

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Jean-Jacques Rousseau

El contrato social
O
Principios
de derecho político

TERCERA EDICIÓN

Estudio preliminar y traducción de
MARÍA JOSE VILLAVERDE

tecnos

EL CONTRATO SOCIAL
O
PRINCIPIOS
DE DERECHO POLITICO

Foederis aequas Dicamus leges

AENEID XI

ADVERTENCIA

Este pequeño tratado es un extracto de una obra más amplia, emprendida hace tiempo sin haber sido terminada.

El resto ya no existe.

LIBRO PRIMERO

son y a las leyes tal y como pueden ser. Intentaré conjugar siempre en esta investigación lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, de manera que la justicia y la utilidad no se contrapongan.

Entro en materia sin demostrar la importancia del tema. Se me preguntará si soy acaso un príncipe o un legislador para escribir sobre política. Contestaré que no y que por eso mismo escribo sobre política. Si fuese un príncipe o un legislador no perdería el tiempo diciendo lo que hay que hacer; lo haría o me callaría.

Habiendo nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano, por mínima que sea la influencia que mi voz pueda ejercer en los asuntos públicos, el derecho de voto me impone el deber de instruirme en tales temas, contento, cada vez que reflexiono sobre los gobiernos, de encontrar siempre nuevas razones para amar al de mi país.

CAPITULO I

Tema de este primer libro

demás aun siendo más esclavos que ellos. ¿De qué manera se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no tomase en consideración más que la fuerza y el efecto que se deriva de ella, diría que, mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien, pero que, cuando puede sacudirse el yugo y consigue liberarse, hace todavía mejor, porque, al recobrar la libertad basándose en el mismo derecho por el que había sido despojado de ella, está legitimado para recuperarla, o no lo estaba el que se la arrebató. Sin embargo, el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los restantes. Mas este derecho no procede de la naturaleza, sino que se fundamenta en convenciones. Se trata de averiguar cuáles son estas convenciones. Pero antes debo demostrar lo que acabo de exponer.

CAPITULO II

Las primeras sociedades

La más antigua de todas las asociaciones y la única natural es la familia. Sin embargo, los hijos no permanecen vinculados al padre sino el tiempo necesario para su conservación. En cuanto esta necesidad desaparece, el lazo natural se rompe. Los hijos, al verse libres de la obediencia que deben a su padre, recuperan la independencia, al igual que el padre, que se ve libre de los cuidados que debía a sus hijos. Si continúan unidos, ya no es de manera natural, sino voluntariamente, y la familia misma sólo se mantiene por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza humana, cuya primera ley es velar por la propia

razón, la del que quiere vivir que busca cuáles son los medios más apropiados para su conservación, se convierte en su propio amo.

La familia es, por tanto, el primer modelo de sociedad política; el jefe es semejante al padre, y el pueblo a los hijos, y, al ser todos, por nacimiento, iguales y libres, sólo renuncia a su libertad a cambio de su utilidad. La única diferencia consiste en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le compensa por todos los cuidados que les dispensa, mientras que, en el Estado, el placer de mandar sustituye a ese amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano haya sido establecido en beneficio de los gobernados y cita la esclavitud como ejemplo. Su método de razonamiento fundamenta siempre el derecho por el hecho¹. Se podría utilizar una forma más consecuente de razonar, pero no tan favorable para los tiranos.

Según Grocio, es difícil decir si el género humano pertenece a una centena de hombres, o si, por el contrario, esta centena de hombres pertenece al género humano; en su libro parece más bien inclinarse por la primera tesis, y éste es también el parecer de Hobbes. Nos encontramos así a la especie humana dividida en rebaños de ganado cada uno con un jefe que lo protege para devorarlo.

De la misma manera que un pastor tiene una naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres,

¹ «Las sabias investigaciones sobre el derecho público, no son, a menudo, más que la historia de los antiguos abusos, y se obstina erróneamente quien se molesta en estudiarlos demasiado» (*Traité manuscrit des intérêts de la Fr.: avec ses voisins; par M.L.M.D'A.*). Eso es precisamente lo que ha hecho Grocio.

que son sus jefes, tienen asimismo una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba —según nos cuenta Filón— el emperador Calígula, y de esta analogía sacaba la conclusión de que los reyes eran dioses o los pueblos eran bestias.

El razonamiento de Calígula es semejante al de Hobbes y al de Grocio. Antes que todos ellos, ya había dicho también Aristóteles que los hombres no son por naturaleza iguales, sino que unos nacen para ser esclavos y otros para dominar.

Aristóteles tenía razón, pero confundía el efecto con la causa. Todo hombre nacido en esclavitud nace para la esclavitud, nada más cierto. Los esclavos pierden todo con sus cadenas, hasta el deseo de romperlas; aman su servidumbre al igual que los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento². Si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha creado a los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he mencionado al rey Adán ni al emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieron los hijos de Saturno, en quienes se creyó reconocer a éstos. Espero que se me agradezca mi moderación, porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y tal vez de la rama primogénita, ¿quién sabe si, mediante la verificación de los títulos, no resultaría ser yo el legítimo rey del género humano? En cualquier caso no se puede negar que Adán fue soberano del mundo, al igual que Robinson lo fue de su isla mientras fue su único habitante, y la comodidad de un imperio como ése consistía en que el monarca, seguro en su trono, no debía temer ni rebeliones, ni guerras, ni conspiradores.

² Consultad un pequeño tratado de Plutarco titulado *Sobre el uso de la razón por parte de las bestias*.

CAPITULO III

Del derecho del más fuerte

El más fuerte no es, sin embargo, lo bastante para ser siempre el amo, si no convierte su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del más fuerte, que irónicamente se toma como un derecho en apariencia, pero que realmente se constituye en un principio. Pero ¿no se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una capacidad física, de cuyos efectos no veo qué clase de moralidad puede derivarse. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; o, en todo caso, es un acto de prudencia. ¿En qué sentido podría ser un deber?

Supongamos por un momento que se trata de un derecho, como se pretende. De ello sólo resulta un galimatías inexplicable, porque, desde el momento en que es la fuerza la que constituye el derecho, el efecto cambia con la causa; toda fuerza capaz de sobrepasar a la anterior se convierte en derecho. Desde el momento en que es posible desobedecer impunemente, es legítimo hacerlo, y, puesto que el más fuerte es quien siempre tiene razón, lo único que hay que hacer es conseguir ser el más fuerte. Ahora bien, ¿qué clase de derecho es el que desaparece cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y, si no se está forzado a obedecer, no se tiene obligación de hacerlo. Se constata así que la palabra «derecho» no añade nada a la fuerza y que aquí no significa nada en absoluto.

Obedeced al poder. Si esto significa que es necesario ceder a la fuerza, el precepto es bueno, aunque superfluo, y puedo asegurar que no será violado jamás. Todo poder procede de Dios, lo confieso, pero todas las enfermedades proceden igualmente de Él. ¿Significa esto que esté prohibido acudir al médico? Si un ladrón me sorprende en un rincón del bosque, no tendré más remedio que entregarle la bolsa; pero, si pudiese evitar entregársela,

¿estoy en conciencia obligado a dársela?, porque, al fin y al cabo, la pistola que esgrime es también un poder.

Convengamos, pues, en que la fuerza no constituye derecho, y que únicamente se está obligado a obedecer a los poderes legítimos. De este modo mi pregunta primera surge de nuevo.

CAPITULO IV

De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular, dice Grocio, puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un amo, ¿por qué no podría un pueblo entero enajenar la suya y convertirse en súbdito de un rey? Hay aquí muchas palabras equívocas que necesitarían una explicación, pero atengámonos al término «enajenar». Enajenar significa dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, al menos a cambio de su subsistencia. Pero ¿por qué se vende un pueblo? No solamente un rey no proporciona a sus súbditos la subsistencia, sino que consigue la suya gracias a ellos, y, según dice Rabelais, no son los reyes precisamente los que viven menos años. ¿Otorgan, por tanto, los súbditos sus personas con la condición de que también sus bienes sean aceptados? No logro comprender lo que les quedaría entonces.

Se dirá que el déspota garantiza a sus súbditos la tranquilidad civil. De acuerdo. Pero ¿qué ganan ellos si las guerras que ocasiona su ambición, si su insaciable avidez, si las vejaciones de sus ministros, les afligen más que sus propias rencillas? ¿Qué ganan ellos si esa misma tranquilidad es una de sus miserias? También en los

calabozos se vive tranquilo, ¿es éste suficiente motivo para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en la caverna del Cíclope vivían tranquilos a la espera de que les llegase el turno para ser devorados.

Decir que un hombre se entrega gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto de este tipo es ilegítimo y nulo por el solo hecho de que quien lo realiza no está en su sano juicio. Decir todo esto de un pueblo es suponer que todo el pueblo está loco, y la locura no produce ningún derecho.

Aunque cada hombre pudiese enajenar su propia persona, no podría enajenar la de sus hijos; éstos nacen hombres libres, su libertad les pertenece, y nadie más que ellos mismos puede disponer de ella. Antes de que lleguen al uso de la razón, el padre puede, en su nombre, estipular las condiciones de su conservación, en función de su bienestar; pero no puede entregarlos de forma irrevocable y sin condiciones, porque una tal entrega va en contra de los fines de la Naturaleza, y rebasa con creces los derechos de la paternidad. Para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, sería necesario, pues, que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo, pero entonces este gobierno dejaría de ser arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y eliminar la libertad a su voluntad implicaría arrebatar todo tipo de moralidad a sus acciones. En una palabra, es una convención vana y contradictoria el reconocer, por una parte, una autoridad absoluta y, por otra, una obediencia sin límites. ¿No está suficientemente claro que no se está obligado a nada respecto a quien se puede exigir todo, y esta única condición, sin equivalente, sin reciprocidad, no conlleva la nulidad del acto? Porque ¿a qué derecho podría apelar mi esclavo contra mí, si todo lo que él tiene me per-

tenece, y si al ser su derecho el mío, dicho derecho contra mí mismo se convierte en una palabra sin sentido?

Grocio y los otros consideran que la guerra es otro de los orígenes del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redundante en beneficio de ambos.

Pero es obvio que ese pretendido derecho de matar a los vencidos no procede en modo alguno del estado de guerra, por el hecho de que los hombres, mientras viven en su estado de independencia primitivo, no establecen entre sí lazos lo suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra. No son, por tanto, enemigos por naturaleza. Son las relaciones entre las cosas y no entre los hombres las que provocan la guerra, que no puede surgir de simples relaciones personales, sino sólo de relaciones reales. La guerra privada o de hombre a hombre no puede existir ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad, ni en el estado social, donde todo se encuentra bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los desafíos, son actos que no constituyen ningún Estado; y en cuanto a las guerras privadas, autorizadas por las instituciones de Luis XI, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a todo buen gobierno.

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares no son enemigos más que accidentalmente, no en cuanto hombres, ni siquiera en cuanto ciudadanos³, sino en cuanto soldados; no como miem-

bros de la Patria, sino como sus defensores. En una palabra, los Estados sólo pueden tener como enemigos a otros Estados y no a hombres, puesto que entre cosas de diferente naturaleza no se puede establecer ninguna relación verdadera.

Este principio se halla conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y con la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra no son tanto advertencias a la potencia cuanto a sus súbditos. El extranjero, sea un rey, sea un particular, o sea un pueblo, que roba, mata o detiene a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo, es un salteador. Incluso en plena guerra un príncipe justo se apodera en un país enemigo de todo lo que pertenece al Estado, pero respeta la persona y los bienes de los particulares; respeta los derechos sobre los cuales se fundamentan los suyos. Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, es legítimo matar a los defensores en tanto en cuanto tienen las armas en la mano; pero en cuanto se entregan y se rinden, cesan de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres, y a partir de ese momento todo derecho sobre sus vidas desaparece. Algunas veces se puede matar al Estado sin matar a ninguno de sus miembros. Ahora bien, la guerra no concede

escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a combatir al enemigo, y más concretamente al enemigo de que se tratase. Habiendo sido reformada una legión en que Catón hijo hacía sus primeras armas bajo Popilio, Catón padre escribió a éste que, si quería que su hijo continuase sirviendo a sus órdenes, era necesario que prestase un nuevo juramento militar, porque, habiendo sino anulado el anterior, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribió a su hijo que se guardara de presentarse al combate sin haber prestado un nuevo juramento. Sé que se me podrá objetar el caso del sitio de Clusium y otros hechos particulares, pero yo menciono leyes y costumbres. Los romanos son los que menos frecuentemente transgredían sus leyes y los únicos que han tenido leyes tan hermosas. (Nota de la edición de 1782.)

³ Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra como ninguna otra nación en el mundo, llevaban tan lejos sus

ningún derecho que no sea necesario para sus fines. Estos principios no son los de Grocio, no están fundamentados sobre la autoridad de los poetas, sino que proceden de la naturaleza de las cosas, y están basados en la razón.

En cuanto al derecho de conquista, no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Puesto que la guerra no concede al vencedor el derecho de masacrar a los pueblos vencidos, este derecho que no posee no puede fundamentar el de esclavizarlos; sólo se puede matar al enemigo cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho de esclavizarle no procede, por tanto, del derecho de matarle, y es, por ello, un cambio infame obligarle a comprar su vida, sobre la que no se tiene ningún derecho, a cambio de su libertad. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el de esclavitud, y éste sobre el de vida y de muerte, ¿no es obvio que se está cayendo en un círculo vicioso?

Aun admitiendo la existencia de ese terrible derecho a dar muerte, afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, no están obligados a obedecer a su amo más que porque se ven forzados a ello. Al apoderarse de algo equivalente a la vida, el vencedor no otorga gracia alguna: en vez de matar inútilmente, mata con provecho. No adquiere sobre el vencido autoridad alguna unida a la fuerza, sino que, por el contrario, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes, y su relación misma es un efecto de ello; la utilización del derecho de guerra no implica ningún tratado de paz. Han concluido un convenio. De acuerdo. Pero este convenio no sólo no destruye el estado de guerra sino que supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras «esclavitud» y «derecho» son contradictorias y se excluyen mutuamente. El siguiente discurso será siempre igual de insensato, sea dirigido por un hombre a

otro, o por un hombre a un pueblo: «Hago contigo un convenio en perjuicio tuyo y en beneficio mío, que respetaré mientras me plazca y que tú acatarás mientras me parezca bien.»

CAPITULO V

De cómo es preciso remontarse siempre a un primer convenio

Aun cuando admitiese todo lo que he refutado hasta el momento, los promotores del despotismo no habrían avanzado mucho más. Siempre habrá una gran diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad. Cuando un solo individuo subyuga sucesivamente a hombres aislados, independientemente de su número, no es posible hablar de un pueblo y su jefe, sino de un amo y sus esclavos. Se trata, si se quiere, de una agresión, pero no de una asociación. No existe ni bien público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado a medio mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado del de los demás, es un interés privado. Si este hombre muriese, su imperio quedaría disperso y sin unión, al igual que una encina se deshace y se convierte en un montón de cenizas después de haberla consumido el fuego.

Un pueblo, dice Grocio, puede entregarse a un rey. Según Grocio, un pueblo se constituye, por tanto, como pueblo antes de entregarse a un rey. Esta misma entrega es un acto civil que implica una deliberación pública. Antes de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey, habría que examinar el acto mediante el cual un pueblo se convierte en tal pueblo, porque, siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no existiese ningún convenio previo, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de some-

terse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? ¿Y qué derecho a votar tiene un centenar que quiere un amo por diez que no lo quieren? La propia ley de la pluralidad de los sufragios ha sido establecida por convenio y supone, al menos una vez, la unanimidad.

CAPITULO VI

Del pacto social

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que constituir, por agregación, una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerla en marcha con miras a un único objetivo, y hacerla actuar de común acuerdo.

Esta suma de fuerzas sólo puede surgir de la cooperación de muchos, pero, al ser la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo puede comprometerles sin perjuicio y sin descuidar los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad en lo que respecta al tema que me ocupa puede enunciarse en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.» Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social.

Las cláusulas de este contrato se encuentran tan determinadas por la naturaleza del acto que la más mínima modificación las convertiría en vanas y de efecto nulo, de forma que, aunque posiblemente jamás hayan sido enunciadas de modo formal, son las mismas en todas partes, y en todos lados están admitidas y reconocidas tácitamente, hasta que, una vez violado el pacto social, cada uno recobra sus derechos originarios y recupera su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquélla.

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

Además, al hacerse la enajenación sin ningún tipo de reserva, la unión es la más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si los particulares conservasen algunos derechos, al no haber ningún superior común que pudiese dictaminar entre ellos y el público, y al ser cada uno su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, por lo que el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se convertiría, necesariamente, en tiránica o vana.

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

Por tanto, si eliminamos del pacto social lo que no es esencial, nos encontramos con 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, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.»

De inmediato este acto de asociación produce, en

lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado⁴, y toma ahora el nombre de república o de cuerpo político, que sus miembros denominan Estado, cuando es pasivo, soberano cuando es activo y poder, al compararlo a sus semejantes. En cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman más en concreto ciudadanos, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden con frecuencia y se toman unos por otros; basta con saber distinguirlos cuando se emplean con precisión.

⁴ El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente; la mayor parte de los autores confunde la ciudad con la Ciudad-Estado, y al burgués con el ciudadano. Ignora que las casas forman la ciudad pero que los ciudadanos forman la Ciudad-Estado. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. Jamás he leído que el título de *cives* haya sido otorgado nunca a los súbditos de ningún príncipe, ni antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, a pesar de que se hallan más cercanos a la libertad que todos los restantes. Tan sólo los franceses utilizan todos familiarmente este nombre de ciudadanos, porque no tienen ni idea de su verdadero significado, como puede verse en sus diccionarios; de no ser por ello cometerían, al usurparlo, un delito de lesa majestad; este término expresa para ellos una virtud y no un derecho. Cuando Bodino quiso referirse a nuestros ciudadanos y burgueses, cometió una grave equivocación al tomar a los unos por los otros. M. d'Alembert no se ha equivocado y ha diferenciado correctamente, en su artículo «Ginebra», los cuatro órdenes existentes (e incluso cinco si contamos también a los extranjeros) en nuestra ciudad, de los cuales solamente dos constituyen la República. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero significado de la palabra «ciudadano».

CAPITULO VII

Del soberano

Como se ve por esta fórmula, el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y cada individuo, contratando, por así decirlo, consigo mismo, se halla comprometido por una doble relación, a saber, como miembro del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano. Pero no se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil de que nadie está obligado a respetar los compromisos contraídos consigo mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo o con un todo del que se forma parte.

Es preciso observar además que la deliberación pública, que puede implicar obligación de todos los súbditos hacia el soberano, debido a las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos puede ser considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano para consigo mismo, y que, por tanto, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir. Al no poder considerarse más que una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo, lo que demuestra que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental obligatoria para todo el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse con otro en lo que no derogue este contrato, porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero, al no proceder la existencia del cuerpo político o del soberano más que de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que derogue este acto originario, como sería, por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería destruirse, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros

... a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta misma relación todas las ventajas que dependen de ella.

Pero al no estar formado el soberano más que de los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener intereses contrarios a los suyos. Por tanto, el poder

veremos a continuación que no puede perjudicar a ninguno en particular—. El soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con los súbditos respecto al soberano, porque, a pesar de su interés común, nada podría garantizar el cumplimiento de sus compromisos si éste no encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, en cuanto hombre, tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma completamente diferente a como lo hace el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede llevarle a considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial para los demás que oneroso para él el pago, y, considerando 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.

Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se

niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le

ciudadano a la patria; condición esta que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin ello serían absurdos, tiránicos, y estarían sujetos a los más grandes abusos.

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Es entonces solamente cuando la voz del deber reemplaza al impulso físico, y el derecho, al apetito, y el hombre, que hasta ese momento no se había preocupado más que de sí mismo, se ve obligado a actuar conforme a otros principios, y a consultar a su razón en vez de seguir sus inclinaciones. Aunque en esa situación se ve privado de muchas ventajas que le proporcionaba la naturaleza, alcanza otras tan grandes, al ejercerse y extenderse sus facultades, al ampliarse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos, al elevarse su alma entera, que, si los abusos de esta condición no le colocasen con frecuencia por debajo de la que tenía antes, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de aquélla, y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Sopesemos todo esto con términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le acontece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil

y la propiedad de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundamentarse más que en un título positivo. En el haber del estado civil se podría añadir, a lo dicho anteriormente, la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del amor a la humanidad...

A...

CAPITULO IX

Del dominio real

Cada miembro de la comunidad se entrega a ella en el momento en que ésta se forma tal y como se encuentra en la actualidad; se entrega con todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que posee. No es que mediante este acto la posesión cambie de naturaleza al cambiar de manos, y se convierta en propiedad en las del soberano, sino que, como las fuerzas del Estado 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 dueño, con respecto a sus miembros, de todos sus bienes por el contrato social. Dicho contrato es, en el Estado, el fundamento de todos los derechos, pero, con respecto a las otras potencias, el Estado sólo es dueño de dichos bienes por el derecho del primer ocupante, que procede de los particulares.

El derecho del primer ocupante, aunque más real que

el derecho del más fuerte, sólo se convierte en verdadero derecho una vez establecido el derecho de propiedad. Todo hombre tiene por naturaleza derecho a todo aquello que le es necesario; pero el acto positivo que le hace propietario de algún bien le excluye de los restantes. Establecida su parte, debe contentarse con ella, y no tiene ya ningún derecho sobre los bienes comunes. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es respetable para todo hombre civil. Se respeta menos en este derecho lo que es de otro que lo que no es de uno mismo.

habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión necesaria para subsistir, y tercera, 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, conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es otorgarle la amplitud máxima que puede tener? ¿Es factible no poner límites a este derecho? ¿Será suficiente con poner los pies en un terreno común para pretender convertirse en su dueño? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar por un momento a los restantes hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y desposeer de él a todo el género humano, sin que esto constituya una usurpación condenable, puesto que priva al resto de los hombres de la morada y de los alimentos que la naturaleza les otorgó en común? Cuando Núñez de Balboa tomó posesión, en nombre de la Corona de Castilla, del mar del Sur y de toda la América meridional, ¿legitimaba con ello la exclusión de todos los habitantes y de todos los príncipes del mundo? Siguiendo este ejemplo, estas ceremonias se multiplicaron vana-

mente, y al rey católico le bastó de repente con tomar posesión de todo el universo desde su despacho, suprimiendo tan sólo de su Imperio lo que anteriormente poseían los demás príncipes.

Se concibe así cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se transforman en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno que ocupan, se convierte a la vez en real y personal; esto coloca a los poseedores en una situación de mayor dependencia, convierte a sus propias fuerzas en garantía de su fidelidad. Ventaja que no parece haber sido bien comprendida por los antiguos monarcas, quienes llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como señores de su país. Los de hoy se llaman más hábilmente reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc. Dominando el territorio, están seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que, al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, no les despoja de ellos, sino que les garantiza su legítima posesión, convirtiendo la usurpación en un verdadero derecho, y el disfrute en propiedad. Al ser considerados los poseedores como depositarios del bien público, y al ser respetados sus derechos por todos los miembros del Estado, y defendidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, han recuperado, por decirlo así, todo lo que han entregado, mediante una cesión ventajosa al Estado y, más aún, a sí mismos. Esta paradoja se explica fácilmente por la diferencia de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo bien, como veremos a continuación.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada, y que, apoderándose después de un terreno suficiente para todos, disfruten de él en común o se lo repartan entre ellos, o bien por igual o bien según proporciones establecidas por el soberano. Independientemente del modo en que se haga esta ad-

quisición, el derecho que tiene cada particular sobre su bien está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos, sin lo cual no habría 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, a saber, que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, se convierten en iguales por convención y derecho⁵.

⁵ Bajo los malos gobiernos, esta igualdad sólo es aparente e ilusoria; solamente sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se deduce que el estado social sólo es ventajoso para los hombres, si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado.

LIBRO SEGUNDO

La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna sociedad. Ahora bien, sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad.

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder puede ser transmitido pero no la voluntad.

En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, sí lo es, al menos, que esta coincidencia sea duradera y constante, porque la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias, y la voluntad

general a la igualdad. Es aún más difícil que exista una garantía de este acuerdo, aun cuando siempre debería existir; esto no sería un efecto del arte sino del azar. El soberano puede decir: «Yo quiero actualmente lo que quiere tal hombre o, por lo menos, lo que dice querer», pero no puede decir: «Lo que este hombre querrá mañana yo también lo querré», puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el futuro, y porque no depende de ninguna voluntad acceder a nada que sea contrario al bien del ser que quiere. Si el pueblo prometiese obedecer, se disolvería por ese acto y perdería su condición de pueblo; en el instante en que hay un amo ya no hay soberano, y desde ese momento el cuerpo político queda destruido.

No quiere esto decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntades generales si el soberano, libre para oponerse, no lo hace. En un caso así, del silencio universal se debe suponer el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más detenidamente.

CAPITULO II

La soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía no es enajenable, también es indivisible. Porque la voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él¹. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y tiene fuerza de ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura: es, a lo sumo, un decreto.

Mas, no pudiendo nuestros políticos dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en

¹ Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero sí es necesario que se cuenten todos los votos; cualquier exclusión formal anula la generalidad.

fuerza y voluntad, en poder legislativo y poder ejecutivo, en derechos de impuestos, de justicia y de guerra, en administración interior y en el poder de negociar con el extranjero; tan pronto confunden todas estas partes como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas adicionales; es como si compusiesen el hombre de muchos cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Se dice que los charlatanes del Japón despedazan a un niño a la vista de los espectadores, y después, lanzando al aire sus miembros uno después de otro, hacen que el niño vuelva a caer al suelo vivo y recompuesto. Más o menos así son los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber despedazado al cuerpo social, mediante un acto de prestidigitación digno de una feria, reúnen los pedazos no se sabe bien cómo.

Este error procede de no tener nociones exactas de la autoridad soberana y de haber considerado como partes de esa autoridad lo que no eran sino emanaciones de ella. Así, por ejemplo, se ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía, lo que es inexacto, puesto que cada uno de estos actos no constituye una ley, sino solamente una aplicación de la ley, como se verá fácilmente cuando se aclare la idea que va unida a la palabra «ley».

Si analizásemos igualmente las otras divisiones, constataríamos que siempre que se cree ver la soberanía dividida se equivoca uno; que los derechos que se toman como parte de esta soberanía le están todos subordinados y suponen todas voluntades supremas, de las cuales estos hechos no son sino su ejecución.

No es posible decir hasta qué punto esta falta de exactitud ha oscurecido las decisiones de los autores, en materia de derecho político, cuando han querido dictaminar los derechos respectivos de los reyes y de los pueblos, basándose en los principios que habían establecido. Todo el que quiera puede constatar, en los capítu-

los tres y cuatro del primer libro de Grocio, cómo este erudito y su traductor Barbeyrac se enredan y se confunden con sus sofismas, por temor a decir demasiado o a no decir bastante, según sus puntos de vista, y enfrenar los intereses que debían conciliar. Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien había dedicado su libro, no escatima nada para despojar a los pueblos de todos sus derechos y revestir a los reyes con todo el arte posible. Este hubiese sido también el deseo de Barbeyrac, que dedicaba su traducción al rey de Inglaterra Jorge I. Pero, desgraciadamente, la expulsión de Jacobo II, que él llama abdicación, le obliga a adoptar ciertas reservas, a soslayar, a tergiversar, para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubiesen adoptado los verdaderos principios, habrían salvado todas las dificultades y habrían sido siempre consecuentes; pero hubieran dicho la verdad y no hubiesen hecho la corte más que al pueblo. Y la verdad no conduce a la fortuna, ni el pueblo da embajadas, ni sedes, ni pensiones.

CAPITULO III

Sobre si la voluntad general puede errar

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública, pero no que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el bien, pero no siempre se sabe dónde está. Nunca se corrompe al pueblo, pero frecuentemente se le engaña, y solamente entonces es cuando parece querer lo malo.

Hay con frecuencia bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra busca el interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares. Pero quitada de estas mismas voluntades el más y el

menos, que se destruyen mutuamente², y queda como suma de la diferencia la voluntad general.

Si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, no mantuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan las pasiones y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación general, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular, con relación al Estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay ya voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

Es importante, pues, para la formulación de la voluntad general que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según su propio entender³; esa fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar el número de ellas y evitar la desigualdad como hicieron Solón, Numa y Servio.

² «Cada interés —dice el marqués de A.— tiene principios diferentes. El acuerdo entre dos intereses particulares se constituye por oposición a un tercero.» Hubiera podido añadir que la concordancia de todos los intereses se realiza en oposición al interés de cada uno. Si no hubiese intereses diferentes, apenas notaríamos la presencia del interés común, que jamás hallaría obstáculos; todo funcionaría por sí mismo y la política dejaría de ser un arte.

³ «Vera cosa è —dice Maquiavelo— che alcune divisioni nuocoeno alle Republiche, e alcune giovano: quelle nuocoeno che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengano. 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. VII).

Estas precauciones son las únicas adecuadas para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nunca.

CAPITULO IV

De los límites del poder soberano

Si el Estado, o la Ciudad-Estado, no es sino una persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva que mueva y disponga cada parte del modo más conveniente para el todo. De igual modo que la Naturaleza otorga a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, el pacto social otorga al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este mismo poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que tener en cuenta a las personas privadas que la componen, y cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir claramente los derechos respectivos que tienen los ciudadanos y el soberano⁴, así como los deberes que tienen que cumplir los primeros en su condición de súbditos, y el derecho natural de que deben gozar por el hecho de ser hombres.

Se conviene en que todo lo que cada uno enajena mediante el pacto social de su poder, de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte de todo aquello cuyo uso necesita la comunidad; pero es preciso aceptar también que sólo el soberano es juez para determinar dicha necesidad.

Todos los servicios que un ciudadano puede prestar al

⁴ Atentos lectores: no os apresuréis, os lo ruego, a acusarme aquí de contradicción. No he podido evitarla en los términos, debido a la pobreza del lenguaje; pero esperad.

Estado, debe prestarlos inmediatamente que el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a sus súbditos con ninguna cadena que sea inútil para la comunidad, ni siquiera puede desearlo; porque bajo la ley de la razón no se hace nada sin causa, al igual que ocurre bajo la ley de la Naturaleza.

Los compromisos que nos ligan 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, si no es porque no hay nadie que se apropie de la expresión «cada uno» y que piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende hacia algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

En efecto, tan pronto como se trata de un hecho o de un derecho particular sobre un punto que no ha sido reglamentado por una convención general y anterior, el asunto se convierte en contencioso. Es un proceso en el que los particulares interesados son una de las partes, y el público la otra, pero en el que no veo ni la ley que hay que seguir ni el juez que debe dictar sentencia. Sería ridículo entonces querer referirse a una expresa decisión de la voluntad general, que no puede ser sino la conclusión de una de las partes, y que, por consiguiente, no es para la otra sino una voluntad extraña, particular, inclinada en esta ocasión a la injusticia, y sujeta al error. Así, del mismo modo que una voluntad particular no puede representar a la voluntad general, ésta, a su vez, cambia

de naturaleza al tener un objeto particular, y no puede entonces pronunciarse ni sobre un hombre ni sobre un hecho. Cuando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba o cesaba a sus jefes, otorgaba honores a uno, imponía penas a otro y, mediante multitud de decretos particulares, ejercía indistintamente todos los actos del gobierno, el pueblo no tenía ya voluntad general propiamente dicha, no obraba ya como soberano, sino como magistrado. Esto parecerá contrario a las ideas comunes, pero es necesario darme tiempo para exponer las mías.

Se debe concebir, por consiguiente, que lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une; porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que él impone a los demás; acuerdo admirable del interés y la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que se desvanece en la discusión de todo asunto particular, por falta de un interés común que una e identifique la regla del juez con la de la parte.

De cualquier modo que nos remontemos al principio, llegamos siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal que pactan todos en las mismas condiciones y deben gozar todos 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 modo que el soberano conoce solamente al cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen. ¿Qué es propiamente un acto de soberanía? No es un convenio del superior con el inferior, sino un convenio del cuerpo con cada uno de sus miembros; convenio legítimo porque tiene como fundamento el contrato social, equitativo porque es común a todos, útil porque no puede tener más objeto que el bien general, y firme porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos no se hallan sometidos más que a tales convenios, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad, y

preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno de ellos respecto a todos, y todos respecto a cada uno de ellos.

Vemos así que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede ni puede exceder los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que, en virtud de esas convenciones, le han dejado de sus bienes y de su libertad. De modo que el soberano jamás tiene derecho a infringir más cargas a un súbdito que a otro, porque entonces, al adquirir el asunto un carácter particular, su poder deja de ser competente.

Una vez admitidas estas distinciones, es preciso afirmar que es falso que en el contrato social haya, por parte de los particulares, ninguna renuncia verdadera, pues su situación, por efecto de este contrato, es realmente preferible a la de antes, y, en lugar de una enajenación, no han hecho más que un cambio ventajoso, pues han sustituido una manera de vivir incierta y precaria por otra mejor y más segura, la independencia natural por la libertad, el poder de perjudicar a los demás por su propia seguridad, y su fuerza, que otros podían sobrepasar, por un derecho que la unión social hace invencible. Su vida misma, que han consagrado al Estado, está continuamente protegida por él, y cuando la exponen para su defensa, ¿qué hacen sino devolverle lo que han recibido de él? ¿Qué hacen que no hiciesen con más peligro en el estado de naturaleza cuando, llevando a cabo combates inevitables, defendían con peligro de sus vidas lo que les sirve para conservarla? Todos tienen que combatir, en caso de necesidad, por la patria; es cierto, pero en cambio nadie tiene que combatir por sí mismo, y no se sale ganando, al arriesgar por lo que garantiza nuestra seguridad, una parte de los peligros que habría que correr por nosotros mismos, tan pronto como nos fuese aquella arrebatada?

CAPITULO V

Del derecho de vida y de muerte

La pregunta de cómo pueden los particulares, que no tienen derecho alguno a disponer de su propia vida, transmitir al soberano ese mismo derecho de que carecen, parece difícil de responder porque está mal planteada. Todo hombre tiene derecho a arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Se ha dicho alguna vez que quien se tira por una ventana para huir de un incendio sea culpable de suicidio? ¿Se le ha imputado acaso este crimen a quien perece en una tempestad, a pesar de que, al embarcarse, no ignoraba este peligro?

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, incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe entregarla también por ellos cuando es necesario. Ahora bien, el ciudadano no es juez del peligro al que quiere la ley que se exponga, y cuando el príncipe le dice: «es indispensable para el Estado que mueras», debe morir, puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y puesto que su vida no es tan sólo un don de la naturaleza, sino también un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada casi desde el mismo punto de vista: para no ser la víctima de un asesino se consiente en morir, si se llega a serlo. En este pacto, lejos de disponer de la propia vida, no se piensa sino en garantizarla, y no es presumible que alguno de los contratantes premedite hacerse ahorcar.

Además, todo malhechor, al atacar el derecho social, se convierte por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable, es

menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y, por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido como tal, al menos por su residencia, debe ser separado de aquél mediante el destierro, como infractor del pacto, o mediante la muerte, como enemigo público; porque un enemigo así no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de guerra consiste en matar al vencido.

Pero se nos dirá que la condena de un criminal es un acto particular. De acuerdo. Por eso esta condena no corresponde al soberano; es un derecho que puede conferir, pero que no puede ejercer él mismo. Todas mis ideas están articuladas pero no puedo exponerlas todas a la vez.

Por lo demás, la frecuencia de los suplicios es siempre un signo de debilidad o de pereza por parte del gobierno. No hay malvado que no pueda ser bueno para algo. No se tiene derecho a matar, ni siquiera para dar ejemplo, sino a quien no se pueda dejar vivir sin peligro.

Respecto al derecho de gracia, o al de eximir a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, no corresponde sino al que está por encima del juez y de la ley, es decir, al soberano; sin embargo, su derecho a este respecto no está muy claro, y los casos en que se puede emplear son muy raros. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se concedan muchos indultos, sino porque hay pocos criminales; el gran número de crímenes asegura su impunidad cuando el Estado perece. Durante la República romana, ni el Senado ni los cónsules intentaron jamás conceder gracia alguna; el pueblo mismo no la otorgaba, aunque algunas veces revocase su propio juicio. Los indultos frecuentes anuncian que pronto no tendrán necesidad de ellos los delitos, y todo el mundo sabe adónde conduce esto. Pero siento que mi corazón murmura y detiene mi pluma; dejemos estas cuestiones para que las discuta el hombre

justo que no ha caído nunca y que jamás tuvo necesidad de gracia.

CAPITULO VI

De la ley

Mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad mediante la legislación. Porque el acto primitivo por el cual este cuerpo se forma y se une no determina lo que debe hacer para conservarse.

Lo que es bueno y está conforme con el orden lo es por la naturaleza de las cosas, independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, sólo El es su fuente; pero si nosotros supiésemos recibirla desde tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Si consideramos humanamente las cosas, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres por falta de sanción natural; no reportan sino el bien al malo, y el mal al justo, cuando éste las observa para con los demás sin que nadie las observe para con él. Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes, y para que la justicia cumpla su objetivo. En el estado de naturaleza, en que todo es común, nada debo a quien nada he prometido; no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo mismo en el estado civil, en que todos los derechos están fijados por ley.

Pero ¿qué es entonces una ley? Mientras nos contentemos con atribuir a esta palabra ideas metafísicas, continuaremos razonando sin entendernos, y cuando se haya dicho lo que es una ley de la naturaleza no por eso se sabrá mejor lo que es una ley del Estado.

Ya he dicho que no existía 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 extranjera no es general con respecto a él, y si este objeto está en el Estado, forma parte de él; entonces se establece entre el todo y su parte una relación que hace de ellos dos seres separados, de los cuales la parte es uno, y el todo es el otro menos esa misma parte. Pero el todo menos una parte no es el todo, y, mientras esta relación subsista, no hay todo, sino dos partes desiguales. De donde resulta que la voluntad de una de ellas no es tampoco general con relación a la otra.

Pero, cuando todo el pueblo decreta sobre sí mismo, sólo se considera a sí mismo, y si se establece entonces una relación es del objeto en su totalidad, considerado bajo un punto de vista, al objeto en su totalidad bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Por lo cual la materia objeto de decreto es general, al igual que la voluntad que decreta. A este acto es al que yo llamo una ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuanto cuerpos, y a las acciones como abstractas, nunca a los hombres como individuos, ni a las acciones como particulares. Así, la ley puede decretar que habrá privilegios, pero no puede concederlos específicamente a nadie. La ley puede establecer muchas clases de ciudadanos, y hasta señalar las cualidades que darán derecho a formar parte de estas clases, pero no puede nombrar a éste o a aquél para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real: en una palabra, toda función que se relacione con algo individual no pertenece al poder legislativo.

De conformidad con esta idea, es obvio que no hay que preguntar a quién corresponde 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 con respecto a sí mismo, ni cómo se puede ser libre y a la vez estar sometido a las leyes, puesto que no son éstas sino manifestaciones de nuestra voluntad.

Se advierte además que, reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre cualquiera ordena como jefe no es en modo alguno una ley; lo que ordena el mismo soberano sobre un objeto particular no es tampoco una ley, sino un decreto; no es un acto de soberanía, sino de magistratura.

Llamo, pues, República a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier tipo de administración que pueda hallarse; porque entonces solamente gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano⁵; a continuación explicaré lo que es gobierno.

Las leyes no son sino las condiciones de la asociación civil, y el pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor; sólo corresponde a los que se asocian regular las condiciones de la sociedad. ¿Pero cómo regularlas? ¿Será de común acuerdo, mediante una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político algún órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para levantar actas y publicarlas previamente, o cómo las pronunciará en el momento necesario? ¿Cómo una voluntad ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, acometería por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación? El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal y como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones de las

⁵ Por esta palabra no entiendo solamente 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 lo aclararé en el libro siguiente.

voluntades particulares; aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos; compensar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos necesitan igualmente guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón, y enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. De aquí nace la necesidad de un legislador.

CAPITULO VII

Del legislador

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, se necesitaría una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres sin experimentar ninguna; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza, conociéndola a fondo; inteligencia cuya felicidad fuese independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra; en una palabra, que pudiese prepararse una gloria lejana en el devenir de los tiempos, trabajando en un siglo y gozando en otro⁶. Serían precisos 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 reinado. Pero, si es verdad que el príncipe es un hombre raro, ¿qué decir de un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe

⁶ Un pueblo no llega a ser célebre hasta que su legislación comienza a declinar. Se ignora durante cuántos siglos la legislación de Licurgo hizo felices a los espartanos antes de que se hablase de ellos en el resto de Grecia.

proponer. Este es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace funcionar. «En el nacimiento de las sociedades —dice Montesquieu— son los jefes de las repúblicas los que crean la institución, y es después la institución la que forma a los jefes de las repúblicas.»

Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en una parte de un todo más grande, del que recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de reemplazar la existencia física e independiente, que hemos recibido de la naturaleza, por una existencia parcial y moral. Es preciso, en una palabra, arrebatar al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otro. Cuanto más muertas y destruidas estén esas fuerzas, más grandes y duraderas serán las adquiridas, y más sólida y perfecta será la institución; de modo que, si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin 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 ha alcanzado la máxima perfección de que es capaz.

El legislador es, por todos los conceptos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su talento, no lo es menos por su función, que no es la magistratura ni la soberanía. Dicha función, que constituye la República, no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada en común con el poder humano, porque, si quien manda en los hombres no debe dictar las leyes, el que dicta las leyes no debe mandar a los hombres; de otro modo, estas leyes, vehículos de sus pasiones, no harían, con frecuencia, sino perpetuar sus injusticias, y nunca 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 en la mayor parte de las *polis* griegas confiar a los extranjeros la institución de las suyas. Las repúblicas modernas de Italia imitaron con frecuencia esta costumbre; la de Génova hizo lo mismo con éxito⁷. Roma, en su época más gloriosa, vio renacer en su seno todos los crímenes de la tiranía, y estuvo a punto de perecer por haber reunido bajo las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano. Sin embargo, ni siquiera los decenviros se arrogaron nunca el derecho de establecer ninguna ley por su sola autoridad. «Nada de lo que os proponemos —decían al pueblo— puede dictarse sin vuestro consentimiento. Romanos: sed vosotros mismos los autores de las leyes que deben hacer vuestra felicidad.»

Quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, despojarse de ese derecho incommunicable; porque, según el pacto fundamental, sólo la voluntad general obliga a los particulares, y jamás se puede asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo. Ya he dicho esto, pero no es inútil repetirlo.

Así se encuentran a la vez, en la obra de la legislación, dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que está por encima de la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad que no es nada.

Otra dificultad que merece atención es que los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua, en

⁷ Los que no consideran a Calvino más que como teólogo, conocen mal el alcance de su talento. La redacción de nuestros sabios edictos, en la que participó activamente, le honra tanto como su institución. Por muchas transformaciones que el tiempo pueda provocar en nuestro culto, mientras que el amor a la patria y a la libertad no se extingan entre nosotros, la memoria de este gran hombre nunca dejará de ser bendecida.

lugar de hacerlo en la de éste, no lograrán ser comprendidos. Ahora bien, hay mil ideas que no se pueden expresar en la lengua del pueblo. Los puntos de vista demasiado generales y los objetos demasiado alejados están igualmente fuera de su alcance. Al no apreciar cada individuo otro plan de gobierno que no sea el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que puede conseguir de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese la institución misma, y que los hombres fuesen ya, antes de existir las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas. Así pues, no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento, tiene por necesidad que recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, para que los pueblos sometidos a las leyes del Estado y a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la del Estado, obedeciesen con libertad y llevasen dócilmente el yugo de la felicidad pública.

Esta razón sublime que se eleva por encima del alcance de los hombres vulgares es la que induce al legislador a atribuir las decisiones a los inmortales, para arrastrar, por la autoridad divina, a aquellos a quienes no podría estremecer la prudencia humana⁸. Pero no corresponde

⁸ «E veramente —dice Maquiavelo— mai non fu alcuno ordinatore di leggi 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 ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui» (*Discorsi sopra Tito Livio*, L, I, c. XI).

a cualquiera hacer hablar a los dioses, ni puede ser creído cuando se presenta como su intérprete. El gran espíritu del legislador es el gran milagro que debe probar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir una relación secreta con alguna divinidad, o amaestrar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar otros medios burdos para imponerse ante el pueblo. El que no sepa más que esto podrá hasta reunir por azar un ejército de insensatos; pero nunca fundará un imperio, y su extravagante obra perecerá pronto con él. Los vanos prestigios forman un vínculo pasajero; sólo la sabiduría puede hacerlo duradero. La ley judaica, que subsiste aún; la del hijo de Ismael, que desde hace diez siglos rige medio mundo, revelan aún hoy a los grandes hombres que las han dictado; mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ven en ellos más que a afortunados impostores, el político auténtico admira en sus instituciones ese grande y poderoso talento que preside las instituciones duraderas.

No es preciso deducir de todo esto con Warburton, que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, sino que en el origen de las naciones la una sirve de instrumento a la otra.

CAPITULO VIII

Del pueblo

Lo mismo que un arquitecto, antes de levantar un edificio, observa y sondea el terreno para ver si puede soportar el peso de aquél, así el sabio legislador no comienza por redactar leyes buenas en sí mismas, sino que antes examina si el pueblo al cual las destina es apto para recibirlas. Esta fue la razón por la que Platón rehusó dar leyes a los arcadios y a los cirenienses, sabiendo que estos dos pueblos eran ricos y no podían tolerar la igualdad; he aquí el motivo de que se vieran en

Creta buenas leyes y hombres malos, porque Minos había disciplinado a un pueblo lleno de vicios.

Mil naciones han resplandecido sobre la tierra que nunca hubiesen podido tolerar buenas leyes, y las que las hubiesen podido soportar, sólo habría sido por breve tiempo. Los pueblos, como los hombres, sólo son dóciles en su juventud: se hacen incorregibles al envejecer; una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios arraigados, es empresa peligrosa y vana querer reformarlos: el pueblo no puede consentir que se toque a sus males para destruirlos, al igual que esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la vista del médico.

No es que, al igual que algunas enfermedades que trastornan la cabeza de los hombres y les borran el recuerdo del pasado, no se encuentren algunas veces, en la vida de los Estados, épocas violentas en que las revoluciones actúan sobre los pueblos como ciertas crisis sobre los individuos, en que el horror al pasado sirve de olvido, y en que el Estado, a su vez, debido a las guerras civiles, renace, por decirlo así, de sus cenizas y vuelve a adquirir el vigor de la juventud saliendo de los brazos de la muerte. Así ocurrió en Esparta en tiempos de Licurgo, en Roma después de los tarquinos, y, entre nosotros, en Holanda y Suiza después de la expulsión de los tiranos.

Pero estos acontecimientos son raros, son excepciones, cuya razón de ser se encuentra siempre en la constitución particular del Estado motivo de excepción. No podrían darse ni siquiera dos veces en el mismo pueblo, puesto que puede ser libre mientras sólo sea bárbaro, pero no puede serlo una vez que se ha gastado la energía civil. Entonces los desórdenes pueden destruirlo sin que las revoluciones puedan restablecerlo, y en cuanto se rompen sus cadenas, se dispersa y ya no existe; a partir de ese momento necesita un amo y no un libertador. ¡Pueblos libres, acordaos de esta máxima: «Se puede adquirir la libertad pero jamás se la recobra»!

Las naciones tienen, como los hombres, una época de madurez que hay que esperar antes de someterlos a las

leyes. Pero la madurez de un pueblo no siempre es fácil de reconocer, y, si uno se anticipa, la obra fracasa. Un pueblo puede ser disciplinado desde que nace; otro sólo lo es al cabo de diez siglos. Los rusos nunca serán civilizados porque lo han sido demasiado pronto. Pedro tenía el talento de imitar, pero no el verdadero talento, el que crea y realiza todo de la nada. Algunas de las cosas que hizo estaban bien; la mayor parte estaban fuera de lugar. Vio que su pueblo era bárbaro, pero no vio que no estaba maduro para la civilización; quiso civilizarlo cuando sólo era necesario hacerlo aguerrido; quiso hacer primero alemanes o ingleses cuando había que empezar por hacer rusos; impidió a sus súbditos llegar a ser algún día lo que podían ser, persuadiéndoles de que eran lo que no son. Así es como un preceptor francés educa a su alumno para brillar un momento en su infancia y para no ser luego nada. El Imperio ruso querrá subyugar a Europa y él mismo será subyugado. 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 conjuntamente para acelerarla.

CAPITULO IX

Continuación

Del mismo modo que la Naturaleza ha establecido límites a la estatura de un hombre bien conformado, sobrepasando los cuales no hace sino gigantes o enanos, existen también, respecto a la mejor constitución de un Estado, límites en cuanto a la extensión que puede alcanzar, a fin de que no sea demasiado grande para ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder sostenerse por sí mismo. Existe en todo cuerpo político un máximo de fuerzas que no puede sobrepasarse, del cual se aleja con frecuencia, a base de engrandecerse. Mientras más se