

ANTOLOGÍA POLÍTICA DE ROUSSEAU

Carlos E. Miranda

I. INTRODUCCIÓN

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712. Hijo de Isaac Rousseau y Susana Bernard, descendientes de refugiados franceses de religión protestante. Quedó huérfano al nacer por la muerte de su madre. Desde sus primeros años desarrolló una ávida afición por la lectura, con lo que llegó a adquirir una cierta cultura general, pero con conocimientos dispersos y poco sistemáticos. También aprendió a desempeñar varios oficios, tales como los de escribiente y grabador.

En 1741 se trasladó a París, y durante varios años deambuló por los cafés y salones literarios de esa ciudad, donde conoció a intelectuales de la Enciclopedia como Diderot y D'Alembert, y se relacionó con algunos aristócratas y mujeres de alta posición, de quienes recibió en varias oportunidades protección y ayuda. Desde 1745 vivió con su criada analfabeta Thérèse Levasseur, a la que convirtió en su amante y con la que tuvo varios hijos, que entregó a hospicios como niños de padres desconocidos. Esto revela uno de los aspectos más sórdidos de la personalidad de Rousseau, caracteri-

CARLOS E. MIRANDA. Licenciado en Filosofía y Magister en Estudios Internacionales, Universidad de Chile; M. A. en Ciencias, Georgetown University. Profesor Titular del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile.

zada por sus contradicciones morales y sus resentimientos sociales e intelectuales, lo que quedará posteriormente reflejado en sus escritos morales y políticos.

En 1749, se produce un hecho que habría de provocar un vuelco en la vida y trayectoria intelectual de Rousseau. La Academia de Dijon convoca a un concurso sobre el tema: ¿El progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las costumbres? Rousseau postula defendiendo la postura negativa en el escrito que conocemos con el título de *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, o también como *Primer Discurso*. Inesperadamente para algunos, obtiene el premio de la Academia y, con ello, adquiere una repentina celebridad, de la que, no obstante, nunca pudo disfrutar plenamente, ni siquiera en este primer momento de triunfo. En efecto, los elogios al bello estilo del *Discurso*, aparecieron a sus ojos como un intento deliberado de relegar a un plano secundario las ideas allí expuestas, y eran éstas, por cierto, las que a él realmente le interesaba que fueran valoradas y reconocidas.

Sin embargo, su anhelo de reconocimiento intelectual era difícilmente alcanzable en el ambiente cultural de la época, ya que su enfoque implicaba la adopción de una posición confrontacional con respecto de las convicciones más profundas de la Ilustración. De acuerdo con éstas, la interrogante planteada por la Academia sólo admitía una respuesta afirmativa, ya que, en su perspectiva, era indudable que el progreso de las artes y las ciencias —fenómeno altamente valorado en la época— constituía un requisito para el progreso de la sociedad y una condición para el logro de la felicidad humana. Sólo el conocimiento puede vencer la ignorancia y los prejuicios; a través de la ciencia es posible conquistar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre; mediante las artes es posible moldear las costumbres, moderarlas y perfeccionarlas.

Estos postulados básicos de la Ilustración, acordes con las esperanzas más propias de la mentalidad del hombre moderno, son los que Rousseau impugna en su *Discurso*. Según él, el progreso de las artes y las ciencias no sólo no mejora la moral, sino que contribuye a corromperla, porque las artes y las ciencias sólo pueden cultivarse en un ambiente de lujo y de ocio. Su fuente es la curiosidad ociosa y su objetivo satisfacer los caprichos y las comodidades superfluas que debilitan al hombre.

El argumento refleja una visión simplista, burda, y hasta vulgar acerca del quehacer artístico, científico y filosófico. Pero lo que es más importante destacar es que ya aquí comienza a bosquejarse la idealización del hombre primitivo, in-civilizado, in-cultivado, es decir, del hombre “natural”, aún no contaminado ni degradado por los “males” de la vida en

sociedad con sus artificios culturales. Esta concepción constituirá la piedra angular de la crítica de Rousseau contra la sociedad de su época y también lo será de su propia teoría política. Para emprender su crítica, adopta la perspectiva de observar la civilización desde fuera, lo que le permite descubrir la falsedad que se oculta tras el esplendor de las apariencias. Su crítica es radical y apunta al centro mismo de lo más valorado en el siglo de la Ilustración, en el que se creía haber llegado a la solución de todos los grandes problemas de la humanidad con las ideas vigentes. Así, dicha crítica implicaba remecer el generalizado convencimiento acerca de los supuestos logros de una cultura tan orgullosa de sí misma. Pero también implicaba ubicarse en una posición marginal, y el precio de tal osadía no podía ser otro que ser marginado.

Y eso fue efectivamente lo que sucedió. Los filósofos contemporáneos suyos lo repudiaron y marginaron de los círculos intelectuales en boga. Y es que si bien los filósofos de la Ilustración distaban de ser conformistas, no podían aceptar que sus logros más venerados y de los que tan orgullosos se sentían fueran cuestionados desde el exterior, es decir, por un sujeto que carecía de formación filosófica seria y que además utilizaba herramientas impropias; en efecto, la argumentación de su *Discurso* se sustentaba más en los sentimientos que en la razón. Peor aún, la razón, la más alta facultad humana, era presentada como algo no natural y fuente de los males de los hombres.

La marginación de que fue objeto provocó en Rousseau una crónica inseguridad en sí mismo. De hecho, sólo conseguía sentirse a su gusto con mujeres y en relaciones desprovistas de contenido intelectual. Sus gustos y su conducta eran acordes con los de la clase media baja, y sus valoraciones morales giraban en torno a los sentimientos comunes. Pero su declarada veneración por la vida sencilla no hacía sino ocultar el conflicto interno que siempre lo atormentó entre lo noble y lo vil. Tal vez fue su temor de ser malo lo que lo llevó a elaborar el mito de la bondad natural de los hombres; así podría trasladar sus propias culpas a la sociedad.

Este artificio, sin embargo, no logró calmar su personalidad compleja y desgraciada. A la crónica desconfianza en sí mismo añadiría, a lo largo de los años, una siempre creciente desconfianza hacia quienes trataban de ser sus amigos, pues creía ver conspiraciones por todas partes. Esta enfermiza actitud se convierte hacia el final de su vida en agudos delirios de persecución.

Rousseau muere el 2 de julio de 1778 en Ermenonville, siendo sepultado en un lugar cercano. Pero en 1794, por orden de su terrible discípulo Robespierre, sus restos fueron trasladados al panteón de París, donde permanecen junto a los de su tenaz adversario Voltaire.

El pensamiento político de Rousseau

El pensamiento político de Rousseau ha sido objeto de las más variadas y contrapuestas interpretaciones¹. Estas discrepancias interpretativas son atribuibles al propio Rousseau, en cuyos escritos abundan los pasajes oscuros, las paradojas, las contradicciones. A pesar de ello, sin embargo, sus ideas han ejercido una importante influencia práctica en la política de los dos últimos siglos.

Hay quienes lo han considerado “el gran demócrata del siglo XVIII”, debido a su intento de conciliar en el sistema político que propone los dos grandes valores de la democracia moderna, esto es, la libertad y la igualdad. No obstante, un teórico político no debe ser juzgado por sus intenciones, sino por los resultados o aplicaciones de sus teorías. En el caso de Rousseau, es posible sostener que su peculiar concepción de la democracia ha servido de modelo o inspiración a formas desviadas o anómalas, tales como las democracias populistas y, peor aún, las democracias totalitarias².

El primer escrito propiamente político de Rousseau es el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, que prepara para participar en el concurso convocado en 1753 por la misma Academia de Dijon que le había premiado tres años antes. El tema propuesto en esta ocasión era: Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural. Para responder fundadamente al problema planteado, Rousseau cree necesario remontarse al verdadero “hombre natural”, muy diferente al que han descrito filósofos como Hobbes, que le han atribuido características inherentes a la vida en sociedad. Rousseau pretende depurar esas erróneas imágenes y es así como presenta un ser primitivo que casi no se diferencia de otros animales, que sólo se preocupa de satisfacer sus necesidades inmediatas de sobrevivencia y que al carecer de cualquier turbadora previsión del futuro, sólo toma de la naturaleza lo que realmente necesita. También está desprovisto de razón, pues ésta requiere el lenguaje, el que aún no es necesario y que sólo será inventado mucho después. La razón, por lo tanto, no es una facultad natural de los hombres, sino algo que aparece en el curso de la lenta y larga evolución de la humanidad.

¹ Algunas de esas interpretaciones pueden verse en Carlos Miranda, “Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas”. *Estudios Públicos*, Nº 38, otoño 1990, pp. 217-244.

² Véase al respecto el penetrante estudio de J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nueva York: W. W. Norton, 1970).

Los hombres primitivos son buenos, pacíficos. Debido a las escasas relaciones que establecen entre sí, y puesto que no han desarrollado aún el egoísta sentido de propiedad, no hay ocasión para el brote de conflictos ni para el establecimiento de relaciones de dominio, por lo que reina entre ellos un estado de casi perfecta igualdad, sólo limitada por ciertas obvias desigualdades naturales o físicas que se manifiestan en diferencias de fortaleza corporal o cualidades del espíritu o del alma.

Pero este estado de igualdad natural fue quebrado para siempre en un momento y con un acto que Rousseau imagina del siguiente modo:

El primero que habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil³.

El texto es de la mayor importancia para entender la médula del pensamiento político de Rousseau. La sociedad civil está fundada sobre un golpe de audacia, un engaño, proveniente de un hombre ambicioso y codicioso, y sobre la ingenua simplicidad de los demás que aceptan la sumisión. El anhelo de la propiedad privada es la raíz y el detonante de este supuesto acto fundacional, y aparece entonces como la verdadera fuente del mal. Por cierto, una sociedad establecida sobre tan espúrios fundamentos sólo puede mantenerse mediante las cadenas opresoras que Rousseau denuncia al comienzo del *Contrato social*.

Otro texto, tanto o más elocuente que el recién citado y que confirma su visión radicalmente condenatoria de las sociedades políticas, es el que se encuentra en un pasaje del *Discurso sobre la economía política*:

Resumamos en pocas palabras el pacto social de los estados: Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros.

En síntesis, el contrato social originario quedó mal establecido, ya que ha posibilitado el dominio opresor de los ricos y poderosos sobre las multitudes pobres y desvalidas. Las tenues desigualdades naturales se han incrementado con el reconocimiento y protección de la propiedad privada de unos pocos privilegiados, y para mantener esta situación se ha instaurado el despotismo cercenador de la libertad.

³ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, II.

En orden, pues, a recuperar la libertad y la igualdad naturales, es preciso romper el primer contrato social, origen de las iniquidades y servidumbres propias de la vida en sociedad. Es decir, es necesario establecer un nuevo contrato social que evite los errores del primero que condujo a tan nefastos resultados. Las características, cláusulas, mecanismos y resguardos de tal nuevo contrato son los que Rousseau diseña en su más importante obra política, *El Contrato Social*, publicada en 1762.

“El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión”⁴.

Este párrafo inicial del libro revela el principal propósito de su autor: la denuncia de la esclavitud existente y de su ilegitimidad. Es decir, el proyecto político de Rousseau es, ante todo, libertario. Pero como la falta de libertad va inevitablemente acompañada por la desigualdad, el nuevo orden social junto con restituir la libertad natural perdida, habrá de cuidar de establecer condiciones de igualdad entre los miembros de la sociedad. Para ello en el nuevo contrato no deberá haber cesión de soberanía, sino que todos los miembros la ejercerán; de tal modo que sociedad y soberano serán uno y el mismo. El instrumento que posibilitará el funcionamiento de tal institución y la salvaguarda de los principios de la libertad y la igualdad será la *voluntad general*.

Mucho se ha discutido acerca de la definición y los alcances de la voluntad general. Lo único indiscutible al respecto es que éste es el concepto clave de la teoría política de Rousseau, a pesar de lo cual aparece rodeado de una indescifrable y peligrosa ambigüedad.

La voluntad general es identificable con el bien común, y en este sentido ella expresa igualitariamente la voluntad de todos, aunque no todos la comprendan. Todos deben acatarla, pero no todos necesariamente la comparten. Ello es así porque los hombres no son iguales y, en la medida en que son libres, orientan sus voluntades particulares hacia objetivos muy disímiles. De hecho, las diferencias entre los individuos constituyen un fenómeno inevitable de la vida en sociedad, debido a que los hombres son diferentes en cuanto a sus atributos, capacidades, aspiraciones, afectos, intereses, gustos, creencias, y muchísimos otros aspectos. Estas divergencias constituyen la fuente de los conflictos humanos. Rousseau reconoce este hecho y, como muchos otros teóricos políticos, intenta buscar una

⁴ *Contrato social*, I,1.

solución que restituya la armonía natural. Pero, a su entender, esto sólo se conseguirá con el predominio absoluto de la voluntad general —que es expresión del bien común— sobre las voluntades particulares que expresan intereses individuales que pueden ser diferentes y aun contrapuestos al interés común.

“La voluntad general es siempre recta”⁵, afirma Rousseau. Por lo tanto, si alguien discrepa o se opone a ella, sólo puede deberse a que está equivocado⁶, o bien a que ha sido engañado⁷. No obstante, la voluntad general puede verse amenazada por la “voluntad particular que obra sin cesar contra la general”⁸. En consecuencia, para evitar las interferencias de las voluntades particulares y para lograr una buena exposición de la voluntad general, es conveniente que “no existan sociedades particulares en el Estado”⁹.

La imposición de la voluntad general asegura la igualdad de todos los miembros de la sociedad. Ella se refuerza con las recomendaciones de orden económico relativas a las limitaciones a la propiedad privada y la ostentación de la riqueza que se encuentran en el *Discurso sobre la economía política* y en varios pasajes de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, que no tenemos espacio para tratar aquí pero se pueden hallar más abajo en nuestra selección de textos. Como ya indicamos, la igualdad era uno de los objetivos centrales del proyecto de Rousseau. Pero el otro, la libertad, parece haberse perdido, sacrificado en aras del primero. El ginebrino no lo considera de este modo. En la medida en que la voluntad general es expresión del bien común, también expresa el bien particular de cada uno. Entre los elementos que integran el bien común se halla la libertad. Por consiguiente, acatar la voluntad general implica ser libre. Por el contrario, “cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”¹⁰.

El texto parece sugerir que Rousseau piensa en una especie de “libertad social” más amplia y perfecta que las libertades individuales, en cuyo ejercicio los hombres pueden equivocarse o ser engañados. Es preciso, pues, protegerlos del error y obligarlos a una libertad acorde sólo con los dictámenes de la voluntad general. En términos prácticos, sin embargo, esto

⁵ *Ibídem*, II, 3.

⁶ *Ibídem*, IV, 2.

⁷ *Ibídem*, II, 3.

⁸ *Ibídem*, III, 10.

⁹ *Ibídem*, II, 3.

¹⁰ *Ibídem*, Y,7.

implica la supresión de la libertad individual en nombre de una supuesta e indefinida libertad social.

Una vez establecida la completa primacía de la voluntad general, es preciso determinar cómo se definen sus contenidos. Y lo que es más importante: ¿Quién los define? No puede ser el consenso de todos, ya que basta un solo oponente para destruir la unanimidad; de modo que sólo cabe pensar en la mayoría, que es el criterio adoptado por las democracias y que Rousseau parece a veces suscribir¹¹. Sin embargo, hay otras ocasiones en las que vacila, y hasta niega la viabilidad de este elemental principio democrático. La razón de ello no es otra que su insuperable desconfianza en la capacidad del pueblo para decidir su destino. Un texto particularmente revelador de la actitud comentada es el siguiente:

El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la dirige no es siempre esclarecido¹².

Poco antes se había referido a la “multitud ciega, que no sabe a menudo lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene”. Por cierto, no se puede confiar en los designios de una mayoría así conformada. Quizá sea preferible, entonces, entregar esta tarea a unos pocos hombres selectos y esclarecidos que “interpreten” la voluntad general, esto es, que determinen qué es lo que el pueblo quiere, qué es lo que verdaderamente le conviene. Tal será la misión del Legislador, del conductor del pueblo, que sabe mejor que el propio pueblo cuál es su bien y cómo acceder a él.

La democracia queda de este modo restringida sólo a uno de sus fines: procurar el bien del pueblo, definido por la interpretación de la voluntad general efectuada por el legislador. Por esta razón, no es posible incluir a Rousseau entre los teóricos de la democracia liberal. Su modelo de sociedad está más próximo a las llamadas “democracias populares” que conocimos durante el presente siglo. Tales regímenes impusieron sistemas fuertemente restrictivos de las libertades individuales en nombre de una igualdad que tampoco consiguieron establecer. Ellos fueron los principales “frutos prácticos”, como los calificó Bertrand Russell¹³ de las enseñanzas de Rousseau.

¹¹ Véase, por ejemplo, *Contrato Social*, IV, 2.

¹² *Ibídem*, II, 6.

¹³ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Nueva York: Simon & Schuster, 1945).

No obstante los múltiples juicios negativos acerca de la obra del pensador de Ginebra, creemos que ella merece ser estudiada. Su influencia excede la señalada por Russell, y algunos de sus conceptos son empleados hasta el día de hoy en la retórica política. Entre ellos, por cierto, el más destacado es el de la “voluntad popular”, inequívoca adaptación de la noción de “voluntad general”, que en ocasiones ha alcanzado niveles casi sagrados en las sociedades contemporáneas de masas a las que es preciso adular.

En la selección de textos que se presenta a continuación, se ha utilizado, con algunas modificaciones, las siguientes traducciones españolas: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos (Editorial Tecnos, Madrid, 1990); *Contrato social* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984); *Discurso sobre la economía política*, traducción y estudio preliminar de José E. Candela (Editorial Tecnos, Madrid, 1985). La traducción de los pasajes seleccionados de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* es de mi responsabilidad.

II. SELECCIÓN DE TEXTOS POLÍTICOS DE ROUSSEAU

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

Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer.

No se puede preguntar cuál es la fuente de la desigualdad natural, puesto que la respuesta se encontraría enunciada en la simple definición nominal. Todavía menos se puede buscar si no habrá algún lazo esencial entre ambas desigualdades; la razón es que esto sería preguntar si los que mandan valen necesariamente más que los que obedecen y si la fuerza del cuerpo o del espíritu, la sabiduría o la virtud se encuentran siempre en los

mismos individuos en proporción directa del poder o la riqueza; tal cuestión es indicada quizá para ser discutida entre esclavos escuchados por sus amos, pero que no conviene a hombres razonables y libres que buscan la verdad.

¿De qué se trata, pues, con exactitud en este Discurso? De señalar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza fue sometida a la ley, de explicar mediante qué encadenamiento de prodigios el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a comprar su tranquilidad con el precio de una felicidad real.

Los filósofos, que han examinado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos arribó a él. Algunos no han titubeado en suponer para el hombre en este estado la noción de justo y de injusto sin preocuparse de mostrar que él haya debido tener tal noción ni incluso si le fue útil. Otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene a conservar lo que le pertenece, sin explicar lo que entienden por pertenecer. Otros, otorgando desde el comienzo al más fuerte la autoridad sobre el más débil, han hecho nacer inmediatamente el gobierno sin pensar en el tiempo que debió pasar antes que el sentido de las palabras de autoridad y gobierno pudiese existir entre los hombres. Todos, en fin, hablando sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han trasplantado al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad; hablaban del hombre salvaje, pero dibujaban al hombre civil. Ni siquiera ha estado en el espíritu de la mayoría de ellos dudar si el estado de naturaleza ha existido, cuando es evidente por la lectura de los libros sagrados que el primer hombre, habiendo recibido inmediatamente de Dios luces y preceptos, no estuvo siquiera él mismo en tal estado y, añadiendo a los escritos de Moisés la fe que les debe todo filósofo cristiano, es preciso negar que, incluso antes del diluvio, los hombres se hayan encontrado alguna vez en el puro estado de naturaleza, a menos que hayan recaído en él por cualquier suceso extraordinario: paradoja notablemente embarazosa y completamente imposible de probar.

Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no conciernen al problema. No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo. La religión nos manda creer que, habiendo sacado Dios mismo a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, éstos son desiguales porque Él ha querido que lo fuesen; pero ella no nos impide construir conjeturas tomadas solamente de la naturaleza del

hombre y los seres que lo circundan, conjeturas referentes a lo que habría podido llegar a ser el género humano si hubiese sido dejado a sí mismo. He aquí lo que se me pregunta y lo que me propongo examinar en este Discurso. Refiriéndose mi tema al hombre en general, procuraré buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y lugares para pensar tan sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón y los Jenócrates y al género humano por oyente [...].

I. [...] Sé que se nos repite incesantemente que no hubo nada tan miserable como el hombre en este estado, y si es cierto, como pienso haberlo probado, que sólo después de muchos siglos pudo tener el deseo y la ocasión de salir de él, habría que pedir cuentas a la naturaleza y no a quien ella conformó de este modo. Pero, si entiendo bien este término de miserable, se trata de una palabra que carece de todo sentido o no significa más que una privación dolorosa y el sufrimiento del cuerpo o del alma; por ello, desearía que se me explicase cuál pudo ser el tipo de miseria de un ser libre cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo goza de salud. Pregunto qué tipo de vida, la civil o la natural, está más expuesta a tornarse insoportable para los que gozan de ella. Casi no vemos en torno a nosotros más que gentes que se lamentan de su existencia, muchos incluso que se privan de ella todo lo que es posible, hasta el punto de que la reunión de las leyes divina y humana apenas es suficiente para detener tal desorden. Pregunto si alguna vez se ha oído decir que un salvaje en libertad haya pensado tan sólo en quejarse de la vida o en darse muerte. Que se juzgue, pues, con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria. Por el contrario, nada sería tan miserable como el hombre salvaje deslumbrado por las luces, atormentado por las pasiones y razonando acerca de un estado diferente del suyo. Por una providencia muy sabia las facultades que él tenía en potencia sólo debían desarrollarse con las ocasiones de ejercitarlas a fin de que no le resultasen superfluas y onerosas antes de tiempo, ni tardías o inútiles para la necesidad. Existía en el solo instinto todo lo que necesitaba para vivir en el estado de naturaleza; no existe en una razón cultivada más que lo necesario para vivir en sociedad.

Parece, así, que los hombres en tal estado, al no existir entre ellos ninguna clase de relación moral ni de deberes comunes, no pudieron ser ni buenos ni malos, no tuvieron ni vicios ni virtudes a no ser que, tomando tales palabras en su sentido físico, se denominen en el individuo vicios aquellas

cualidades que pueden perjudicar a su propia conservación y virtudes las que pueden contribuir a ella; en semejante caso habría que llamar más virtuoso a aquel que menos se resistiese a los simples impulsos de la naturaleza. Pero, sin separarnos del sentido ordinario, se debería suspender el juicio que podríamos establecer sobre una situación tal y deshacernos de nuestros prejuicios en tanto que, con la balanza en la mano, se haya examinado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados, si sus virtudes son más ventajosas que funestos son sus vicios, o si el progreso de sus conocimientos es una indemnización suficiente de los males que se proporcionan mutuamente a medida que se instruyen del bien que deberían hacer, o si, por decirlo todo, no estarían en una situación más feliz sin tener ni mal que temer ni bien que esperar de nadie que al estar sometidos a una dependencia universal y verse obligados a recibirlo todo de aquellos que no se obligan a darles nada.

Sobre todo, no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo, que es vicioso porque no conoce la virtud, que rehúsa a sus semejantes servicios que no cree deberles, ni tampoco que en virtud del derecho que se atribuye con razón respecto a aquellas cosas de las que tiene necesidad se imagine por ello neciamente el único propietario de todo el universo. Hobbes ha visto muy bien el defecto de todas las definiciones modernas del derecho natural; pero las consecuencias que saca de la suya muestran que la toma en un sentido que no es menos falso. Razonando sobre los principios que establece, este autor debería decir que, al ser el estado de naturaleza aquel en el cual el cuidado de nuestra conservación es el menos perjudicial para la del otro, este estado era en consecuencia el más adecuado para la paz y el más conveniente para el género humano. Dice precisamente lo contrario por haber hecho entrar forzosamente en el cuidado de conservación del hombre salvaje la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han tornado necesarias las leyes. [...]

Efectivamente, es fácil ver que entre las diferencias que distinguen a los hombres muchas que pasan por naturales son tan sólo obra del hábito y de los diversos géneros de vida que los hombres adoptan en sociedad. Así, un temperamento robusto o delicado, la fuerza o debilidad que de él dependen, vienen más frecuentemente del modo duro o afeminado del cual surgen que de la constitución primitiva de los cuerpos. Sucede lo mismo con las fuerzas del espíritu, y no solamente la educación establece diferencias entre los espíritus cultivados y los que no lo son, sino que aumenta la que se encuentra entre los primeros en proporción a su cultura, pues si un gigante y un enano marchan sobre el mismo camino, cada paso que den uno y otro dará una nueva ventaja al gigante. Ahora bien, si se compara la diversidad

prodigiosa de educaciones y géneros de vida que reinan en los distintos órdenes de la sociedad civil con la simplicidad y uniformidad de la vida animal y salvaje donde todos se alimentan de las mismas comidas, viven del mismo modo, hacen exactamente las mismas cosas, se comprenderá cómo la diferencia entre un hombre y otro debe residir menos en el estado de naturaleza que en el de sociedad y cómo la desigualdad natural debe aumentar en la especie humana por la desigualdad de institución. [...]

II. El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: “Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie”. Pero parece con gran claridad que las cosas habían llegado ya al punto de no poder durar más tal como estaban, pues esta idea de propiedad, al depender de muchas ideas anteriores que no han podido nacer más que sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fue preciso hacer muchos progresos, adquirir mucha industria y luces, transmitir las y aumentarlas de edad en edad antes de llegar a este término último del estado de naturaleza. Tomemos, pues, las cosas desde más arriba e intentemos abarcar bajo un solo punto de vista esta lenta sucesión de acontecimientos y de conocimientos en su orden más natural.

El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado el de su conservación. Las producciones de la tierra le aportaban todos los socorros necesarios; el instinto lo conducía a usar de ellos. El hambre y otros apetitos le hacían probar poco a poco diversas maneras de existir; entre ellos hay uno que le invitaba a perpetuar su especie, y esta pendiente ciega, desprovista de todo sentimiento del corazón, producía tan sólo un acto animal. Una vez satisfecha la necesidad, los dos sexos no se reconocían y el propio hijo sólo estaba junto a la madre en cuanto no podía pasarse sin ella.

Tal fue la condición del hombre naciente; tal fue la vida de un animal limitado al principio a las puras sensaciones y aprovechándose apenas de los dones que le ofrecía la naturaleza, lejos de pensar en arrancarle nada. Pero bien pronto aparecieron dificultades y fue preciso aprender a vencerlas: la altura de los árboles que le impedía acceder a sus frutos, la competencia de animales que buscaban alimentarse, la ferocidad de los que buscaban su propia vida, todo obligó a aplicarse a los ejercicios corporales; fue

preciso volverse ágil, rápido en la carrera, vigoroso en el combate. Las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, se encontraron bien pronto bajo su mano. Aprendió a vencer los obstáculos de la naturaleza, a combatir en la necesidad a los restantes animales, a disputar su subsistencia a los hombres mismos o a resarcirse de lo que había que ceder al más fuerte.

A medida que el género humano se extendió, las penas se multiplicaron con los hombres. [...]

Del cultivo de las tierras se siguió necesariamente su participación y la propiedad, una vez reconocidas las primeras reglas de la justicia, pues para dar a cada cual lo suyo es preciso que cada cual pueda tener algo. Más aún, los hombres comenzaron a dirigir sus miradas al porvenir y, viéndose todos con bienes que perder, no hubo nadie que no temiese para sí la represalia de los daños que podía infligir a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir la idea de la propiedad naciente en otro lugar que en la mano de obra, pues no se ve que, para apropiarse de las cosas que él no hizo, el hombre pueda aportar otra cosa que su trabajo. Es solamente el trabajo el que, dando derecho al cultivador sobre el producto de la tierra que ha trabajado, se lo da también sobre los fondos cuando menos hasta la recolección, y así de año en año; lo cual, constituyendo una posesión continua, se transforma fácilmente en propiedad [...].

En este estado las cosas podrían haber permanecido iguales si los talentos fuesen iguales y si, por ejemplo, el empleo del hierro y la consumición de mercancías conformasen siempre una balanza exacta; pero la proporción que nada mantenía fue bien rápidamente rota; el más fuerte hacía más trabajo; el más hábil sacaba mejor partido del suyo; el más ingenioso encontraba medios de abreviar su trabajo; el labrador tenía más necesidad de hierro o el herrero más necesidad de trigo, y, trabajando igual, el uno ganaba mucho mientras que el otro apenas si tenía para vivir. Fue de este modo como la desigualdad natural se duplicó insensiblemente con la de la combinación y las diferencias de los hombres, desarrolladas por las de las circunstancias, se volvieron más sensibles, más permanentes en sus efectos y comenzaron a influir en la misma proporción sobre la suerte de los particulares [...].

Antes de que se hubiesen inventado los signos representativos de las riquezas, éstas no podían apenas consistir en otra cosa que en tierras y animales, los únicos bienes reales que los hombres podían poseer. Ahora bien, cuando las herencias fueron acrecentándose en número y en extensión hasta el punto de cubrir todo el suelo y tocarse todos, los unos no pudieron engrandecerse más que a expensas de los otros, y los sobrantes a quienes la

debilidad o la indolencia habían impedido a su vez hacer adquisiciones, convertidos en pobres sin haber perdido nada porque, cambiando todo a su alrededor, sólo ellos no habían cambiado, se vieron obligados a recibir o arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos; con ello comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, la dominación y la servidumbre o la violencia y la rapiña. Los ricos, por su parte, apenas conocieron el placer de dominar, ya desdijeron a todos los demás y, sirviéndose de sus antiguos esclavos para someter a los nuevos, no pensaron en otra cosa que en subyugar y hacerse servir de sus vecinos, semejantes en esto a esos lobos hambrientos que, habiendo gustado una vez de la carne humana, rechazan cualquier otro alimento y no quieren otra cosa que devorar hombres.

Fue así como, haciendo los más fuertes y los más débiles de sus fuerzas o de sus necesidades una especie de derecho al bien de otro, equivalente, según ellos, al de la propiedad, la igualdad rota fue seguida del más bochornoso desorden. Fue así como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfadadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malos. Surgió entre el derecho del más fuerte y el derecho del primer ocupante un conflicto perpetuo que no se terminó más que por medio de combates y de asesinatos. La sociedad naciente dejó espacio al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para su vergüenza por el abuso de las facultades que son su honor, se puso él mismo en vísperas de su ruina. [...]

Privado de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; aplastando fácilmente a un particular, pero aplastado él mismo por grupos de bandidos; solo contra todos y sin poder, a causa de envidias mutuas, unirse con sus iguales contra los enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, forzado por la necesidad, concibe finalmente el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás del espíritu humano: se trata de emplear en favor suyo las fuerzas mismas de aquellos que le atacaban, de convertir a sus adversarios en defensores suyos, de inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como le era contrario el derecho natural.

En esta perspectiva, después de haber expuesto a sus vecinos el horror de una situación que los armaba a unos contra otros, que les hacía tan onerosas sus posesiones como sus necesidades y donde nadie encontraba su seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, inventó fácilmente razones

audibles para conducirlos a tal meta. “Unámonos —les dice— para garantizar a los débiles frente a la opresión, contener los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; instituyamos reglamentos de justicia y de paz a los que todos estén obligados a atenerse, que no hagan excepción respecto a nadie y que de algún modo reparen los caprichos de la fortuna sometiendo por igual al poderoso y al débil a deberes mutuos. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que nos gobierne según sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”.

Se necesitaba mucho menos que el equivalente de este discurso para arrastrar a hombres toscos fáciles de seducir, que, por lo demás, tenían demasiados asuntos que dirimir entre ellos para poder vivir sin árbitros y demasiada avaricia y ambición para privarse de jefes. Todos corrieron detrás de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad, porque, con excesiva razón para sentir las ventajas de un ordenamiento político, no tenían demasiada experiencia para prever los peligros; los más capaces de presentir el abuso eran precisamente los que esperaban sacar provecho de ello, y los mismos sabios vieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de la libertad para la conservación de la otra, del mismo modo que un herido se hace cortar el brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue o debió de ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin posible retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para el provecho de algunos ambiciosos, sometieron desde entonces todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria. Se ve fácilmente cómo el establecimiento de una sola sociedad hizo indispensable el de todas las restantes y cómo, para hacer frente a fuerzas unidas, fue preciso a su vez unirse. Las sociedades, multiplicándose o extendiéndose rápidamente, cubrieron bien pronto toda la faz de la tierra, y no fue posible ya encontrar un solo rincón en el mundo en el que se pudiese sacudir el yugo y sustraer la cabeza a la espada mal conducida que cada hombre ve continuamente suspendida sobre la suya. Al convertirse el derecho civil en regla común de los ciudadanos, la ley de la naturaleza no tuvo ya cabida más que entre las sociedades diversas en que, con el nombre de derecho de gentes, fue templada por ciertas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir la conmiseración natural que, al perder de sociedad a sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no habita más que en algunas grandes almas cosmopolitas que traspasan las barreras ima-

ginarias que separan los pueblos y, a ejemplo del Ser soberano que las ha creado, abarcan a todo el género humano en su benevolencia.

Los cuerpos políticos, permaneciendo de este modo entre ellos en el estado de naturaleza, se dieron cuenta bien pronto de los inconvenientes que habían forzado a los particulares a salir de aquél; tal estado se volvió entre estos grandes cuerpos aún más funesto que lo que había sido antes entre los individuos de que están compuestos. De ahí surgieron las guerras nacionales, las batallas, los asesinatos, las represalias, que hacen estremecerse a la naturaleza y chocan a la razón, y todos esos prejuicios horribles que elevan al rango de honor el derramamiento de sangre humana. Las gentes más honestas aprendieron a contar entre sus deberes el de ahorcar a sus semejantes; se vio finalmente a los hombres matarse por millares sin saber el porqué. Así, se cometieron más asesinatos en un solo día de combate y más horrores en la toma de una ciudad, que se habían cometido en el estado de naturaleza durante siglos enteros sobre la faz de la tierra. Tales son los primeros efectos que se entreen de la división del género humano en diferentes sociedades [...].

Sin entrar ahora en las investigaciones que aún hay que realizar acerca de la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me limito, siguiendo la opinión común, a considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él elige, contrato por el cual las dos partes se obligan a observar las leyes que en él se estipulan y que forman los lazos de su unión. Habiendo reunido el pueblo, respecto al punto de las relaciones sociales, todas sus voluntades en una sola, todos los artículos en los que esa voluntad se expresa conviértense en otras tantas leyes fundamentales que obligan a todos los miembros del Estado sin excepción y una de las cuales regula la elección y el poder de los magistrados encargados de vigilar la ejecución de las restantes. Este poder se extiende a todo lo que puede mantener la constitución sin llegar a cambiarla. Se le añaden los honores que hacen respetables a las leyes y sus ministros y, para éstos personalmente, prerrogativas que les resarcen de los costosos trabajos que cuesta una buena administración. El magistrado, por su parte, está obligado a no usar del poder que le es confiado más que según la intención de los contratantes, a mantener a cada uno en el plácido gozo de lo que le pertenece y a preferir en toda ocasión el bien público a su propio interés.

Antes de que la experiencia hubiese mostrado o el conocimiento del corazón humano hubiese hecho prever los inevitables abusos de una tal constitución, ésta debió parecer tan buena que los encargados de vigilar su conservación fuesen en ello los más interesados, ya que, al no estar la

magistratura y sus derechos establecidos más que sobre leyes fundamentales, en cuanto éstas fuesen destruidas, el pueblo ya no estaría obligado a obedecerles y, al no ser el magistrado sino la ley que constituye la esencia del Estado, cada cual retornaría por derecho a su libertad natural.

Por poco que se reflexione en ello con atención, esto se confirmará con nuevas razones; por la naturaleza del contrato se verá que esto no podría ser irrevocable, ya que, si no hubiese ningún poder superior que pudiese ser garantía de la fidelidad de los contratantes ni forzarlos a cumplir sus compromisos recíprocos, las partes permanecerían siendo únicos jueces de su propia causa y cada una de ellas tendría siempre el derecho a renunciar al contrato en cuanto hallase que la otra parte infringe las condiciones o que éstas dejasen de convenirle. Parece que es sobre este principio sobre el que puede fundarse el derecho de abdicar. Ahora bien, considerando, tan sólo —como hacemos nosotros— la institución humana, si el magistrado, que tiene todo el poder en la mano y se apropia todas las ventajas del contrato, tiene, no obstante, el derecho a renunciar a la autoridad, con más razón el pueblo, que paga todas las faltas de los jefes, deberá tener derecho a renunciar a la dependencia. Pero las disensiones horribles, los infinitos desórdenes que necesariamente entraña este peligroso poder muestran más que ninguna otra cosa hasta qué punto los gobiernos humanos tienen necesidad de una base más sólida que la mera razón y hasta qué punto es necesario para la tranquilidad pública que intervenga la voluntad divina con el fin de otorgar a la autoridad soberana un carácter sagrado e inviolable que arrebatara a los sujetos el funesto derecho de disponer de ella. Aun cuando la religión hubiese hecho este único bien a los hombres, sería sobrado para que todos debiesen quererla y adoptarla, incluso con sus abusos, pues evita aún mucha más sangre que la que hace derramar el fanatismo. [...]

Las distintas formas de gobierno tienen su origen en las diferencias más o menos grandes que se encuentran entre los particulares en el momento de su constitución. Si existía un hombre eminente en poder, en virtud, en riqueza o en crédito, en ese caso fue elegido él solo magistrado y el Estado se convirtió en monárquico. Si muchos, más o menos iguales entre sí, destacaban sobre los demás, entonces fueron elegidos de modo conjunto y surgió una aristocracia. Aquellos cuya fortuna o talentos eran menos desproporcionados y se habían alejado menos del estado de naturaleza, conservaron en común la administración suprema y formaron una democracia. El tiempo verificará cuál de estas formas era la más ventajosa para los hombres. Unos quedaron sometidos únicamente a las leyes, otros obedecieron bien pronto a sus amos. Los ciudadanos querían conservar su libertad; los sometidos no pensaron más que en arrebatársela a sus vecinos al no poder

soportar que otros gozasen de un bien de que no gozaban ellos mismos. En una palabra: de una parte, las riquezas y las conquistas; de la otra, la dicha y la virtud [...].

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diversas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo y el tercero y último el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. De ese modo, el estado de rico y pobre fue autorizado en la primera época, el de poderoso y débil por la segunda y por la tercera el de amo y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término en el que confluyen todos los demás hasta que nuevas revoluciones disuelven de hecho el gobierno o le acercan a la institución legítima.

Para comprender la necesidad de este progreso es menos necesario considerar los motivos del establecimiento del cuerpo político que la forma que toma en su ejecución y los inconvenientes que le siguen, pues los mismos vicios que hacen necesarias las instituciones sociales hacen inevitable el abuso, y, con la única excepción de Esparta, donde la ley se ocupaba fundamentalmente de la educación de los niños y Licurgo estableció costumbres que casi le dispensaban de añadirles leyes, éstas, en general menos fuertes que las pasiones, contienen a los hombres, pero no los cambian. Sería fácil probar que todo gobierno que, sin corromperse ni alterarse, marchase siempre exactamente según el fin de su institución, habría sido instituido sin necesidad y que un país en el que nadie ni eludiese las leyes ni abusase de la magistratura, no tendría necesidad ni de magistrados ni de leyes.[...]

Si fuese éste el lugar de entrar en detalles, explicaría fácilmente cómo, incluso sin necesidad de que el gobierno se mezcle en ello, la desigualdad de crédito y de autoridad se torna inevitable entre los particulares en cuanto que, reunidos en una misma sociedad, están forzados a compararse entre sí y tomar en cuenta las diferencias que hallan en el uso continuo que tienen que hacer unos de los otros. Estas diferencias son de múltiples clases. Pero, en general, la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal al ser las distinciones principales por las que se mide en sociedad, probará quizá que el acuerdo o conflicto de estas distintas fuerzas es la más segura indicación de un Estado bien o mal constituido; haría ver que entre estas cuatro clases de desigualdad, siendo las cualidades personales el origen de todas las demás, es la riqueza la última a la que todas se reducen finalmente puesto que, al ser la más inmediatamente útil al bienestar y la más fácil de comunicar, se usa fácilmente de ella para comprar todo lo demás; esta observación permite juzgar con mucha exactitud del grado en que cada pueblo se ha alejado de su primitiva institución y del camino que

ha recorrido hacia el término extremo de la corrupción. Notaría hasta qué punto ese deseo universal de reputación, de honores y de preferencias, que a todos nos devora, ejerce y compara los talentos y las fuerzas, cómo multiplica y excita las pasiones y cómo, al hacer a todos los hombres competidores, rivales, o mejor enemigos, causa todos los días reveses, sucesos y catástrofes de todo tipo al hacer correr la misma carrera a tal cantidad de pretendientes. Mostraría que es a este interés en hacer hablar de sí mismo, a este furor por distinguirse, que nos tiene casi continuamente fuera de nosotros, al que debemos lo que hay de mejor y de peor entre los hombres, nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestros saberes y errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos, es decir, una gran cantidad de cosas malas frente a un pequeño número de buenas. Probaría, en fin, que si se ve un puñado de poderosos y ricos en el pináculo de la grandeza y la fortuna, mientras que el pueblo se arrastra en la oscuridad y en la miseria, ello significa que los primeros no valoran las cosas de que gozan más que en la medida en que los demás están privados de ellas y que, sin cambiar de estado, dejarían de ser felices si el pueblo dejase de ser miserable [...].

Lo que la reflexión no enseña de modo superior, la observación lo confirma plenamente: el hombre salvaje y el civilizado difieren hasta tal punto por fondo del corazón y de las inclinaciones, que aquello que constituye la máxima felicidad de uno reduciría al otro a la desesperación. El primero sólo respira la tranquilidad y la libertad; sólo quiere vivir y permanecer ocioso y la misma ataraxia del estoico no se acerca a su profunda indiferencia por todo lo demás. Al contrario, el ciudadano siempre activo suda, se agita, se atormenta sin cesar para encontrar ocupaciones aún más laboriosas; trabaja hasta la muerte, corre hacia ella incluso para ponerse en estado de vivir o renuncia a la vida para adquirir la inmortalidad; hace su corte a los grandes que odia y a los ricos que desprecia; no ahorra nada para obtener el honor de servirlos; se paga orgullosamente de su bajeza y de la protección de ellos y, orgulloso de su esclavitud, habla con desdén de los que no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo para un caribe los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo! ¡Cuántas muertes crueles no preferiría este indolente salvaje al horror de una vida semejante que frecuentemente no está ni endulzada por el placer de obrar bien! Pero, para ver la meta de tantos cuidados, sería necesario que las palabras poder y reputación tuviesen algún sentido en su espíritu; que aprendiese que hay una clase de hombres que cambian por cualquier cosa las miradas del resto del mundo, que saben ser felices y contentos de sí mismos más por el testimonio de otro que por el propio. Tal es, efectivamente, la verdadera causa de todas estas diferencias; el salvaje vive en sí mismo; el hombre social,

siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás y de su juicio tan sólo saca, por decirlo así, el sentimiento de su propia existencia. No pertenece a mi tema el mostrar cómo de una tal disposición nace tanta indiferencia por el bien y el mal, con tan bellos discursos de moral; cómo reduciéndose todo a apariencias, todo se torna falso y teatral, honor, amistad, virtud y frecuentemente hasta los mismos vicios de los que al final se encuentra el secreto para glorificarlos; cómo, en una palabra, pidiendo siempre a los demás lo que somos y no atreviéndonos jamás a interrogarnos por encima de nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de humanidad, de civismo y de máximas sublimes no tenemos otra cosa que un exterior engañoso y frívolo de honor sin virtud, de razón sin sabiduría y de placer sin dicha. Me es suficiente con haber probado que éste no es el estado original del hombre y que es únicamente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que engendra quienes cambian y alteran de este modo todas nuestras inclinaciones naturales.

He intentado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, del establecimiento y el abuso de las sociedades políticas hasta el punto en que esas cosas pueden deducirse de la naturaleza del hombre únicamente por las luces de la razón e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. Se sigue de esta exposición que la desigualdad, siendo prácticamente nula en el estado de naturaleza, toma su fuerza y su acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano hasta convertirse finalmente en estable y legítima por el establecimiento de la propiedad y de las leyes. Se sigue también que la desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural todas las veces que no va unida en la misma proporción con la desigualdad física. Esta distinción determina de modo suficiente lo que se debe pensar a este respecto de la clase de desigualdad que reina entre los pueblos civilizados, puesto que está manifiestamente contra la ley de la naturaleza, como quiera que se la defina, el que un niño gobierne a un anciano, que un imbécil conduzca a un hombre sabio y que un puñado de gentes rebose de cosas superfluas mientras que la multitud hambrienta no tiene lo necesario.

Discurso sobre la economía política

[...] Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas y de diferente especie, cada una de las cuales posee sus intereses y máximas. Pero tales sociedades, que todos pueden ver por su forma exterior

y autorizada, no son las únicas que existen realmente en el estado: todos los particulares reunidos en torno a un interés común componen otras tantas sociedades, permanentes o pasajeras, cuya fuerza, aun siendo menos aparente, no es menos real, y cuyas relaciones, si se examinan con detenimiento, nos proporcionan el verdadero conocimiento de las costumbres. Se trata de todas aquellas asociaciones, tácitas o formales, que tan variadamente modifican las apariencias de la voluntad pública mediante la influencia de la suya propia. La voluntad de dichas sociedades presenta siempre dos tipos de relaciones: para sus propios miembros, en una voluntad general; para la gran sociedad, es una voluntad particular. Con frecuencia es una voluntad recta bajo el primer aspecto y viciosa bajo el segundo. Cualquiera puede ser al mismo tiempo un devoto, un valiente soldado o un médico aplicado y un mal ciudadano. Tal deliberación puede ser ventajosa para la pequeña comunidad y perniciosa para la grande. Cierto es que por estar las sociedades particulares subordinadas a aquellas que las incluyen, conviene antes obedecer a éstas que a las otras, como cierto es también que los deberes de ciudadano preceden a los de senador y los del hombre a los del ciudadano. Pero por desgracia, el interés personal está siempre en razón inversa respecto del deber y aumenta a medida que la asociación se hace más estrecha y el compromiso menos sagrado, lo cual es prueba infalible de que la voluntad general es siempre la más justa y de que la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios. [...]

La primera y más importante máxima del gobierno legítimo y popular, es decir, del que tiene por objeto el bien del pueblo, es, por tanto, como ya he dicho, la de guiarse en todo por la voluntad general. Pero para seguirla es necesario conocerla y sobre todo distinguirla de la voluntad particular, comenzando por uno mismo; distinción siempre difícil de hacer y para la cual sólo la más sublime virtud puede proporcionar luces suficientes. Como para querer hace falta ser libre, otra dificultad no menor consiste en asegurar a la vez la libertad pública y la autoridad del gobierno. Buscad los motivos que llevaron a los hombres, unidos por sus mutuas necesidades en la gran sociedad, a estrechar su unión mediante sociedades civiles: no encontraréis otro que el de asegurar los bienes, la vida y la libertad de cada miembro mediante la protección de todos. [...]

¿Qué arte inconcebible permitió encontrar el medio de subyugar a los hombres para hacerlos libres; poner al servicio del estado los bienes, los brazos y hasta la vida de sus miembros sin constreñirlos ni pedirles consentimiento; encadenar su voluntad mediante su propia confesión; hacer valer su consentimiento contra sus rechazos y forzarlos a castigarse a sí mismos cuando hacen lo que deseaban? ¿Cómo es posible que obedezcan sin que

nadie ordene o que sirvan sin tener amo, siendo de hecho tanto más libres cuanto que, bajo una aparente sujeción, uno pierde la libertad sólo si ésta puede perjudicar a la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Es tan sólo a la ley a quien los hombres deben la justicia y la libertad. Es ese saludable órgano de la voluntad de todos quien restablece, en el derecho, la igualdad natural de los hombres. Es esa voz celeste quien dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública; quien le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio y a no caer en contradicción consigo mismo. [...]

[...] Concluyo pues en que, así como el primer deber del legislador consiste en adecuar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la economía pública es la de administrar conforme a las leyes. [...]

[...] Si bueno es saber emplear a los hombres tal como son, mejor aún es tornarlos tal y como se necesita que sean. La autoridad más absoluta es aquella que penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones. Ciertamente es que, a la larga, los pueblos son como los hacen los gobiernos. Sus miembros pueden ser guerreros, ciudadanos u hombres cuando el gobierno lo quiera; o bien, populacho y canalla cuando le plazca, y todo príncipe que desprecie a sus súbditos se deshonorará a sí mismo al mostrar que no ha sido capaz de hacerlos estimables. Formad pues a hombres si queréis mandar a hombres y si pretendéis que las leyes sean obedecidas, haced leyes que puedan ser amadas, de forma que para cumplir lo debido baste con pensar qué debe hacerse. [...]

II. Segunda regla esencial de la economía pública, no menos importante que la primera: ¿queréis que se cumpla la voluntad general?, haced que todas las voluntades particulares a ella se orienten; y, como la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la general, lo mismo da decir solamente: haced que reine la virtud. [...]

[...] Cuanto más multipliquéis las leyes, tanto más las haréis despreciables y todos los vigilantes que instituyáis no serán más que nuevos infractores destinados a repartirse el pillaje con los antiguos o hacerse con el suyo propio. [...]

[...] La educación pública según reglas dictadas por el gobierno y los magistrados nombrados por el soberano, constituye, pues, una de las principales máximas del gobierno fundamental o legítimo. Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, se les inculcan las leyes del estado y las máximas de la voluntad general, se les instruye para que las respeten por encima de todo, se ven rodeados de ejemplos y objetos que les hablen sin cesar de la tierra madre que los alimenta, del amor que ella les dispensa, de los inestimables bienes que de ella reciben y de la compensa-

ción que le deben, sin duda se amarán mutuamente como hermanos, jamás desearán otra cosa que lo que la sociedad desee, sustituirán por hazañas de hombres el vano e inútil parloteo de los sofistas y se convertirán un día en defensores y padres de la patria de la que durante tanto tiempo fueron hijos. [...]

III. No basta con tener ciudadanos y con protegerlos; es preciso además cuidar de su subsistencia. Satisfacer las necesidades públicas es una consecuencia evidente de la voluntad general y el tercer deber esencial del gobierno. Este deber no consiste, como pudiera parecer, en llenar los graneros de los particulares y en dispensarles de trabajar, sino en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que para adquirirla, el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil. Dicho deber afecta también a todas las operaciones que comporta el mantenimiento del fisco y los gastos de la administración pública. Así, después de haber hablado de la economía general en relación con el gobierno de las personas, nos resta considerarla en relación con la administración de los bienes.

Esta parte no ofrece menos dificultades por resolver o contradicciones por superar que la precedente. Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, bien sea porque tiende más directamente a la conservación de la vida, bien sea porque, como los bienes son más fáciles de usurpar y más difíciles de defender que la persona, debe respetarse más lo que es más fácil de arrebatar; bien sea, en fin, porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos, pues si los bienes no respondiesen de las personas, sería muy fácil eludir los deberes y mofarse de las leyes. Por otro lado, es asimismo cierto que el mantenimiento del estado exige también unos gastos, y como el que acepta el fin no puede rechazar los medios, resulta que los miembros de la sociedad deben contribuir con sus bienes a su sostén. Además es difícil asegurar por un lado la propiedad de los particulares sin atacarla por otro, y no es posible que los reglamentos que regulan el orden sucesorio, los testamentos y los contratos, no perjudiquen en ciertos aspectos el poder de disposición de los ciudadanos sobre sus propios bienes y consiguientemente su derecho de propiedad. Pero además de lo que acabo de decir sobre el acuerdo existente entre la autoridad de la ley y la libertad del ciudadano, conviene hacer una importante observación sobre la disposición de los bienes que solventará muchas dificultades. Se trata de que, por su naturaleza, tal como ha mostrado Puffendorf, el derecho de propiedad no se extiende más allá de la vida del propietario, de modo que, desde que muere, su bien deja de pertenecerle,

por lo que prescribirle las condiciones bajo las cuales podrá disponer de él, supone en el fondo alterar en apariencia su derecho y no tanto ampliarlo en efecto.

En general, aunque la institución de las leyes que regulan el poder de disposición de los ciudadanos sobre su propio bien corresponde sólo al soberano, el espíritu de esas leyes, que deberán ser aplicadas por el gobierno, aconseja que los bienes familiares se enajenen o salgan lo menos posible de la familia cuando van siendo transmitidos de padre a hijo o de pariente en pariente. Existe una razón cierta de todo ello en favor de los hijos, pues para éstos el derecho de propiedad sería inútil si el padre no les dejara nada, y más aún cuando, por haber contribuido con su trabajo a la adquisición de los bienes del padre, quedan asociados al derecho de su jefe. Mas, otra razón menos directa y no menos importante es que nada hay tan funesto para las costumbres y la república como los continuos cambios de estado y de fortuna de los ciudadanos; cambios que demuestran y originan mil desórdenes que todo lo resuelven y confunden, y por cuya causa, los que han sido educados para una cosa son destinados a otra distinta, y quienes suben o descienden no pueden adquirir las nuevas máximas y luces que convienen a su nuevo estado, ni mucho menos cumplir los deberes respectivos. [...]

[...] Resumamos en pocas palabras el pacto social de los estados: Vosotros tenéis necesidad de mí, pues yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un pacto: yo permitiré que tengáis el honor de servirme a condición de que me deis lo poco que os queda a cambio de la pena que me causará mandaros. [...]

El contrato social

I. 1 Objeto de este libro

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: “En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue

arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatársela”. Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones. Trátase de saber cuáles son esas convenciones; pero antes de llegar a ese punto, debo fijar o determinar lo que acabo de afirmar.

I. 2 De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia; sin embargo, los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación. Tan pronto como esta necesidad cesa, los lazos naturales quedan disueltos. Los hijos exentos de la obediencia que debían al padre y éste relevado de los cuidados que debía a aquéllos, uno y otro entran a gozar de igual independencia. Si continúan unidos, no es ya forzosa y naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma, no subsiste más que por convención.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se deben a su persona. Llegando a la edad de la razón, siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse, conviértese por consecuencia en dueño de sí mismo.

La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados. [...]

I. 4 De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un individuo –dice Grotio– puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de otro, ¿por qué un pueblo entero no puede enajenar la suya y convertirse en un esclavo de un rey? Hay en esta frase algunas palabras

equívocas que necesitarían explicación; pero detengámonos sólo en la de enajenar. Enajenar es ceder o vender. Ahora, un hombre que se hace esclavo de otro, no cede su libertad; la vende, cuando menos, por su subsistencia; pero un pueblo ¿por qué se vende? Un rey, lejos de proporcionar la subsistencia a sus súbditos, saca de ellos la suya, y según Rabelais, un rey no vive con poco. ¿Los súbditos ceden, pues, sus personas a condición de que les quiten también su bienestar? No sé qué 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 ocasiona, si su insaciable avidez y las vejaciones de su ministerio les arruinan más que sus disensiones internas? ¿Qué ganan, si esta misma tranquilidad constituye una de sus miserias? Se vive tranquilo también en los calabozos, pero, ¿es esto encontrarse y vivir bien? Los griegos encerrados en el antro de Cíclope, vivían tranquilos esperando el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible: tal acto sería ilegítimo y nulo, por la razón única de que el que lo lleva a cabo no está en su estado normal. Decir otro tanto de un país, es suponer un pueblo de locos y la locura no hace derecho.

Aun admitiendo que el hombre pudiera enajenar su libertad, no puede enajenar la de sus hijos, nacidos hombres y libres. Su libertad les pertenece, sin que nadie tenga derecho a disponer de ella. Antes de que estén en la edad de la razón, puede el padre, en su nombre estipular condiciones para asegurar su conservación y bienestar, pero no darlos irrevocable e incondicionalmente; pues acto tal sería contrario a los fines de la naturaleza y traspasaría el límite de los derechos paternales. Sería, pues, necesario para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitir o rechazar sus sistemas, y en caso semejante la arbitrariedad dejaría de existir.

Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo.

Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad. En fin, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites.

¿No es claro que a nada se está obligado con aquel a quien hay el derecho de exigirle todo? ¿Y esta sola condición sin equivalente, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? ¿Qué derecho podrá tener mi esclavo contra mí, ya que todo lo que posee me pertenece y puesto que siendo su derecho el mío, tal derecho contra mí mismo sería una palabra sin sentido alguno? [...]

I. 5 Necesidades de retroceder a una convención primitiva

[...] Antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige un rey, sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera una convención anterior, ¿en dónde estaría la obligación, a menos que la elección fuese unánime, de los menos a someterse al deseo de los más? Y ¿con qué derecho, cien que quieren un amo, votan por diez que no lo desean? La ley de las mayorías en los sufragios es ella misma fruto de una convención que supone, por lo menos una vez, la unanimidad.

I. 6 Del pacto social

Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación del estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que exciten, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y convergentemente.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos:

“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental cuya solución da el Contrato Social.

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violado el pacto social, cada cual

recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera.

Estas cláusulas, bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, efectuándose la enajenación sin reservas, la unión resulta tan perfecta como puede serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar, porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, cada cual siendo hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo, en consecuencia, el estado natural subsistiría y la asociación convertiríase necesariamente en tiránica o inútil.

En fin, dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es esencial, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes: “Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo”.

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad* y hoy el de *República* o *Cuerpo político*, el cual es denominado *Estado* cuando es activo, *Potencia* en relación con sus semejantes. En cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y particularmente el de *ciudadanos* como partícipes de la autoridad soberana, y *súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden a menudo, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con toda precisión.

I. 7 Del soberano

Despréndese de esta fórmula que el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y que, cada indivi-

duo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano para con los particulares y como miembro del Estado para con el soberano. Pero no puede aplicarse aquí el principio de derecho civil según el cual los compromisos contraídos consigo mismo no crean ninguna obligación, porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y de obligarse para con un todo del cual se forma parte. [...]

Además, estando formado el cuerpo soberano por los particulares, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consecuencia, la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros. Más adelante veremos que no puede dañar tampoco a ninguno en particular. El soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser.

Pero no resulta así con los súbditos respecto del soberano, al cual, a pesar del interés común, nada podría responderle de sus compromisos si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad contraria o desigual a la voluntad general que posee como ciudadano: su interés particular puede aconsejarle de manera completamente distinta de la que le indica el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede colocarse en oposición abierta con lo que debe a la causa común como contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los otros que oneroso el pago para él, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ente de razón —puesto que éste no es un hombre— gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir o llenar los deberes de súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos.

I. 8 Del estado civil

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y

dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a la en que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre.

Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales, de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada sino sobre un título positivo.

Podrías añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad. Pero he dicho ya demasiado en este artículo, puesto que no es mi intención averiguar aquí el sentido filosófico de la palabra libertad.

I. 9 Del dominio real

[...] Terminaré este capítulo y este libro con una advertencia que debe servir de base a todo el sistema social, y es la de que, en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima, a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, los que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, vienen a ser todos iguales por convención y derecho.

II. 1 La soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos, es la de que la voluntad general puede únicamente dirigir las

fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir.

Afirmo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se trasmite, pero no la voluntad.

En efecto, si no es imposible que la voluntad particular se concilie con la general, es imposible, por lo menos, que este acuerdo sea durable y constante, pues la primera tiende, por su naturaleza, a las preferencias y la segunda a la igualdad. Más difícil aún es que haya un fiador de tal acuerdo, pero dado el caso de que existiera, no sería efecto del arte, sino de la casualidad. El soberano puede muy bien decir: “Yo quiero lo que quiere actualmente tal hombre, o al menos, lo que dice querer”; pero no podrá decir: “Lo que este hombre querrá mañana yo lo querré”, puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para lo futuro, y también porque no hay poder que pueda obligar al ser que quiere, a admitir o consentir en nada que sea contrario a su propio bien. Si, pues, el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y se disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruido el cuerpo político.

Esto no quiere decir que las órdenes de los jefes no puedan ser tenidas como la expresión de la voluntad general, en tanto que el cuerpo soberano, libre para oponerse a ellas, no lo haga. En caso semejante, del silencio general debe presumirse el consentimiento popular. Esto será explicado más adelante.

II. 3 De si la voluntad general puede errar

Se saca en consecuencias de lo que precede, que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública; pero no se deduce de ello que las resoluciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.

Éste quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe el pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal.

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares; pero suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general.

Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incomunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la resolución sería buena. Pero cuando se forman intrigas y asociaciones parciales a expensas de la comunidad, la voluntad de cada una de ellas conviértese en general con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado, pudiendo entonces decirse que no hay ya tantos votantes como ciudadanos, sino tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin, cuando una de estas asociaciones es tan grande que predomina sobre todas las otras, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única: desaparece la voluntad general y la opinión que impera es una opinión particular.

Importa, pues, para tener una buena exposición de la voluntad general, que no existan sociedades particulares en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar. Tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades particulares es preciso multiplicarlas, para prevenir la desigualdad, como lo hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general sea siempre esclarecida y que el pueblo no caiga en error.

II. 4 De los límites del poder soberano

Si el Estado o la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de la propia conservación, preciso le es una fuerza universal e impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes de la manera más conveniente al todo. Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma, como ya he dicho, el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir debidamente los dere-

chos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho que deben gozar como hombres.

Conviénese en que todo lo que cada individuo enajena, mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente la parte cuyo uso es de trascendencia e importancia para la comunidad, mas es preciso convenir también que el soberano es el único juez de esta necesidad.

Tan pronto como el cuerpo soberano lo exija, el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios; mas éste, por su parte, no puede recargarles con nada que sea inútil a la comunidad; no puede ni aún quererlo, porque de acuerdo con las leyes de la razón como con las de la naturaleza, nada se hace sin causa.

Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos, no se puede trabajar por los demás sin trabajar por sí mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos desean constantemente el bien de cada uno, si no es porque no hay nadie que no piense en sí mismo al votar por el bien común? Esto prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que la misma produce, se derivan de la preferencia que cada uno se da, y por consiguiente de la naturaleza humana; que la voluntad general, para que verdaderamente lo sea, debe serlo en su objeto y en su esencia; debe partir de todos para ser aplicable a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a un objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe. [...]

Concíbese desde luego, que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une, pues en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás: admirable acuerdo del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad eliminado en la discusión de todo asunto particular, falto de un interés común que una e identifique el juicio del juez con el de la parte.

Desde cualquier punto de vista que se examine la cuestión llegamos siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones, y todos gozan de idénticos 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 tal suerte que el soberano conoce únicamente el cuerpo de la nación sin distinguir a ninguno de los que la forman. ¿Qué es, pues, lo que constituye propiamente

un acto de soberanía? No es un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común a todos; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras que los súbditos están sujetos a tales convenciones, no obedecen más que su propia voluntad; y de consiguiente, averiguar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y los ciudadanos, es inquirir hasta qué punto éstos pueden obligarse para con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno.

De esto se deduce que el poder soberano, con todo y ser absoluto, sagrado e inviolable, no traspasa ni puede traspasar los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que le ha sido dejado de sus bienes y de su libertad por ellas; de suerte que el soberano no está jamás en el derecho de recargar a un súbdito más que a otro, porque entonces la cuestión conviértese en particular y cesa de hecho la competencia del poder. [...]

II. 5 Del derecho de vida y de muerte

[...] El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. El que quiere el fin quiere los medios, y estos medios son, en el presente caso, inseparables de algunos riesgos y aun de algunas pérdidas. El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. En consecuencia, el ciudadano no es juez del peligro a que la ley lo expone, y cuando el soberano le dice: “Es conveniente para el Estado que tú mueras”, debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada, más o menos, desde el mismo punto de vista: para no ser víctima de un asesino es por lo que se consiente en morir si se degenera en tal. En el contrato social, lejos de pensarse en disponer de su propia vida, sólo se piensa en garantizarla, y no es de presumirse que ninguno de los contratantes premedite hacerse prender.

Por otra parte, todo malhechor, atacando el derecho social, conviértese por sus delitos en rebelde y traidor a la patria; cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes y le hace la guerra. La conservación del Estado es

entonces incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y al aplicarle la pena de muerte al criminal, es más como a enemigo que como a ciudadano. El proceso, el juicio constituyen las pruebas y la declaración de que ha violado el contrato social, y por consiguiente, que ha dejado de ser miembro del Estado. Ahora bien, reconocido como tal, debe ser suprimido por medio del destierro como infractor del pacto, o con la muerte como enemigo público, porque tal enemigo no es una persona moral, sino un hombre, y en ese caso el derecho de la guerra establece matar al vencido. [...]

II. 6 De la ley

[...] Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que aquéllas consideran los ciudadanos en cuerpo y las acciones en abstracto; jamás el hombre como a individuo ni la acción en particular. Así, puede la ley crear privilegios, pero no otorgarlos a determinada persona; puede clasificar también a los ciudadanos y aun asignar las cualidades que dan derecho a las distintas categorías, pero no puede nombrar los que deben ser admitidos en tal o cual; puede establecer un gobierno monárquico y una sección hereditaria, pero no elegir rey ni familia real; en una palabra, toda función que se relacione con un objeto individual, no pertenece al poder legislativo.

Aceptada esta idea, es superfluo preguntar a quiénes corresponde hacer las leyes, puesto que ellas son actos que emanan de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de ellas, toda vez que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie lo es consigo mismo; ni cómo se puede ser libre y estar sujeto a las leyes, puesto que éstas son el registro de nuestras voluntades.

Es evidente además que, reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre ordena, cualquiera que él sea, no es ley, como no lo es tampoco lo que ordene el mismo cuerpo soberano sobre un objeto particular. Esto es un decreto; no un acto de soberanía, sino de magistratura.

Entiendo, pues, por república todo Estado regido por leyes, bajo cualquiera que sea la forma de administración, porque sólo así el interés público gobierna y la cosa pública tiene alguna significación. Todo gobierno legítimo es republicano. Más adelante explicaré lo que es un gobierno.

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sumiso a las leyes, debe ser su autor; corresponde únicamente

a los que se asocian arreglar las condiciones de la sociedad. Pero ¿cómo las arreglarán? ¿Será de común acuerdo y por efecto de una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para expresar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar sus actos y publicarlos de antemano? O ¿cómo pronunciará sus fallos en el momento preciso? ¿Cómo una multitud ciega, que no sabe a menudo lo que quiere, porque raras veces sabe lo que le conviene, llevaría a cabo por sí misma una empresa de tal magnitud, tan difícil cual es 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 dirige no es siempre esclarecido. Se necesita hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales cuales deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; garantizarla contra las seducciones de voluntades particulares; acercarle a sus ojos los lugares y los tiempos; compararle el atractivo de los beneficios presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidades de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que desea. Entonces de las inteligencias públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de allí el exacto concurso de las partes, y en fin la mayor fuerza del todo. He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador.

II. 7 Del legislador

[...] El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual recibe en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que despoje al hombre de sus fuerzas propias, dándole otras extrañas de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otros. Mientras más se aniquilen y consuman las fuerzas naturales, mayores y más duraderas serán las adquiridas, y más sólida y perfecta también la institución. De suerte que, si el ciudadano no es nada ni puede nada sin el concurso de todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de los individuos, puede decirse que la legislación adquiere el más alto grado de perfección posible.

El legislador es, bajo todos conceptos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su cargo, que no es ni de magistratura ni de soberanía, porque constituyendo la república no entra en su constitución. Es una función particular y superior que nada tiene de común con el imperio humano, porque, si el que ordena y manda a los hombres no puede ejercer dominio sobre las leyes, el que lo tiene sobre éstas no debe tenerlo sobre aquéllos. De otro modo esas leyes, hijas de sus pasiones, no servirían a menudo sino para perpetuar sus injusticias, sin que pudiera jamás evitar el que miras particulares perturbasen la santidad de su obra. [...]

II. 11 De los diversos sistemas de legislación

Si se investiga en qué consiste precisamente el mayor bien de todos, o sea el fin que debe perseguir todo sistema de legislación, se descubrirá que él se reduce a los objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.

Ya he dicho lo que entiendo por libertad civil. En cuanto a la igualdad, no debe entenderse por tal el que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el primero esté al abrigo de toda violencia y que no se ejerza jamás sino en virtud del rango y de acuerdo con las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para ser obligado a venderse, lo cual supone de parte de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, moderación de avaricia y de codicia.

Esta igualdad, dicen, es una idea falsa de especulación irrealizable en la práctica. Pero si el abuso es inevitable, ¿no se sigue que deje de ser necesario al menos regularlo? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre propender a mantenerla.

Pero estos fines generales de toda buena institución deben modificarse en cada país según las relaciones que nacen tanto de la situación local como del carácter de los habitantes, asignando, de acuerdo con ellas, a cada pueblo, un sistema particular de institución, que sea el más apropiado al Estado al cual se destina.

[...] La constitución de un Estado viene a ser verdaderamente sólida y durable, cuando las conveniencias son de tal suerte observadas, que las

relaciones naturales y las leyes se hallan siempre de acuerdo, no haciendo éstas, por decirlo así, sino asegurar y rectificar aquéllas. Pero si el legislador, equivocándose en su objeto, toma un camino diferente del indicado por la naturaleza de las cosas, es decir, tendiente el uno a la esclavitud y el otro a la libertad, el uno a las riquezas, el otro a la población, uno a la paz y otro a las conquistas, se verán las leyes debilitarse insensiblemente, la constitución alterarse y el Estado no cesar de estar agitado hasta que, destruido o modificado, la invencible naturaleza haya recobrado su imperio.

III. 1 Del gobierno en general

Advierto al lector que este capítulo debe leerse con calma y tranquilidad, porque no conozco el arte de ser claro para quien no quiere ser atento.

En toda la acción libre hay dos causas que concurren a producirla: la una moral, o sea la voluntad que determina el acto; hacia el objeto, necesito primeramente querer ir, y en segundo lugar, que mis pies puedan llevarme. Un paralítico que quiera correr, como un hombre ágil que no quiera, permanecerán ambos en igual situación. En el cuerpo político hay los mismos móviles: distínguense en él la fuerza y la voluntad; ésta, bajo el nombre de Poder legislativo; la otra, bajo el de Poder ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso.

Hemos visto que el Poder legislativo pertenece al pueblo y que no puede pertenecer sino a él. Por el contrario, es fácil comprender que, según los principios establecidos, el Poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislador o soberano, porque este poder no consiste sino en actos particulares que no son del resorte de la ley, ni por consecuencia del soberano cuyos actos revisten siempre el carácter de ley.

Es preciso, pues, a la fuerza pública un agente propio que la reúna y que la emplee de acuerdo con la dirección de la voluntad general, que sirva como órgano de comunicación entre el Estado y el soberano, que desempeñe, en cierto modo, en la persona pública, el mismo papel que en el hombre la unión del alma y del cuerpo. Es esta la razón del gobierno en el Estado, confundido intempestivamente con el Cuerpo soberano del cual es sólo el ministro.

Luego, ¿qué es el Gobierno? Un Cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, 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, gobernadores, y el Cuerpo entero príncipe. Así, pues, los que preten-

den que el acto por el cual un pueblo se somete a sus jefes, no es un contrato, tienen absoluta razón. En efecto, ello sólo constituye una comisión, un empleo, en el cual, simples funcionarios del Cuerpo soberano ejercen en su nombre el poder que éste ha depositado en ellos, y el cual puede limitar, modificar y resumir cuando le plazca. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es contraria a los fines de la asociación.

Llamo, por consiguiente, gobierno o suprema administración, al ejercicio legítimo del Poder ejecutivo, y Príncipe al Magistrado, al hombre o al Cuerpo encargado de esta administración. [...]

Supongamos que un Estado tiene diez mil ciudadanos. El soberano no puede considerarse sino colectivamente y en cuerpo, pero cada particular, en su calidad de súbdito, es considerado individualmente. Así, el soberano es al súbdito como diez mil a uno; es decir, que a cada miembro del Estado le corresponde la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido enteramente a ella. Si el pueblo se compone de cien mil hombres, la condición de los súbditos no cambia, pues cada uno soporta igualmente todo el imperio de las leyes, en tanto que su sufragio, reducido a una cienmilésima, tiene diez veces menos influencia en la redacción de aquéllas. El súbdito permanece, pues, siendo uno, pero la relación del soberano aumenta en razón del número de individuos, de donde se deduce que, mientras más el Estado crece en población, más disminuye la libertad.

Cuando digo que la relación aumenta, entiendo que se aleja de la igualdad. Así, cuanto mayor es la relación en la acepción geométrica, menor es en la acepción común: en la primera, la relación, considerada según la cantidad, se mide por el exponente, y en la segunda, considerada según la identidad, se estima por la semejanza.

Por consiguiente, cuanto menos se relacionen las voluntades particulares con la general, es decir, las costumbres y las leyes, mayor debe ser la fuerza represiva. El gobierno, pues, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que la población crece. [...]

III. 4 De la democracia

El autor de la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada. Parece, según esto, que no podría haber mejor constitución que aquella en la cual el poder ejecutivo estuviese unido al legislativo; mas esto mismo haría tal gobierno incapaz, desde cierto punto de vista, porque lo que debe ser distinguido, no lo es, y confundiendo el príncipe con el cuerpo soberano, no existiría, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno.

No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo distraiga su atención de las miras generales para dirigirla hacia los objetos particulares. Nada es tan peligroso como la influencia de los intereses privados en los negocios públicos, pues hasta el abuso de las leyes por parte del gobierno es menos nocivo que la corrupción del legislador, consecuencia infalible de miras particulares, toda vez que, alterando el Estado en su parte más esencial, hace toda reforma imposible. Un pueblo que no abusara jamás del gobierno, no abusaría tampoco de su independencia. Un pueblo que gobernara siempre bien, no tendría necesidad de ser gobernado.

Tomando la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie. [...]

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

III. 5 De la aristocracia

[...] Hay, pues, tres clases de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera no es propia sino de pueblos sencillos; la tercera constituye el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor, es la aristocracia propiamente dicha.

Aparte de la ventaja de la distinción de los dos poderes, esta aristocracia tiene la de la elección de sus miembros; pues en tanto que en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados, en éste están limitados a un pequeño número, llegando a serlo únicamente por elección, medio por el cual la probidad, la ilustración, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estimación públicas, vienen a ser otras tantas garantías de que se estará sabiamente gobernado.

Además, las asambleas se constituyen más cómodamente; los asuntos se discuten mejor, despachándolos con más orden y diligencia, y hasta el crédito del Estado estará mejor sostenido en el extranjero por venerables senadores, que por una multitud desconocida o despreciada.

En una palabra, lo mejor y lo más natural es que los más sabios gobiernen a las multitudes, cuando se está seguro de que las gobernarán en provecho de ellas y no en el de ellos. [...]

Pero si la aristocracia exige menos virtudes que el gobierno popular, exige otras que son propias, como la moderación en las riquezas y el contento o satisfacción en los pobres. Una igualdad rigurosa no tendría en ella cabida. No fue observada ni en Esparta.

Por otra parte, si esta forma tolera cierta desigualdad en las fortunas, es porque en general la administración de los negocios públicos está confiada a los que mejor pueden dedicar a ella su tiempo, y no, como pretende Aristóteles, porque los ricos sean siempre preferidos. Por el contrario, es importante que una elección opuesta enseñe y demuestre al pueblo que hay en el mérito de los hombres razones de preferencia más importantes que las que otorga o proporciona la riqueza.

III. 6 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. Tenemos ahora que considerar este poder concentrado en las manos de una persona natural, de un hombre real, único que tenga derecho a disponer de él en conformidad con las leyes. A esta persona se le llama monarca o rey.

Al contrario de lo que acontece en las otras administraciones, en las que un ser colectivo representa un individuo, en el sistema monárquico un individuo representa una colectividad, de suerte que la unidad moral que constituye el príncipe es a la vez una unidad física, en la cual se encuentran reunidas naturalmente todas las facultades que la ley reúne mediante tantos esfuerzos en la otra.

De este modo, la voluntad del pueblo, la del príncipe, la fuerza pública del Estado y la particular del gobierno, todas responden al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en una sola mano, todo marcha hacia el mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan mutuamente, y no se puede imaginar ningún mecanismo en el cual un tan pequeño esfuerzo produzca una acción más considerable. Arquímedes, sentado tranquilamente en la playa y sacando a flote sin trabajo un gran navío, me representa un monarca hábil, gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo mover todo, no obstante permanecer en apariencia inmóvil.

Pero si hay un gobierno más vigoroso, no hay tampoco otro en el que la voluntad particular ejerza mayor imperio y domine con más facilidad las otras. Todo tiende hacia el mismo fin, es cierto, pero éste no es el de la

felicidad pública, y la fuerza misma de la administración se cambia sin cesar en perjuicio y con detrimento del Estado.

Los reyes desean ser absolutos, y desde lejos se les grita que el mejor medio para serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy bella, y hasta muy cierta, desde cierto punto de vista, pero desgraciadamente se burlarán siempre de ella en las cortes. El poder que procede del amor de los pueblos, es sin duda el más grande, pero es un poder precario y condicional, con el que los príncipes no se contentarían nunca. Los mejores quieren ser malos sin dejar de ser los dueños. Por más que un predicador político les diga que, siendo su fuerza la del pueblo, su mayor interés debe ser el que éste florezca numeroso, temible, ellos saben bien que esto es falso. Su interés personal exige antes que todo que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda jamás resistirles. Declaro que sólo suponiendo a los súbditos siempre perfectamente sumisos, tendría interés el príncipe en que el pueblo fuese poderoso, a fin de que siendo este poder el suyo, les hiciera temible a sus vecinos; pero como este interés es secundario y subordinado, y las dos suposiciones son incompatibles, es natural que los reyes den siempre la preferencia a la máxima que les es más útil. Esto era lo que Samuel recordaba constantemente a los hebreos y lo que Maquiavelo ha demostrado hasta la evidencia. Fingiendo enseñar o dar lecciones a los reyes, las ha dado muy grande a los pueblos. *El Príncipe*, de Maquiavelo, es el libro de los republicanos¹⁴.

[...] Pero si, según Platón, el rey por naturaleza es un personaje tan raro, ¿cuántas veces la naturaleza y la fortuna concurren a coronarlo? Y si la educación regia corrompe necesariamente a los que la reciben, ¿qué debe esperarse de una serie de hombres educados para reinar? Es, pues, querer engañarse, confundir el gobierno real con el de un buen rey. Para saber lo que es este gobierno en sí mismo, es preciso considerarlo en manos de príncipes estúpidos o perversos, porque, o lo son al subir al trono o el trono los convertirá en tales.

Estas dificultades no se han escapado a nuestros autores; pero ellas no les han servido de obstáculo. El remedio, dicen, es obedecer sin murmu-

¹⁴ Maquiavelo era un hombre honrado y un buen ciudadano; pero, atado a la casa de Médicis, estaba obligado, dada la opresión en que yacía su patria, a disfrazar su amor por la libertad. La sola elección de su execrable héroe (César Borgia), manifiesta suficientemente su secreta intención; y la divergencia entre las máximas de su libro *El Príncipe*, con las de su *Discurso sobre Tito Livio* y su *Historia de Florencia*, demuestra que este profundo político no ha tenido hasta ahora más que lectores superficiales y corrompidos. La corte de Roma ha prohibido severamente su libro: lo comprendo, puesto que es a la que más claramente ha puesto de relieve. (Nota de Rousseau).

rar. Dios en su cólera nos da malos reyes, luego hay que sufrirlos como castigo del cielo. Este razonamiento es edificante sin duda, pero no sé si convendría mejor emplearlo en el púlpito que en un libro de política. ¿Qué diríamos de un médico que prometiendo hacer milagros, todo su arte consisten en exhortar a sus enfermos a la paciencia? Se sabe que cuando, se tiene un mal gobierno hay que sufrirlo; la cuestión estriba en encontrar uno bueno.

III. 9 De los signos de un buen gobierno

Cuando se pregunta en absoluto cuál es el mejor gobierno, se establece una cuestión tan insoluble como indeterminada, o si se quiere, que tiene tantas soluciones buenas como combinaciones son posibles en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos.

Mas, si se preguntara, por qué signo puede reconocerse si un pueblo dado está bien o mal gobernado, la cosa cambiaría de aspecto y la cuestión podría de hecho resolverse.

Sin embargo, no se resuelve, porque cada cual quiere resolverla a su manera. Los súbditos ensalzan la tranquilidad pública, los ciudadanos la libertad individual; el uno prefiere la seguridad de la posesión, el otro la de las personas; éste dice que el mejor gobierno debe ser el más severo; aquél sostiene que el más suave; cual quiere el castigo del crimen, cual su prevención; el uno considera que es conveniente hacerse temer de sus vecinos, el otro que es preferible permanecer ignorado; quien se contenta con que el dinero circule, quien exige que el pueblo tenga pan. Pero aun cuando se llegase a un acuerdo sobre estos puntos y otros semejantes, ¿qué más se habría avanzado? Las cualidades morales carecen de medida precisa; luego, aun estando de acuerdo respecto del signo, ¿cómo estarlo acerca de su apreciación?

En cuanto a mí, me sorprende el que se desconozca un signo tan sencillo o que se tenga la mala fe de no estar de acuerdo con él. ¿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? El número y la población. No vayáis, pues, a buscar en otra parte tan disputado signo. El gobierno bajo el cual, sin medios extraños, sin colonias, los ciudadanos se multiplican, es infaliblemente el mejor. Aquel bajo el cual un pueblo disminuye y decae, es el peor. Calculadores, el asunto es ahora de vuestra incumbencia: contad, medid y comparad.

III. 10 Del abuso del gobierno y de su inclinación a degenerar

Así como la voluntad particular obra sin cesar contra la general, así también el gobierno ejerce un continuo esfuerzo contra la soberanía. A medida que este esfuerzo aumenta, la constitución se altera, y como no existe otra voluntad de cuerpo que resistiendo a la del príncipe sostenga el equilibrio, resulta que tarde o temprano ésta oprime a aquélla rompiendo el contrato social. Tal es el vicio inherente e inevitable que, desde la aparición del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirle, como la vejez y la muerte destruyen al fin el cuerpo humano.

Existen dos vías o medios generales por los cuales 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 ésta a la monarquía. Esta es su inclinación natural. Si retrogradase del pequeño número al grande, podría decirse que su intensidad se relaja, pero este progreso inverso es imposible.

En efecto, el gobierno no cambia jamás de forma sino cuando, gastados sus resortes, queda demasiado débil para conservar la que tiene. Ahora, si se relajase aun extendiéndose, su fuerza vendría a ser completamente nula y menos podría subsistir. Es preciso, pues, dar cuerda a los resortes a medida que se aflojan o ceden: de otra suerte el Estado se arruina.

La disolución del Estado puede efectuarse de dos maneras: Primeramente, cuando el príncipe no administra el Estado de acuerdo con las leyes y usurpa el poder soberano. Entonces ocurre un cambio notable, pues no es el gobierno el que se concentra sino el Estado, es decir, éste se disuelve siendo reemplazado por los miembros del gobierno únicamente, el cual se convierte en dueño y tirano del pueblo. De suerte que, en el instante en que el gobierno usurpa la soberanía, el pacto social queda roto, y los ciudadanos recobrando de derecho su libertad natural, están obligados por la fuerza, pero no por deber a obedecer.

En segundo lugar, cuando los miembros del gobierno usurpan por separado el poder que deben ejercer en conjunto, infracción de las leyes no menor y que produce mayores desórdenes. En este caso, resultan 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 él sea, toma el nombre de anarquía. Distinguiendo: la democracia degenera en oclocracia, la aristocracia en oligarquía, y añadiré que la monarquía degenera en tiranía. Mas esta última palabra es equívoca y exige explicación.

En el sentido vulgar, tirano es el rey que gobierna con violencia y sin miramiento a la justicia ni a las leyes. En la acepción precisa del vocablo,

tirano es un particular que se abroga la autoridad real sin derecho. Así entendían los griegos la palabra tirano, aplicándola indistintamente a los príncipes buenos o malos cuya autoridad no era legítima. Tirano y usurpador son, pues, perfectamente sinónimos.

Para dar a cada cosa su denominación propia, llamo tirano al usurpador de la autoridad real y déspota al usurpador del poder soberano. El tirano es el que se ingiere contra las leyes a gobernar según ellas; el déspota, el que las pisotea. Así, pues, el tirano puede no ser déspota, pero el déspota es siempre tirano.

III. 15 De los diputados o representantes

[...] Cuanto mejor constituido está un Estado, más superioridad tienen los negocios públicos sobre los privados, que disminuyen considerablemente, puesto que suministrando la suma de bienestar común una porción más cuantiosa al de cada individuo, necesita éste buscar menos en los asuntos particulares. En una ciudad bien gobernada, todos vuelan a las asambleas; bajo un mal gobierno nadie da un paso para concurrir a ellas, ni se interesa por lo que allí se hace, puesto que se prevé que la voluntad general no dominará y que al fin los cuidados domésticos lo absorberán todo. Las buenas leyes traen otras mejores; las malas acarrearán peores. Desde que al tratarse de los negocios del Estado, hay quien diga: ¿qué me importa?, el Estado está perdido.

El entibamiento del amor patrio, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno, han abierto el camino para el envío de diputados o representantes del pueblo a las asambleas de la nación. A esto se ha dado en llamar en otros países el tercer Estado. Así, el interés particular de dos órdenes ha sido colocado en el primero y segundo rango; el interés público ocupa el tercero.

La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: es una o es otra. Los diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser representantes, son únicamente sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica, es nula. El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla.

La idea de los representantes es moderna; nos viene del gobierno feudal, bajo cuyo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonorra. En las antiguas repúblicas, y aun en las monarquías, jamás el pueblo tuvo representantes. Es muy singular que en Roma, en donde los tribunos eran tan sagrados, no hubiesen siquiera imaginado que podían usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de una tan grande multitud, no hubieran jamás intentado prescindir de un solo plebiscito. [...]

Todo lo que no es natural tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que ninguna otra cosa. Hay ciertas posiciones desgraciadas en las que la libertad no puede sostenerse sino a expensas de la de otro y en las cuales el ciudadano no puede ser perfectamente libre sin que el esclavo sea extremadamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. Vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, vosotros lo sois: habéis ponderado mucho el mérito de esta preferencia pero yo encuentro en ella más cobardía que humanidad.

No por esto presumo que deba haber esclavos ni que la esclavitud sea un derecho legítimo, puesto que he demostrado lo contrario. Expongo únicamente las razones por las cuales los pueblos modernos que se creen libres tienen representantes y por qué los antiguos no los tenían. Sea de ello lo que fuere, tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo. [...]

III. 16 La institución del gobierno no es un contrato

[...] No hay más que un contrato en el Estado, que es el de la asociación, y éste excluye todos los demás. No podría celebrarse ninguno otro que no fuese una violación del primero.

IV. 1 La voluntad general es indestructible

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad relativa a la común conservación y al bien general. Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas, no existe confusión de interés, ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que buen sentido para ser conocido. La paz, la unión, la igualdad, son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar, a causa de su misma sencillez.

Ni los sofismas ni las refinadas habilidades logran seducirles. Cuando se ve cómo en los pueblos más dichosos del mundo un montón de campesinos arreglaba bajo una encina los negocios del Estado, conduciéndose siempre sabiamente, ¿puede uno dejar de despreciar los refinamientos de otras naciones que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y tanto misterio?

Un Estado así gobernado necesita pocas leyes, y cuando se hace necesaria la promulgación de otras nuevas, tal necesidad es universalmente reconocida. El primero que las propone no hace más que interpretar el sentimiento de los demás, y sin intrigas ni elocuencia, pasa a ser ley lo que de antemano cada cual había resuelto hacer una vez seguro de que los demás harán como él.

La causa por la cual los razonadores se engañan, consiste en que no han visto más que Estados mal constituidos desde su origen, y por lo tanto se sorprenden de la posibilidad de mantener en ellos semejante política. Ríen al imaginar todas las tonterías con que un embrollador hábil o un charlatán hubiera sido capaz de persuadir al pueblo de París o Londres, y no saben que Cromwell habría sido encadenado por los berneses, y el duque de Beaufort llamado al orden por los ginebrinos.

Mas cuando los vínculos sociales comienzan a debilitarse y el Estado a languidecer; cuando los intereses particulares comienzan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la general, alterase el interés común y la unanimidad desaparece; la voluntad general no compendia ya la voluntad de todos; surgen contradicciones y debates y la opinión más sana encuentra contendientes.

En fin, cuando el Estado, próximo a su ruina, sólo subsiste bajo una forma ilusoria y vana y el lazo social se ha roto en todos los corazones; cuando el vil interés se reviste descaradamente con el manto sagrado del bien público, entonces la voluntad general enmudece, todos, guiados por móviles secretos, opinan como ciudadanos de un Estado que jamás hubiese existido, permitiendo que pasen subrepticamente bajo el nombre de leyes, decretos inicuos que tienen únicamente como objeto un interés particular.

¿Síguese de allí que la voluntad general se haya destruido o corrompido? En manera alguna: permanece constante, inalterable y pura, pero está subordinada a otras voluntades más poderosas que ella. Separando cada cual su interés del interés común, comprende que no puede hacerlo del todo, empero la porción del mal público que le corresponde, parecele poca cosa comparada con el bien exclusivo de que pretende hacerse dueño. Hasta cuando vende por dinero su voto, no extingue en sí la voluntad general; la elude. La falta que comete consiste en cambiar los términos de

la proposición y contestar lo que no se le pregunta; de suerte que en vez de decir por medio del sufragio: “Es ventajoso para el Estado”, dice: “Conviene a tal hombre o a tal partido que tal o cual cosa sea aceptada”. Así la ley del orden público, en las asambleas, no tiene tanto por objeto sostener la voluntad general, cuanto hacer que sea siempre consultada y que responda siempre a sus fines.

Podría hacer muchas reflexiones acerca del derecho de sufragio en todo acto de soberanía, derecho que nadie puede arrebatar a los ciudadanos, y sobre el de opinar, proponer, dividir y discutir, cuyo ejercicio el gobierno tiene siempre gran cuidado de no permitir más que a sus miembros; pero esta importante materia exige un tratado aparte y no puedo decir todo en el presente.

IV. 2 Del sufragio

Se ve, por el capítulo anterior, que la manera como se resuelvan los asuntos generales, puede dar un indicio bastante seguro acerca del estado actual de las costumbres y de la salud del cuerpo político. Cuanto más concierto reina en las asambleas, es decir, cuanto más unánimes son las opiniones, más dominante es la voluntad general; en tanto que los prolongados debates, las discusiones, el tumulto, son anuncio del ascendiente de los intereses particulares y, por consiguiente, de la decadencia del Estado.

Esto parece menos evidente cuando dos o más órdenes entran en la constitución de las asambleas, como acontecía en Roma, donde las querellas entre patricios y plebeyos turbaban a menudo el orden en los comicios, aun en los mejores tiempos de la República; pero esta excepción es más aparente que real, pues en aquellos tiempos, por vicio inherente al cuerpo político, existían, por decirlo así, dos Estados en uno. En los tiempos más borrascosos, cuando el Senado no intervenía en ellos, los plebiscitos del pueblo pasaban siempre tranquilamente y con gran mayoría de votos, porque no teniendo los ciudadanos más que un solo interés, el pueblo no tenía más que una sola voluntad.

Por oposición, la unanimidad se restablece cuando los ciudadanos, esclavizados, carecen de libertad y de voluntad. Entonces el temor y la lisonja cambian en aclamaciones el sufragio; no se delibera; se adora o se maldice. Tal era la vil manera de votar del Senado bajo el Imperio, tomando en ocasiones precauciones ridículas. Tácito cuenta que en tiempo de Otón los senadores colmaban de insultos a Vitelio, haciendo a la vez un ruido espantoso a fin de que si por casualidad llegaba a ser el amo, no pudiera saber lo que cada cual había dicho.

De estas consideraciones nacen los principios sobre los cuales debe reglamentarse la manera de computar los votos y comparar las opiniones según que la voluntad general sea más o menos fácil de conocer y el Estado esté más o menos en decadencia.

Sólo hay una ley que, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos. Nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento. Decidir o declarar que el hijo de un esclavo nace esclavo, es declarar que no nace hombre.

Si, pues, el pacto social encuentra opositores, tal oposición no lo inválida, e implica solamente la exclusión de ellos, que serán considerados como extranjeros entre los ciudadanos. Instituido el Estado, la residencia es señal implícita del consentimiento: habitar el territorio es someterse a la soberanía.

Pero fuera de este contrato primitivo, la voz de la mayoría se impone siempre, como consecuencia de él. Mas, se preguntará: ¿cómo puede un hombre ser libre y estar al mismo tiempo obligado a someterse a una voluntad que no sea la suya? ¿Cómo los opositores son libres y están sometidos a leyes a las cuales no han dado su consentimiento?

Respondo que la cuestión está mal planteada. El ciudadano consiente en todas las leyes, aun en aquellas sancionadas a pesar suyo y que le castiguen cuando ose violarlas. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en las asambleas del pueblo, no se trata precisamente de conocer la opinión de cada uno de sus miembros y de si deben aprobarla o rechazarla, sino de saber si ella está de conformidad con la voluntad general, que es la de todos ellos.

Cada cual al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellos, se deduce la declaración de la voluntad general. Si, pues, una opinión contraria a la mía prevalece, ello no prueba otra cosa sino que yo estaba equivocado y que lo que consideraba ser la voluntad general no lo era. Si por el contrario, mi opinión particular prevaleciese, habría hecho una cosa distinta de la deseada, que era la de someterme a la voluntad general.

Esto supuesto, es evidente que el carácter esencial de la voluntad general está en la mayoría; cuando ésta cesa, la libertad cesa, cualquiera que sea el partido que se tome.

Al demostrar anteriormente cómo se substituyen las voluntades particulares a la voluntad general en las deliberaciones públicas, he indicado suficientemente los medios practicables de prevenir este abuso. Más adelan-

te hablaré aún de él. En cuanto al número proporcional de votos para la declaración de esta voluntad, también he expuesto los principios mediante los cuales se la puede determinar. La diferencia de un solo voto rompe la igualdad; un solo oponente destruye la unanimidad; pero entre la unanimidad y la igualdad hay varias divisiones desiguales, en cada uno de las cuales se puede fijar este número según el estado y las necesidades del cuerpo político.

Dos principios generales pueden servir de regla a estas relaciones: el primero es que, cuanto más importantes y graves sean las deliberaciones, más unánime debe ser la opinión que prevalece; el segundo, que mientras más prontitud exija la resolución del asunto que se debate, más debe reducirse la diferencia prescrita en la proporción de las opiniones. En las deliberaciones que es preciso terminar incontinenti, el excedente de un solo voto es suficiente. El primero de estos principios parece más conveniente a las leyes y el segundo a los asuntos. Sea como quiera, por medio de sus combinaciones se establecen las mejores relaciones de que puede disponer la mayoría para sus decisiones.

IV. 7 De la censura

Del mismo modo que la declaración de la voluntad general se hace por la ley, la manifestación del juicio público se efectúa por medio de la censura. La opinión pública es una especie de ley, cuyo ministro es el censor, que no hace más que aplicarla a los casos particulares, a imitación del príncipe. Lejos, pues, de ser el tribunal censorial el árbitro de la opinión del pueblo, no es más que su órgano, y tan pronto como se descarría o se separa de este camino, sus decisiones son nulas y sin efecto.

No se pueden distinguir las costumbres de una nación de los objetos de su cariño, porque teniendo el mismo origen, confúndense necesariamente. En todos los pueblos del mundo, no es la naturaleza, sino la opinión la que decide de la elección de sus gustos o placeres. Enderezad las opiniones de los hombres y las costumbres se depurarán por sí mismas. Se ama siempre lo bello, o lo que se considera como tal; pero como este juicio puede inducir al error, debe tratarse de regularlo. Quien juzga de las costumbres, juzga del honor, y quien juzga del honor, toma su discernimiento de la opinión.

Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución.

Aunque la ley no regula las costumbres, la legislación les da el ser: cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran; y en tal caso el

juicio de los censores no podrá hacer lo que no ha logrado la fuerza de las leyes. Síguese de allí que la censura puede ser útil para conservar las costumbres, jamás para restablecerlas. Estableced censores durante el vigor de las leyes; tan pronto como este vigor cesa, toda esperanza está perdida: nada que sea legítimo tiene fuerza cuando las leyes carecen de ella.

La censura sostiene las costumbres impidiendo que las opiniones se corrompan, conservando su rectitud por medio de sabias aplicaciones, y algunas veces, fijándolas cuando son aún inciertas [...].

IV. 8 De la religión civil

[...] El derecho que el pacto social otorga al soberano sobre los súbditos, no traspasa, como he dicho ya, los límites de la utilidad pública. Los súbditos no deben, por lo tanto, dar cuenta al soberano de sus opiniones sino cuando éstas importen a la comunidad. Ahora, conviene al Estado que todo ciudadano profese una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros, sino en cuanto se relacionen con la moral y con los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir para con los demás. Cada cual puede tener las opiniones que le plazca, sin que incumba al soberano conocerlas, porque no es de su competencia la suerte de los súbditos en la otra vida, con tal de que sean buenos ciudadanos en ésta.

Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, puede expulsar del Estado a quien quiera que no los admita o acepte; puede expulsarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolar, en caso necesario, su vida en aras del deber. Si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas, se conduce como si no los creyese, castíguesele con la muerte: ha cometido el mayor de los crímenes, ha mentido delante de las leyes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he allí los dogmas positivos. En cuanto a los negativos los limito a uno solo: la intolerancia, que forma parte de todos los cultos que hemos excluido.

Los que distinguen la intolerancia civil de la teología, se engañan, en mi sentir. Estas dos intolerancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con gentes que se consideran condenadas; amarlas, sería odiar a Dios que los castiga: es absolutamente necesario convertirlas o atormentarlas. En donde quiera que la intolerancia teológica es admitida, es imposible que deje de surtir efectos civiles, y tan pronto como los surte, el soberano deja de serlo, aun en lo temporal: los sacerdotes conviértense en los dueños; los reyes no son más que sus funcionarios.

Hoy que no hay ni puede haber religión nacional exclusiva, deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en nada a los deberes del ciudadano. Pero el que ose decir: Fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser arrojado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y el príncipe el pontífice.

Tal dogma sólo es bueno en un gobierno teocrático; en cualquier otro es pernicioso. [...]

Consideraciones sobre el gobierno de Polonia

VI. [...] Siendo la dificultad del proyecto de liberar a vuestro pueblo. Lo que yo temo no es sólo el interés mal entendido, el amor propio y los prejuicios de los amos. Una vez vencido este obstáculo, yo temería los vicios y la pereza de los siervos. La libertad es un alimento de buen sabor pero de pesada digestión; se precisa tener estómago muy sano para soportarlo.

[...] ¡Orgullosa y sana libertad! Si esta pobre gente pudiera conocer-te, si ellos supieran a qué precio se te adquiere y se te conserva; si ellos sintieran cómo tus leyes son más austeras que lo duro que es el yugo de los tiranos, sus débiles armas, esclavas de pasiones que haría falta sofocar, te temerían cien veces más que a la servidumbre; ellos huirían de ti con temor como de una carga lista para aplastarlos.

Liberar al pueblo de Polonia es una grande y bella operación, pero audaz, peligrosa, y que no hay que intentar sin algunas consideraciones. Entre las precauciones que hay que tomar, hay una indispensable y que demanda tiempo; antes que nada hay que hacer dignos de la libertad y capaces de soportarla a los siervos que se quiere liberar. Expondré aquí uno de los medios que se pueden emplear para ello. Sería temerario de mi parte garantizar su éxito, aunque yo no lo dudo. Si hay algún medio mejor, que se lo adopte. Pero cualquiera que sea, pensad que vuestros siervos son hombres como vosotros, que ellos tienen la pasta para ser todo lo que vosotros sois: trabajad antes de hacerla realidad, y no liberéis sus cuerpos antes de

liberar sus almas. Sin este preliminar, estad seguros que vuestra operación resultará mal. [...]

X. Administración

[...] Hay que hacer tres códigos: uno político, otro civil y otro criminal; los tres claros, cortos y precisos tanto como sea posible. Estos códigos serán enseñados, no sólo en las Universidades sino en todos los colegios, y no hay necesidad de otros cuerpos de derecho. Todas las reglas del derecho natural son mejor grabadas en los corazones de los hombres que los fárragos de Justiniano: hacedlas solamente honestas y virtuosas, yo os garantizo que serán suficiente derecho. Pero es preciso que todos los ciudadanos, y sobre todo los hombres públicos, sean instruidos en las leyes positivas de su país y en las reglas particulares con las cuales ellos son gobernados. Ellos las encontrarán en los códigos que deban estudiar; y todos los nobles, antes de ser inscritos en el libro de oro que debe abrirles la entrada a una dieta, deben hacer sobre estos códigos, y en especial el primero, un examen que no sea una simple formalidad y sobre el cual, si ellos no están suficientemente instruidos, serán reprobados hasta que lo hagan mejor. En cuanto al derecho romano y las costumbres, todo esto, si existe, debe ser exceptuado de las escuelas y de los tribunales. No se debe conocer otra autoridad que las leyes del Estado; ellas deben ser uniformes en todas las provincias, para acabar con una fuente de debate; y las cuestiones que ahí no estén decididas deben serlo por el buen sentido y la integridad de los jueces. Recordad que cuando la magistratura no es para aquellos que la ejercen más que un estado de prueba para subir más alto, esta autoridad no tendrá en la ley la base para el abuso que se pudiera temer; o bien, si este abuso tiene lugar, será siempre menor que el de los fanáticos de la ley que a menudo se contradicen, lo que hace que los procesos sean interminables, y que igualmente el conflicto haga arbitrario los juicios [...]

XI. Sistema económico

La elección del sistema económico que debe adoptar Polonia depende del objetivo que se proponga al corregir su constitución. Si no queréis más que ser ruidosos, brillantes, temibles e influir sobre los otros pueblos de Europa, vosotros tenéis su ejemplo: dedicaos a imitarlos. Cultivad las ciencias, las artes, el comercio, la industria, tened las tropas regla-

mentadas, las plazas fuertes, las academias, y sobre todo un buen sistema de finanzas que haga circular bien el dinero, para que así se multiplique y lo obtengáis en abundancia; trabajad por hacerlo muy necesario, a fin de tener al pueblo en gran dependencia, y para eso, fomentad el lujo material, y el lujo del espíritu, que le es inseparable. De esta manera formaréis un pueblo intrigante, ardiente, ávido, ambicioso, servil como los otros, siempre en el medio de uno de los dos extremos de la miseria o de la opulencia, de la licencia o de la esclavitud; pero se os contará entre las grandes potencias de Europa, entraréis en todos los sistemas políticos, en todas las negociaciones se buscará vuestra alianza; se os vinculará por los tratados; no habrá una guerra en Europa donde no tengáis el honor de estar involucrados; si la muerte lo quiere, podréis volver a vuestras antiguas posesiones, quizás conquistar nuevas, y después decir como Pirro o como los rusos, esto es, como los niños: “Cuando todo el mundo sea mío, yo comeré hasta azúcar”.

Pero si por azar vosotros quisieseis mejor formar una nación libre, pacífica y sabia, que no tenga ni miedo ni necesidad de nadie, que se baste a sí misma y que sea feliz; entonces hay que seguir un método totalmente diferente: mantener, restablecer en el país costumbres simples, gustos sanos, un espíritu marcial sin ambición; formar almas valientes y desinteresadas; dedicar vuestro pueblo a la agricultura y a las artes necesarias para la vida; convertir al dinero en algo despreciable, y si se puede, inútil; buscar, encontrar, para operar grandes cosas, los resortes más poderosos y más seguros.

Convengo que, siguiendo esta ruta, no llamaréis la atención con el ruido de vuestras fiestas, de vuestras negociaciones, de vuestras hazañas; que los filósofos no os adularán; que los poetas no os cantarán; que en Europa se hablará poco de vosotros, quizás pretenderán desdeñaros; pero viviréis en la verdadera abundancia, en la justicia y en la libertad; no se os buscará querella, se os temerá sin parecerlo, y yo os garantizo que ni los rusos ni otros vendrán a intentar convertirse en vuestros amos, y que si, para su desgracia, vienen, serán forzados a retirarse. No tratéis sobre todo de mezclar estos dos proyectos, son demasiado contradictorios; y querer seguir los dos al mismo tiempo, es querer fracasar en los dos. Escoged, pues, y si vosotros preferís el primer camino, cesad aquí de leerme; pues todo lo que me resta proponer se refiere sólo al segundo.

Hay, sin duda, excelentes vías económicas en los papeles que me han sido entregados. El defecto que yo veo en ellos es que tienden a ser más favorables a la riqueza que a la prosperidad. Con respecto a nuevos establecimientos, no hay que contentarse con ver efectos inmediatos; hay que prever las consecuencias lejanas, pero necesarias. El proyecto, por ejemplo, para la

venta de los dominios y la manera de emplear sus productos me parece bien y de fácil ejecución en el sistema establecido en toda Europa de hacer todo con plata. ¿Pero este sistema es bueno en sí mismo y se dirige hacia su objetivo? ¿Es seguro que la plata sea el nervio de la guerra? Los pueblos ricos siempre han sido vencidos y conquistados por los pueblos pobres. ¿Es seguro que el dinero sea el resorte de un buen gobierno? Los sistemas de finanzas son modernos. Yo de ellos no veo salir nada bueno ni grande. Los gobiernos antiguos no conocían ni siquiera la palabra “finanzas”, y lo que ellos hicieron con los hombres fue prodigioso. El dinero es a lo más el suplemento de los hombres, y el suplemento no valdrá jamás la pena. Polacos, dejad todo este dinero para los otros y contentaos con el que será preciso que ellos os donen, porque ellos tienen más necesidad de vuestros trigos que vosotros de su oro. Vale más, creedme, vivir en la abundancia que en la opulencia; sed ricos antes que adinerados, cultivad bien vuestros campos, sin preocuparos del resto; pronto cosecharéis oro y más del que se necesita para comprar el aceite y el vino que os faltan, porque en Polonia todo abunda o puede abundar. Para que os mantengáis felices y libres, son las cabezas, los corazones y los brazos lo que os hace falta, es eso lo que hace la fuerza de un Estado y la prosperidad de un pueblo. Los sistemas de finanzas hacen venales a las almas y ya que no se quiere más que ganar, se gana más siendo bribones que honrados. El empleo del dinero es que se debe y se oculta; está destinado a una cosa y es empleado en otra. Los que lo manejan aprenden pronto a malversarlo y ¿qué son todos los vigilantes sino otros bribones que se envían para compartirlo con ellos? Si no hay más que riquezas públicas y manifiestas, si la marcha del oro dejara una marca ostensible y no pudiera ocultarse, no habría expediente más cómodo para comprar servicios, valentía, fidelidad, virtudes; pero dada su circulación secreta, es más cómodo aún para hacer ladrones y traidores, para subastar el bien público y la libertad. En una palabra, el dinero es a la vez el resorte más débil y el más vano que yo conozca para hacer marchar hacia su objetivo la máquina política; el más fuerte y el más seguro para malversarlo.

No se puede hacer actuar a los hombres más que por su interés, ya lo sé; pero el interés pecuniario es el peor de todos, el más vil, el más apropiado para la corrupción y aun, lo repito con confianza y lo sostendré siempre, el menor y el más débil a los ojos de quien conoce bien el alma humana. Está naturalmente en todos los corazones de grandes pasiones en reserva; cuando no queda más interés que el del dinero, es que se ha abatido, sofocado todos los demás que era necesario excitar y desarrollar. [...]

Pagad los servicios con la autoridad, los honores, los grandes cargos. La desigualdad de los rangos está compensada en Polonia con la ventaja de la nobleza, que convierte a los que los reciben más ávidos de honores que de ganancias.

La República, graduando y distribuyendo intencionalmente esas recompensas puramente honoríficas, se hace de un tesoro que no la arruinará, y que le dará héroes por ciudadanos. Este tesoro de honores es un recurso inagotable para un pueblo que tiene honor; y ¡ruego a Dios que Polonia tenga la posibilidad de agotar este recurso! ¡Dichosa la nación que no halle en su seno más que distinciones para la virtud! [...]

El efecto infalible y natural de un gobierno justo y libre es la población. Perfeccionad vuestro gobierno y multiplicaréis sin dificultad vuestro pueblo. No tendréis así ni mendigos ni millonarios. El lujo y la indigencia desaparecerán juntos imperceptiblemente; y los ciudadanos, sin los gustos frívolos que da la opulencia ni los vicios que conlleva la miseria, pondrán sus cuidados y su gloria en servir bien a la patria, y hallarán su bienestar en sus deberes. [...] □