villas incluso, pero la nación entera nada gana con ello, y el pueblo no está mejor.
- Por eso es por lo que en Venecia se da al colegio el nombre de serenísimo Príncipe aun cuando el Dogo no asista a él.
- 17. El Palatino de Posnania, padre del rey de Polonia, duque de Lorena.
- Es evidente que la palabra optimates entre los antiguos no quiere decir los mejores, sino los más poderosos.
- 19. Importa mucho regular mediante leyes la forma de elección de los magistrados; porque al abandonarla a la voluntad del príncipe no se puede evitar caer en la aristocracia hereditaria, como ocurrió en las repúblicas de Venecia y de Berna. Por eso la primera es desde hace tiempo un Estado disuelto, y la segunda se mantiene gracias a la extrema sabiduría de su senado; es una excepción muy honorable y muy peligrosa.
- 20. Tácit .: Hist., L. I\*.
- 21. In civili \*\*.
- 22. Esto no contradice lo que he dicho antes (L. II, cap. IX) sobre los inconvenientes de los Estados grandes; porque allí se trataba de la autoridad del gobierno sobre sus miembros, y aquí se trata de su fuerza contra los súbditos. Sus miembros dispersos le sirven de puntos de apoyo para actuar a distancia sobre el pueblo, pero ningún punto de apoyo tiene para obrar directamente sobre esos miembros mismos. De este modo, en uno de los casos la longitud de la palanca hace la debilidad, y en el otro la fuerza.
- 23. Por el mismo principio deben juzgarse los siglos que merecen la preferencia por la prosperidad del género humano. Se ha admirado demasiado a aquellos en que se vieron florecer las letras y las artes, sin penetrar el objetivo secreto de su cultura, sin considerar su funesto efecto, idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset \*\*\*. ¿No veremos nunca en las máximas de los libros el burdo interés que hace hablar a los autores? No, digan lo que

quieran, cuando a pesar de su esplendor un país se despuebla, no es cierto que todo vaya bien, y no basta que un poeta tenga cien mil libras de renta para que su siglo sea el mejor de todos. Hay que mirar menos al reposo aparente y la tranquilidad de los jefes que al bienestar de las naciones enteras, y sobre todo de los Estados más numerosos. El granizo asola algunos cantones, pero raramente ocasiona carestía. Las revueltas, las guerras civiles causan mucho pavor a los jefes, pero no constituyen las verdaderas desgracias de los pueblos, que pueden incluso tener descanso mientras se disputa quién los ha de tiranizar. Es de su estado permanente de donde nacen sus prosperidades o sus calamidades reales; cuando todo permanece aplastado bajo el yugo, es entonces cuando todo decae; es entonces cuando los jefes los destruyen a su comodidad, ubi solitudinem faciunt, pacem apellant\*. Cuando las trapacerías de los grandes agitaban el reino de Francia y cuando el coadjutor de París\*\* llevaba al parlamento un puñal en su bolsillo, esto no impedía que el pueblo francés viviese feliz y numeroso en un honesto y libre desahogo. Antaño Grecia florecía en el seno de las guerras más crueles: la sangre corría a oleadas y todo el país estaba cubierto de hombres. Parece, dice Maquiavelo\*\*\*, que en medio de las muertes, de las proscripciones, de las guerras civiles, nuestra república se hizo más poderosa; la virtud de sus ciudadanos, sus costumbres, su independencia tenían más efecto para fortalecerla que todas sus disensiones para debilitarla. Un poco de agitación da vigor a las almas, y lo que realmente hace prosperar la especie no es tanto la paz como la libertad.

24. La formación lenta y el progreso de la República de Venecia en sus lagunas ofrece un ejemplo notable de esta sucesión; y es muy sorprendente que desde más de mil doscientos años los venecianos parezcan no estar aún más que en el segundo término, que comenzó en el Serrar di Consiglio en 1198. En cuanto a los antiguos Dux que se les reprocha, diga lo que quiera el squitinio della libertà veneta\*\*\*\*, está probado que no fueron soberanos suyos.

No faltará quien me objete que la República Romana siguió, dirán, un progreso totalmente contrario, pasando de la monarquía a la aristocracia, y de la aristocracia a la democracia. Estoy muy lejos de pensar así.



<sup>\* «</sup>Pues el medio más cómodo y más rápido de discernir el bien del mal es lo que tú habrías querido o no habrías querido si otro y no tú hubiera sido rey.»

<sup>\*\*</sup> Alusión a La Política de Platón.

<sup>\*\*\*</sup> Tácito, Agrícola, 21: «Los tontos llamaban humanidad a lo que era ya un comienzo de servidumbre.»

<sup>\*</sup> Ibid., 31: «Donde hacen soledad, lo llaman paz.»

<sup>\*\*</sup> El cardenal de Retz, que lo cuenta en sus memorias (libro III).

<sup>\*\*\*</sup> Adaptación de un pasaje de Historias florentinas.

<sup>\*\*\*\*</sup> Escrito anónimo publicado en 1612, cuyo objetivo era establecer el derecho de soberanía de los emperadores sobre la República de Venecia.

El primer establecimiento de Rómulo fue un gobierno mixto que pronto degeneró en despotismo. Por causas particulares el Estado pereció antes de tiempo, como se ve morir a un recién nacido antes de haber alcanzado la edad adulta. La expulsión de los Tarquinos fue la verdadera época del nacimiento de la República. Pero al principio no adoptó una forma constante, porque al abolir el patriciado no se hizo más que la mitad de la labor. Porque de esta manera la aristocracia hereditaria, que es la peor de las administraciones legítimas, al permanecer en conflicto con la democracia, no fue fijada la forma del gobierno siempre incierta y flotante, como lo ha demostrado Maquiavelo, hasta el establecimiento de los tribunos; sólo entonces hubo un verdadero gobierno y una verdadera democracia. En efecto, entonces el pueblo no era solo soberano, sino también magistrado y juez, el senado no era más que un tribunal subalterno para atemperar\* o concentrar el gobierno, y los mismos cónsules, aunque patricios, aunque primeros magistrados, aunque generales absolutos en la guerra, no eran en Roma más que los presidentes del pueblo.

Desde entonces se vio también al gobierno adoptar su inclinación natural y tender fuertemente hacia la aristocracia. Abolido el patriciado como por sí mismo, la aristocracia no estaba ya en el cuerpo de los patricios como está en Venecia y en Génova, sino en el cuerpo del senado compuesto de patricios y de plebeyos, incluso en el cuerpo de los tribunales cuando éstos comenzaron a usurpar un poder activo; porque las palabras nada hacen a las cosas, y cuando el pueblo tiene jefes que gobiernan por él, sea el que fuere el nombre que lleven esos jefes, siempre es una aristocracia.

De los abusos de la aristocracia nacieron las guerras civiles y el triunvirato, Sila, Julio César, Augusto se convirtieron en la práctica en verdaderos monarcas, y finalmente, bajo el despotismo de Tiberio se disolvió el Estado. La historia romana no desmiente por tanto mi principio: lo confirma.

25. Omnes enim et habentur et dicuntur Tyranni qui potestate utuntur perpetuâ, in sea Civitate quae libertate usa est. Corn. Nep. in Miltiad, cap. VIII\*. Es cierto que Aristóteles, Mor Nicom. L. VIII. c. 10, distingue el tirano del rey, en que el primero gobierna para su propia utilidad, y el segundo solamente para la utilidad de sus súbditos; pero además de que generalmente todos los autores griegos han tomado la palabra tirano en un sentido distinto, como parece

sobre todo por el *Hierón*, de Jenofonte, de la distinción de Aristóteles se seguiría que desde el comienzo del mundo no habría existido todavía un solo rey.

26. Aproximadamente según el sentido que se da a este nombre en el Parlamento de Inglaterra. La semejanza de estos empleos hubiera puesto en conflicto a cónsules y tribunos, aun cuando toda jurisdicción hubiera sido suspendida.

 Adoptar en los países fríos el lujo y la molicie de los orientales, es querer darse a sí mismos cadenas; es someterse a éstas más necesariamente aún que a aquéllos.

28. Es lo que yo me había propuesto hacer en la continuación de esta obra, cuando al tratar de las relaciones externas hubiera llegado a las confederaciones. Materia completamente nueva, y cuyos principios están todavía por establecer.

29. Por supuesto que no se abandona la patria en el momento en que nos necesita para eludir el deber y dispensarse de servir a la patria. Entonces la huida sería criminal y punible; ya no sería retirada, sino deserción.

30. Esto debe entenderse siempre de un Estado libre; pues por lo demás la familia, los bienes, la falta de asilo, la necesidad, la violencia, pueden retener a un habitante en el país a pesar suyo, y entonces su estancia sola no supone ya su consentimiento al contrato o a la violencia del contrato.

31. En Génova se lee delante de las prisiones y en los grilletes de los galeotes la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto, sólo los malhechores de toda condición impiden al ciudadano ser libre. En un país en que todas estas gentes estuvieran en galeras se gozaría de la libertad más perfecta.

32. El nombre de Roma que pretenden derivar de Romulos es griego, y significa fuerza; el nombre de Numa es griego también, y significa Ley. ¿No es significativo que los dos primeros reyes de esta ciudad hayan llevado de antemano unos nombres tan bien referidos a lo que hicieron?

- 33. Ramnenses.
- 34. Tatienses.
- 35. Luceres.
- 36. Digo al campo de Marte porque era allí donde se reunían los comicios por centurias; en las otras dos formas, el pueblo se reunía en el forum o en otra parte, y entonces los capite censi tenían tanta influencia y autoridad como los primeros ciudadanos.

 Esta centuria, sacada de este modo por sorteo, se llamaba prae rogativa, por ser la primera a la que se pedía su sufragio, y de ahí es de donde vino la palabra prerrogativa.

<sup>\*</sup> En la edición de 1782: «templar y concentrar».

<sup>\*\* «</sup>Pues se llama tiranos a todos aquellos que se apoderan del poder y lo ejercen perpetuamente en aquellos Estados en que antes disfrutaron de la libertad.» Corn. Nep. Milciades.