

[TRADUCCIÓN CRÍTICA]

Jean-Jacques Rousseau

*Del contrato social o Ensayo sobre
la forma de la República
(Primera versión o Manuscrito de Ginebra)
(Continuación)#*

ESTUDIO INTRODUCTORIO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

Universidad de Málaga

CAP. 5. FALSAS NOCIONES DEL VÍNCULO SOCIAL³³

HAY MIL MANERAS DE REUNIR A LOS HOMBRES, pero sólo hay una forma de unirlos.

Por eso en esta obra sólo presento un método para la formación de las sociedades políticas, aunque en la multitud de las agregaciones actuales que

La primera parte de la traducción, precedida por un estudio introductorio, apareció en *CONTRASTES*, V (2000), pp. 315-347.

³³ Según Derathé, este capítulo recoge la parte más antigua del *Manuscrito de Ginebra*, en la que recoge ideas ya expresadas en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y en *Economía política*. La novedad radica en que ahora Rousseau deja completamente de lado las cuestiones históricas sobre los hipotéticos orígenes de la sociedad para centrarse exclusivamente en el punto de vista normativo que, de todos modos, ya era netamente predominante en las obras citadas. De todos modos, Rousseau transcribe algunos párrafos ya publicados, pero frecuentemente subdivididos y recolocados.

reciben ese nombre seguramente no hay dos que se hayan formado de la misma manera, y ninguna lo haya sido según el método que establezco. Pero yo investigo el derecho y la razón, y no disputo sobre los hechos³⁴. Investiguemos sobre tales reglas qué juicio debe formarse acerca de otras vías de asociación civil, tal como las suponen la mayoría de nuestros escritores.

5.1. Que la autoridad natural de un padre de familia se extiende sobre sus hijos aun por encima de su debilidad y de su necesidad, y que al continuar obedeciéndole ellos hacen por costumbre y por reconocimiento lo mismo que hacían antes por necesidad. Tal origen se concibe sin dificultad y resultan fácilmente previsibles los lazos que pueden unir la familia. Pero no puede encontrarse razón ni fundamento que pueda justificar que, a la muerte del padre, uno de los hijos usurpe sobre sus hermanos de parecida edad, e incluso sobre los extraños, el mismo poder que el padre tenía sobre todos. Porque en el nuevo orden faltan al mismo tiempo los derechos naturales de la edad, de la fuerza, de la ternura paternal, de los deberes de la gratitud filial; y los hermanos serían imbéciles o desnaturalizados al someter sus hijos al yugo de un hombre que, según la ley natural, ha de dar toda su preferencia a los suyos. No se vislumbra en este modelo los nudos que unen al jefe y a los miembros. Sólo actúa la fuerza, sin que la naturaleza aporte nada.

Detengámonos un instante en ese paralelismo tan enfatizado por tantos autores³⁵. En primer lugar, aunque se diesen entre el estado y la familia tantas relaciones que ellos pretenden, de ahí no se seguiría que las reglas de conducta apropiadas para una de las dos sociedades convinieran también a la otra. Difieren demasiado en extensión para poder ser administradas de la misma manera, y siempre habrá una gran diferencia entre el gobierno doméstico, donde el padre lo ve todo por sí mismo, y el gobierno civil donde el jefe lo ve casi todo por los ojos de otros. Para que las cosas pudieran igualarse a este respecto haría falta que los talentos, la fuerza y todas las facultades del padre aumentasen en la misma proporción que la grandeza de la familia, y que el alma de un poderoso monarca fuese respecto a la de un hombre ordinario como la extensión de un imperio lo es a la herencia de un particular.

Pero, ¿cómo podría ser semejante el gobierno del estado al de la familia, cuyo principio es tan diferente? Dado que el padre es físicamente más fuerte que sus hijos durante todo el tiempo que necesitan de su sostén, con razón se

³⁴ He aquí la expresión más nítida de la intención puramente normativa indicada en la nota precedente.

³⁵ Sin duda Rousseau tiene en mente a Filmer, cuya teoría sobre el patriarcado como modelo real del estado había sido duramente criticada por Locke en el primer volumen de su *Two Essays on civil government*. También tenía, sin duda, presentes a Bossuet y Ramsay, conocidos defensores de la misma teoría.

considera que el poder paterno se establece por la naturaleza. Pero en la gran familia, en la que todos sus miembros son naturalmente iguales, la autoridad política, que es puramente arbitraria en cuanto a su institución, no puede fundarse más que sobre convenciones, y el magistrado no puede mandar sobre el ciudadano más que por medio de las leyes. Por otra parte, los deberes del padre le son dictados por sentimientos naturales, y en un tono que raramente puede desobedecer; los jefes, en cambio, carecen de tal regla y sólo están obligados por sus promesas respecto del pueblo, promesas cuya ejecución el pueblo tiene derecho a exigir. Otra diferencia aún más importante es que los hijos, al no tener más que lo que hayan recibido del padre, resulta evidente que le deben todos los derechos de propiedad; pero en la gran familia resulta lo contrario, ya que la administración general no se establece más que para asegurar la posesión particular, que le es anterior. El principal objetivo de los trabajos de una casa es el de conservar e incrementar el patrimonio del padre, a fin de que un día pueda dividirlo entre sus hijos sin empobrecerlos, mientras que la riqueza del príncipe, lejos de aportar nada al bienestar de los particulares, les cuesta casi siempre la paz y la abundancia. Por último, la pequeña familia está destinada a extenderse y dividirse un día en muchas otras familias semejantes; por el contrario, la grande, al estar destinada a durar siempre en el mismo estado, exige que la primera se aumente para multiplicarse; y no basta solamente que la otra se conserve: se puede probar incluso que todo aumento le es más perjudicial que útil.

El padre debe mandar en la familia por muchas razones sacadas de la naturaleza de las cosas. En primer lugar, la autoridad no debe ser igual entre el padre y la madre, aunque es necesario que el gobierno sea uno y que en las división de opiniones sólo exista una voz preponderante que decida. En segundo lugar, aunque se quiera suponer que son ligeras las afecciones particulares de la mujer, dado que siempre le suponen un intervalo de inactividad, ello es una razón suficiente para excluirla de la primacía: porque cuando la balanza está perfectamente igualada, una nadería basta para hacerla inclinarse. Además, el marido debe supervisar la conducta de su mujer porque le importa mucho que los hijos que tiene que reconocer como propios sean suyos y no de otro. La mujer, dado que no tiene nada que temer al respecto, no tiene el mismo derecho sobre su marido. En tercer lugar, los hijos deben obedecer al padre ante todo por necesidad, y después por reconocimiento; y tras haberles resuelto sus necesidades durante la mitad de su vida, los hijos han de dedicar la otra mitad a resolver las suyas. Por último, respecto de los domésticos, éstos le deben sus servicios a cambio del mantenimiento que les procura, salvo que se haya roto el convenio por desacuerdo. Y no me refiero para nada a la esclavitud, porque al ser contraria a la naturaleza, nada podría autorizarla.

Nada de todo eso se da en la sociedad política. Lejos de que el jefe tenga ningún interés natural en la felicidad de los particulares, no resulta nada raro

que busque la suya en la miseria de los mismos. ¿La corona es hereditaria? Es frecuente que sea un niño quien manda a los hombres*. ¿Es electiva? Se producen mil inconvenientes en las elecciones; y tanto en un caso como en el otro, se pierden todas las ventajas de la paternidad. Si solamente teneis un jefe, estais a la discreción de un amo que no tiene ninguna razón para amaros; si teneis varios, tendreis que soportar a la vez sus tiranías y sus divisiones. En una palabra: en toda sociedad se hacen inevitables los abusos y sus funestas consecuencias, dado que ni el interés público ni las leyes tienen ninguna fuerza natural, siendo atacados de continuo por el interés personal y las pasiones del jefe y de los miembros de la misma.

Aunque las funciones del padre de familia y del príncipe deben tender a un mismo fin, lo hacen por vías tan diferentes, y sus deberes y derechos son tan distintos que uno no puede confundirlos sin formarse las ideas más falsas de los principios de la sociedad y sin caer en errores fatales para el género humano. En efecto, si la voz de la naturaleza es el mejor consejero que debe escuchar un buen padre para cumplir convenientemente sus deberes, para el magistrado no es más una falsa guía que le lleva a separarse más y más de los suyos, y que entraña antes o después su pérdida o la del estado, si no la contrapesa con la prudencia o la virtud. La única precaución necesaria del padre de familia es la de garantizarse contra la depravación, y de impedir que sus inclinaciones naturales se corrompan; pero son éstas las que corrompen al magistrado. Para obrar bien, el primero sólo tiene que consultar su corazón, mientras que el segundo se convierte en traidor en cuanto escucha al suyo; su misma razón se le hace sospechosa y no debe seguir más que la razón pública que es la ley. Por lo demás, la naturaleza ha conseguido una multitud de buenos padres de familia, pero ignoro si la sabiduría humana ha producido jamás un buen rey³⁶; en *El político* de Platón³⁷ pueden verse las cualidades de ha de reunir tal rey, pero que alguien me cite a alguno que las haya tenido. Y aun cuando hubiera existido tal hombre y hubiera llevado la corona, ¿permite la razón establecer sobre tal prodigio la regla de los gobiernos humanos? Es preciso concluir, pues, que el lazo social del estado no ha podido, ni ha debido, formarse por la extensión del de la familia, ni sobre el mismo modelo.

5.2. Que un hombre rico y poderoso, que ha adquirido inmensas posesiones en tierras, impuso leyes a quienes quisieron establecerse allí, dado que no

* La ley francesa sobre la mayoría de edad de los reyes prueba que los hombre muy sensatos y con larga experiencia han enseñado a los pueblos que es mayor desgracia todavía ser gobernado por regentes que por niños.

³⁶ En *Economía Política* había calculado que no llegarían a diez los buenos magistrados en toda la historia del mundo.

³⁷ Rousseau cita el *Civilis* de Platón, según un uso bastante popular en su tiempo, pero evidentemente se refiere al *Politicus*.

se lo permitía más que a condición de reconocer su autoridad suprema y de obedecer todas sus voluntades. Puedo concebir esto [como un hecho], pero ¿cómo concebir que un tratado, que supone derechos precedentes, sea el primer fundamento del derecho, y que no exista en ese acto tiránico una doble usurpación, a saber: sobre la propiedad de la tierra y sobre la libertad de los habitantes? Cómo un particular puede hacerse con un territorio inmenso y privar del mismo al género humano de otro modo que mediante una usurpación punible, puesto que hurta al resto de los habitantes del mundo la estancia y los alimentos que la naturaleza les proporciona en común. Acordemos a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, pero ¿por qué no ponerle límites a tal derecho? ¿Bastará poner los pies sobre un terreno común para pretenderse automáticamente su propietario exclusivo**? ¿Bastará tener fuerza para expulsar a todos los demás para hurtarles el derecho de volver? ¿Hasta qué punto el acto de la toma de posesión puede fundar la propiedad? Cuando Núñez de Balboa tomó sobre la playa posesión del mar del Sur y de toda la América Meridional en nombre de la Corona de Castilla, ¿bastaba eso para desposeer a todos los habitantes y para excluir a todos los príncipes del mundo? Sobre tal base, las ceremonias de posesión se multiplicaban vanamente, porque al Rey Católico le hubiera bastado tomar de golpe en su gabinete posesión de todo el universo, y segregar seguidamente de su imperio lo que anteriormente poseyeran los demás príncipes.

¿Cuáles son, pues, las condiciones necesarias para autorizar sobre un terreno cualquiera el derecho de primer ocupante? Primera, que todavía ni haya sido ocupado por nadie. Segunda, que solamente ocupe la cantidad que precisa para su subsistencia. Tercera, que se tome posesión, no mediante una vana ceremonia, sino mediante el trabajo y el cultivo, únicos signos de propiedad ajena que deben ser respetados. Los derechos de un hombre, antes del estado de sociedad, no pueden ir más allá, y todo lo demás no es más que violencia y usurpación, por lo que no puede servir de fundamento al derecho social.

Ahora bien, supongamos que solamente tengo el terreno que puedo mantener y suficientes brazos para cultivarlo, si yo enajeno algo, me restará menos de lo que necesito. ¿Qué puedo ceder yo a los otros sin arriesgar mi subsistencia, o qué acuerdo haré con ellos para permitirles la posesión de lo que no me pertenece? Respecto a las condiciones de este acuerdo, es evidente que son ilegítimas y nulas para quienes someten su reserva a la voluntad de otro; porque tal sumisión es incompatible con la naturaleza del hombre, ya que sustrae

** He visto en no sé qué escrito público —creo que en «El Observador Holandés»— un principio tan pintoresco como que todo territorio que solamente esté habitado por salvajes debe ser considerado vacante y que uno puede legítimamente apropiárselo y echar fuera a sus habitantes sin causarles ningún daño según el derecho natural.

toda la moralidad de sus actos a la vez que toda la libertad a su voluntad. Porque es una convención vana, absurda, imposible, el estipular una autoridad absoluta, de una parte, y una obediencia sin límites, de la otra. ¿No resulta claro que uno no está obligado a nada respecto de aquel del que tiene derecho a exigirlo todo y que esta sola condición, incompatible con toda otra, entraña necesariamente la nulidad del acto? Porque, ¿cómo mi esclavo podría tener derechos contra mí si cuanto tiene me pertenece, y dado que su derecho es el mío, tal derecho de mí contra mí mismo es un término sin sentido?

5.3. Que por el derecho de guerra, el vencedor reduce a los cautivos a servidumbre perpetua en lugar de matarlos. Sin duda redundaría en su beneficio, pero dado que actúa así sólo por el derecho de guerra, el estado de guerra no cesa entre él y los vencidos, porque no puede cesar más que mediante una convención libre y voluntaria, como comenzó. La pretendida gracia de no matarles a todos no es tal porque les hace pagar a costa de su libertad, que es lo único que da valor a una vida. Como los cautivos le resultan más útiles vivos que muertos, les deja vivir por su interés, no por el de ellos, por lo que no le deben más que obediencia en tanto que se vean forzados a obedecerle; pero desde el instante en que el pueblo subyugado puede sacudir un yugo impuesto por la fuerza y deshacerse de su amo, es decir, de su enemigo, si puede debe hacerlo, y al recuperar su libertad legítima no hace más que utilizar el derecho de guerra que no ha cesado desde que se ha mantenido la violencia que autoriza. ¿Cómo el estado de guerra podría servir de base a un tratado de unión que sólo puede dirigirse a la justicia y la paz? ¿Puede alguien concebir algo más absurdo que decir: estamos unidos en un solo cuerpo mientras que la guerra subsiste entre nosotros? Por lo demás, la falsedad de ese pretendido derecho de matar a los cautivos es generalmente reconocida y, de hecho, no hay ningún hombre civilizado que se atreva a ejercer o reclamar ese quimérico y bárbaro derecho, ni siquiera el sofista pagado³⁸ que se atreve a sostenerlo.

Digo, pues, primero, que el vencedor carece del derecho de ejecutar a los vencidos tan pronto como éstos deponen las armas, por lo que no puede fundar su esclavitud sobre un derecho inexistente; segundo, que aunque el vencedor tuviera ese derecho, y no lo ejerciera, jamás podría resultar de ello un estado civil, sino solamente un estado de guerra modificado.

³⁸ Rousseau alude manifiestamente a los llamados «jurisconsultos» (Grocio, Pufendorf, Burlamaqui, etc.). Pocos párrafos más adelante dirá expresamente: «todo lo que argumentan los jurisconsultos y otra gente a sueldo». La aversión profunda que Rousseau les profesaba, al igual que ocurre con Hobbes, procede de interpretar el iusnaturalismo racionalista de los primeros, y el contractualismo del segundo, centrado en la obtención de la seguridad, como teorías legitimadoras, en último término, del régimen absolutista.

Añado que si por el término «guerra» se entiende la guerra pública ello supondría la existencia de sociedades anteriores, cuyo origen no puede explicarse; y si se entiende la guerra privada de individuo a individuo de la misma no puede salir más que un amo y esclavos, jamás un jefe y ciudadanos. Y para distinguir esta última relación habrá que suponer siempre cierta convención social que haga un cuerpo del pueblo y una los miembros entre sí, así como con su jefe.

Tal es, en efecto, el verdadero carácter del estado civil: un pueblo es un pueblo independientemente de su jefe³⁹, y si el príncipe llegase a morir persisten aún entre los sujetos los lazos que los mantiene en cuerpo de nación. Jamás encontrareis nada semejante en los principios de la tiranía: tan pronto como el tirano cesa de existir todo se cae y se reduce a polvo, como un roble en un montón de cenizas cuando se extingue el fuego tras haberlo devorado.

5.4. Que por el paso del tiempo, una violenta usurpación deviene finalmente un poder legítimo. Que la sola prescripción pueda trocar a un usurpador en magistrado, y a un tropel de esclavos en cuerpo de nación, es lo que muchos sabios se han atrevido a sostener⁴⁰, y a tal tesis no le falta más autoridad que la de la razón. Lejos de que una larga violencia pueda a fuerza de tiempo transformarse en un gobierno justo. Resulta incontestable, por el contrario, que aunque un pueblo fuese tan insensato como para otorgar a su jefe un poder arbitrario, tal poder no sería transmisible a otras generaciones, por lo que su misma duración lo convierte en ilegítimo; porque no es presumible que los descendientes vayan a asumir la extravagancia de sus padres, ni nadie podrá imponerles justamente las consecuencias dolorosas de una falta que no han cometido.

Ya sé que se me podrá responder que los descendientes todavía no nacidos, al no existir, no tienen ningún derecho, por lo que sus padres pueden renunciar a los suyos por ellos sin que puedan quejarse. Para destruir un sofisma tan grosero sólo es preciso distinguir los derechos que los hijos tienen únicamente de sus padres, como la propiedad de sus bienes, de los derechos que tienen por naturaleza y por su cualidad de hombres, como la libertad. No hay duda de que, por la ley de la razón, el padre no pueda enajenar los primeros, de

³⁹ La misma tesis se mantiene con fuerza en la versión definitiva (OC, III, 359).

⁴⁰ Nueva crítica a Grocio, a quien Rousseau reprocha pretender legitimizar la tiranía por el mero consentimiento tácito de los súbditos. El fondo de la cuestión es que Rousseau, al contrario que Hobbes y Grocio, concede la primacía al pacto civil mientras que éstos lo hacen al pacto político. En realidad, para Rousseau el único verdadero pacto es el contrato civil, mientras que el contrato político es ya la institución del gobierno mediante una ley general de la asamblea ciudadana. De este modo, la soberanía y el control del gobierno permanece siempre en manos de la asamblea legislativa (lo que de ningún modo equivale a la democracia directa, como piensan muchos comentaristas; es más, Rousseau rechaza expresamente que la asamblea tenga el poder ejecutivo).

los que es único propietario, y privar de los mismos a sus hijos. Pero no puede hacer lo mismo con los segundos, porque son dones inmediatos de la naturaleza, por lo que consiguientemente nadie puede despojarles de los mismos. Supongamos que un conquistador hábil y preocupado por la felicidad de sus súbditos les hubiera persuadido de que con un brazo menos estarían más tranquilos y serían más felices, ¿bastaría ello para obligar a todos los descendientes a perpetuidad a hacerse cortar un brazo para cumplir los compromisos de sus padres?

Respecto del consentimiento tácito mediante el que se quiere legitimar la tiranía no resulta difícil entender que no puede presumirse del más largo silencio porque, además del temor que impide a los particulares protestar contra un hombre que dispone de la fuerza pública, el pueblo, que sólo puede manifestar su voluntad como cuerpo, no tiene capacidad de reunirse para declararla. Por el contrario, el silencio de los ciudadanos basta para rechazar a un jefe no reconocido, ya que es preciso que ellos hablen para autorizarlo, y hablen en plena libertad. Por lo demás, todo lo que argumentan los jurisconsultos y otra gente a sueldo no prueba de ningún modo que el pueblo carezca del derecho a retomar la libertad usurpada, sino simplemente que es peligroso intentarlo. Eso es también lo que no hay que hacer jamás cuando uno conoce males más grandes que el de haber perdido la libertad.

Toda esta disputa sobre el pacto social me parece que se reduce a una cuestión muy simple: ¿qué es lo que puede haber comprometido a los hombres para reunirse voluntariamente en un cuerpo de sociedad si no su utilidad común? Por tanto, la utilidad común es el fundamento de la sociedad civil. Establecido esto, ¿qué hay que hacer para distinguir los estados legítimos⁴¹ de las aglomeraciones forzadas que nada puede autorizar más que la consideración del objeto o del fin de unos y de otros? Si la forma de la sociedad tiene al bien común, ella sigue el espíritu de su institución; pero si no tiene a la vista más que el interés de los jefes es ilegítima por derecho de razón y de humanidad. Porque incluso aunque alguna vez el interés público se conciliara con el de la tiranía, tal acuerdo ocasional no bastaría para autorizar un gobierno cuyo principio no inspiraría. Cuando Grocio niega que todo poder haya sido establecido en favor de los gobernados, tiene mucha razón en cuanto al hecho, pero es del derecho de lo que se trata. Su prueba única es singular: la toma del poder de un

⁴¹ Nueva confirmación del enfoque casi exclusivamente legitimista de Rousseau. En la versión definitiva, sin embargo, atemperará un tanto su legitimismo principialista, bajo el indudable influjo de Montesquieu, para insistir en la necesidad de adaptar los principios y las leyes a las condiciones concretas de cada estado, contextualismo que también está presente, aunque en menor grado, en esta primera versión. Y él mismo lo llevará a cabo manifiestamente en sus adaptaciones posteriores a Córcega y Polonia.

amo sobre su esclavo, como si un hecho se autorizara por otro hecho⁴², y como si la misma esclavitud no fuese más inicua que la tiranía. Es precisamente el derecho de esclavitud el que habría que establecer. No se trata de juzgar lo que existe, sino lo que es conveniente y justo; ni se trata del poder al que se está forzado a obedecer, sino de aquel que uno está obligado a reconocer.

CAP. 6. DE LOS DERECHOS RESPECTIVOS DEL SOBERANO Y DEL CIUDADANO⁴³

Si el interés común es el objeto de la asociación resulta claro que la voluntad general ha de ser la regla de los actos del cuerpo social. Es el principio fundamental que he tratado de establecer. Veamos ahora cuál debe ser el imperio de esta voluntad sobre los particulares y cómo se manifiesta a todos.

Dado que el estado o ciudad es una persona moral cuya vida consiste en la colaboración y la unión de sus miembros, el primero y principal de sus cuidados es el de su propia conservación. Cuidado que exige una fuerza universal y competente para mover y disponer cada parte de la manera más conveniente al todo. Así, al modo como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre los suyos, y este mismo poder, cuyo ejercicio es dirigido por la voluntad general, recibe el nombre de soberanía.

Pero dado que, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen y cuya vida y existencia es naturalmente independiente de la suya⁴⁴, este asunto requiere alguna discusión.

Todo consiste en distinguir bien los derechos que el soberano tiene sobre los ciudadanos de los que el soberano tiene que respetar en ellos y los deberes que los ciudadanos han de cumplir en calidad de sujetos del derecho natural respecto de los que han de serles reconocidos en calidad de hombres. Es del todo claro⁴⁵ que todo cuanto cada uno enajena por el pacto social de sus facultades naturales, de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte de todo aquello cuya posesión importa a la sociedad.

De modo que que un ciudadano ha de dar al estado todos los servicios que le sea posible, mientras que el soberano por su parte no ha de cargar a los

⁴² Nueva confirmación del normativismo de Rousseau.

⁴³ Este capítulo, excepto el primer párrafo, pasó íntegramente a la versión definitiva, aunque con el título «Sobre los límites del poder soberano» (OC, III, 372).

⁴⁴ Nótese cómo el comunitarismo de Rousseau no es integral, sino integrado, en la terminología de Dworkin; en la versión definitiva todavía acentuará el carácter libre e independiente de los miembros de la comunidad política. En la versión definitiva dice más claramente: «los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano».

⁴⁵ En la versión definitiva cambia este «il est certain» por el más genérico «on convient», lo que concuerda mejor con su metodología constructiva.

sujetos con ninguna cadena inútil para la comunidad: porque bajo la ley de la razón nada se hace sin causa, ne menos que bajo la ley de la naturaleza. Pero no hay que confundir lo que es conveniente con lo que es necesario, ni el simple deber con el derecho estricto, ni lo que se nos puede exigir con lo que hemos de hacer voluntariamente.

Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social no son obligatorios más que porque son mutuos y porque su naturaleza es tal que no es posible trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque nadie se apropia en secreto del término *cada uno* y piensa en sí mismo cuando vota para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que se sigue deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre. Prueba también que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe ser general tanto en su objeto como en su esencia; esto es, que debe partir de todos para retornar a todos, y que pierde su rectitud natural tan pronto como recae sobre un sujeto individual y determinado: porque al juzgar sobre lo que no es nosotros, no nos queda ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

En efecto, en cuanto se trate de un hecho, o de un derecho particular sobre un punto que no ha sido regulado por una convención general y precedente, el asunto se hace contencioso: se convierte en un proceso en el que los particulares interesados son una de las partes, y el público la otra, pero no se ve ni la ley que hay que seguir ni al juez que debe pronunciarse. Sería entonces ridículo querer remitir a una decisión expresa de la voluntad general lo que no puede ser más que la conclusión de una de las partes y que, por consiguiente, no es para la otra más que una voluntad particular, sujeta⁴⁶ en esta ocasión a la injusticia o al error. De este modo, lo mismo que una voluntad particular no puede representar la voluntad general, ésta, a su vez, no puede devenir una voluntad particular sin cambiar de naturaleza, ni puede pronunciarse nominalmente sobre un hombre ni sobre un hecho. Por ejemplo, cuando el pueblo de Atenas nombraba o cesaba a sus jefes, decidía una recompensa a uno o una multa a otro, y ejercía indistintamente mediante multitud de decretos particulares todos los actos de gobierno, el pueblo no tenía voluntad general propiamente dicha, sino que actuaba como magistrado, no ya como soberano.

De esto ha de colegirse que lo que generaliza la voluntad pública no es la cantidad de los votantes, sino el interés común que les une. Porque en esta institución cada cual se somete necesariamente a las condiciones que él mismo

⁴⁶ En la versión definitiva acentúa la proclividad al error o a la injusticia de la voluntad particular al cambiar «sujeta» por «llevada».

impone a los otros; acuerdo admirable del interés y de la justicia, que da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad que uno ve desvanecerse en la discusión de todo asunto particular, al faltar el interés común que los una e identifique la voluntad del juez con la de la parte.

Por cualquier lado, pues, que se remonte un al principio siempre se llega a la misma conclusión: el pacto social establece entre los ciudadanos una tal igualdad de derecho que todos se comprometen bajo las mismas condiciones y deben gozar de las mismas ventajas. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, esto es, todo acto auténtico de voluntad general, obliga o favorece por igual a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que lo componen. ¿Qué es, pues, propiamente un acto de soberanía? No es una orden del superior al inferior ni un mandato del amo al esclavo, sino una convención del cuerpo del estado con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es voluntaria y general; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien de todos; y sólida, porque tiene como garantes la fuerza pública y el poder supremo. De tal modo que los sujetos no están sometidos más que a tales convenciones, ni obedecen a nadie más que a su propia voluntad, y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los particulares significa preguntar hasta qué punto éstos últimos pueden vincularse consigo mismos, cada uno respecto de todos y todos respecto de cada uno de ellos.

De donde se sigue que el poder soberano, por absoluto, sagrado e inviolable que se quiera, no pasa ni puede pasar los límites de las convenciones generales, y que todo individuo puede disponer plenamente de lo que tales convenciones le autorizan en sus bienes y en su libertad; de tal modo que el soberano jamás está autorizado a cargar a un particular más que a otro, porque entonces el asunto se haría particular y su poder no sería ya competente sobre el mismo.

Una vez establecidas estas distinciones es falso que en el contrato social exista por parte de los particulares alguna renuncia verdadera; al contrario, por efecto del contrato, su situación resulta realmente preferible a su situación precedente. En lugar de una enajenación simple, ellos no hacen más un intercambio ventajoso de una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, dejan la independencia natural a cambio de la libertad civil, su capacidad para dañar a otro a cambio de la seguridad personal, y la fuerza que otros podían superar a cambio de un derecho que la unión social hace invencible. Su misma vida que dedican al estado está continuamente protegida, y si la exponen o la pierden en su defensa, ¿qué hacen entonces que no hicieran más frecuentemente y con más peligro en el estado de naturaleza, dado que librando combates inevitables defienden lo que sirve para conservar la vida? Todos tienen que combatir cuando sea necesario por la patria, es cierto, pero también lo

es que nadie tiene que combatir para sí mismo. ¿No vale pena, pues, correr por lo que hace nuestra seguridad una parte de los riesgos que habría que correr por nosotros mismos tan pronto como nos viéramos privados de aquélla?

CAP. 7. NECESIDAD DE LAS LEYES POSITIVAS.

He ahí, como creo, las ideas más ajustadas que puedan tenerse del pacto fundamental, que la base de todo verdadero cuerpo político; ideas que importaba desarrollar tanto más cuanto que, por defecto de concepción, todos cuantos han tratado de esta cuestión han fundado el gobierno civil sobre principios arbitrarios, que de ningún modo se desprenden de la naturaleza de tal pacto. En lo que sigue se verá con qué facilidad se deduce todo el sistema político de los principios que acabo de establecer y en qué medida las consecuencias son naturales y luminosas. Pero acabemos de establecer los fundamentos de nuestro edificio.

Dado que la unión social tiene un objetivo determinado, tal objetivo debe cumplirse en cuanto la unión se constituye. Para que cada cual quiera lo que debe hacer según el compromiso del contrato social es preciso que cada cual sepa lo que debe querer; lo que debe querer es el bien común; de lo que debe huir es del mal público. Pero, como el estado no tiene más que una existencia ideal y convencional, sus miembros carecen de una sensibilidad natural y común mediante la que, advertidos de inmediato, recibirían una impresión agradable de lo que es útil al estado y una impresión dolorosa de lo que le es perjudicial. Lejos de prevenir los males que le afectan, los miembros raramente están a tiempo de remediarlos cuando comienzan a sentirlos; es preciso, pues, preverlos con antelación para desviarlos o curarlos. ¿Cómo pueden entonces los particulares garantizarse contra el conjunto de males que no pueden ni ver ni sentir más que tras el golpe? ¿Cómo le procurarán bienes que no pueden juzgar más que tras conocer su efecto? Por lo demás, ¿cómo asegurarse que, solicitados sin cesar por la naturaleza a su condición primitiva, no descuidarán nunca esta otra condición artificial⁴⁷ cuyas ventajas no siente más que por las consecuencias, casi siempre lejanas? Supongámosles sometidos siempre a la voluntad general: ¿cómo esta voluntad podrá manifestarse en todas las ocasiones? ¿Será siempre evidente? ¿El interés particular no le ofuscará jamás con sus ilusiones? ¿El pueblo permanecerá siempre en asamblea para declararla, o se remitirá a particulares siempre prestos a sustituirla por la suya? En fin, ¿cómo actuarán todos de consuno, qué orden pondrán en sus asuntos, qué medios tendrán para comunicarse, y cómo realizarán entre ellos el reparto de los trabajos comunes?

⁴⁷ Nueva confirmación de que esta primera versión acentúa el aspecto convencional del pacto social.

Tales dificultades⁴⁸, que deben parecer insuperables, han sido solucionadas por la más sublime de las instituciones humanas, o más bien por una inspiración celestial que inspiró al pueblo a imitar aquí abajo los decretos inmutables de la divinidad. ¿Por medio de qué arte inconcebible ha podido encontrarse el medio de someter a los hombres para hacerlos libres? ¿De emplear al servicio del estado los bienes, los brazos, la vida misma de sus miembros sin forzarles ni consultarles? ¿De encadenar su voluntad con su consentimiento? ¿De hacer prevalecer su aceptación sobre su rechazo? ¿De forzarles a castigarse a sí mismos cuando hacen lo que no han querido? ¿Cómo puede conseguirse que todos obedezcan y que nadie ordene, que sirvan sin que haya amo, que siendo más libres bajo una aparente sujeción, nadie pierda de su libertad más que lo que puede dañar a otro? Tales prodigios son obra de la ley. Solamente a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. Este órgano saludable de la voluntad de todos⁴⁹ es el que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres. Esta voz celestial dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a conducirse según las máximas de su propio juicio y a no estar jamás en contradicción consigo mismo. Las leyes son el único móvil del cuerpo político, que no es activo y sensible más que por ellas; sin las leyes el estado formado no es más que un cuerpo sin alma, existe y no puede actuar, porque no basta que cada cual permanezca sumiso a la voluntad general: para seguirla es preciso conocerla. He ahí de donde nace la necesidad de una legislación.

Las leyes propiamente no son más que las condiciones de la asociación civil. El pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor, porque sólo pertenece a los que se asocian el declarar las condiciones bajo las cuales quieren asociarse. Pero, ¿cómo las declararán? ¿Será de común acuerdo y mediante una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para concebir los actos y publicarlo por adelantado, o cómo los pronunciará en el momento necesario? ¿Cómo se pretende que una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente conoce lo que le es conveniente, pueda formular y ejecutar por sí misma una empresa tan difícil como un sistema de legislación, que es el esfuerzo más sublime de la sabiduría y de la previsión humana? Porque, de por sí, el pueblo quiere siempre el bien, pero por sí mismo no lo ve siempre. La voluntad general es siempre recta, nunca hay que rectificarla, pero hay que

⁴⁸ Casi todo este párrafo pertenece a *L'Economie politique*.

⁴⁹ En la versión definitiva Rousseau distingue cuidadosamente entre «voluntad general» y «voluntad de todos». Sólo la primera es fiable. La segunda es más bien fruto de acuerdos o negociaciones que no respetan verdaderamente la voluntad general.

saber interrogarla oportunamente⁵⁰; hay que presentarle los objetos tales como son, a veces tales como deben parecerle, mostrarle el buen camino que ella quiere seguir; hay que asegurarla contra la seducción de las voluntades particulares, acercar a sus ojos los lugares y los tiempos, sopesar la ilusión de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de males lejanos y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos están igualmente necesitados de guías: hay que obligar a los primeros a conformar sus voluntades con su razón; hay que enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resultará la virtud de los particulares, y de esta unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social se seguirá el concurso ajustado de las partes y la mayor fuerza del todo. He ahí de dónde surge la necesidad de un legislador.

LIBRO II: ESTABLECIMIENTO DE LAS LEYES.

CAP. I. EL FIN DE LA LEGISLACIÓN.

Mediante el pacto social hemos dado la existencia y la vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad por medio de la legislación. Porque el acto primigenio por el que ese cuerpo se forma y se une no determina todavía nada de lo que debe hacer para conservarse. A ese gran objetivo es al que tiende la ciencia de la legislación; pero qué sea esta ciencia, dónde encontrar al genio que la posea, y qué virtudes son precisas para quien ose ejercerla: tal investigación es grande y difícil, es incluso desalentadora para quien se jacte de ver nacer un estado bien constituido.

CAP. 2. DEL LEGISLADOR.

En efecto, para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones haría falta una inteligencia superior que conociera todas las necesidades de los hombres, pero sin padecer ninguna; que no tuvo ninguna relación con nuestra naturaleza, pero que vió todo lo que le conviene; cuya felicidad es independiente de nosotros, y que, no obstante, quisiera ocuparse de la nuestra. En una palabra, haría falta un Dios para dar buenas leyes al género humano; como los pastores son de una especie superior al ganado que conducen, los pastores de hombres que son sus jefes deben ser de una especie más excelente que los pueblos.

⁵⁰ En la versión definitiva dice (OC, III, 380: «De por sí mismo, el pueblo quiere siempre el bien, pero por sí solo no lo ve siempre. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre ilustrado (*eclairé*)».

Este razonamiento que Platón hizo desde el punto de vista normativo para definir al hombre civil o político, que investiga en su libro *El Político*, Calígula lo hizo desde el punto de vista fáctico, según relata Filón, para probar que los amos del mundo fueron de una naturaleza superior al resto de los hombres. Pero si es cierto que difícilmente se encuentra un buen príncipe, ¿qué será encontrar un gran legislador? Porque el primero no tiene más que seguir el modelo que el segundo ha de proponerle. Este es el mecánico que inventa la máquina, aquél es el obrero que la monta o la hace funcionar. En el nacimiento de las sociedades, dice Montesquieu⁵¹, son los jefes de las repúblicas los que las instituyen para que, seguidamente, sea la institución la que forme a los jefes de las repúblicas.

Quien se crea capaz de formar un pueblo debe sentirse capaz, por así decirlo, de cambiar la naturaleza humana. Es preciso que transforme cada individuo —que por sí mismo es un todo perfecto y solitario— en parte de un todo más grande del cual el individuo va a recibir, en cierto modo, su vida y su alma; que mutile en cierto sentido la constitución del hombre para reforzarla; que remplace por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que le quite al hombre todas sus fuerzas propias e innatas para darle otras extrañas que no pueda utilizar sin la ayuda de otro. Cuanto más estén muertas y aniquiladas esas fuerzas naturales, y cuanto más grandes y duraderas sean las adquiridas, igualmente más sólida y perfecta es la institución. De suerte que si cada ciudadano no puede hacer nada más que por medio de todos los demás, y que la fuerza adquirida por el todo sea igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, puede decirse que la legislación se halla en el punto más alto de perfección que puede alcanzarse.

De todas maneras, el legislador es un hombre extraordinario en el estado. Si lo ha de ser por sus talentos, no lo es menos por su puesto. No es una magistratura; tampoco una soberanía. Este puesto, que constituye la república, no entra en su constitución. Es, en cierto modo, una función particular y casi divina, que no tiene nada en común con el poder humano. Porque si el que manda a los hombres no debe mandar sobre las leyes, el que manda sobre las leyes no debe tampoco mandar a los hombres. De otro modo sus leyes, al estar al servicio de sus pasiones, no harán más que perpetuar sus injusticias; y nunca podrá evitar que puntos de vista particulares no alteren la rectitud de su obra. Los cambios del derecho escrito prueban los motivos particulares que han dictado las decisiones. Compilación inmensa, informe, contradictoria. Obra de un meperador imbécil, de una mujer perdida y de un magistrado corrompido que publicaba una ley para autorizar cada violencia que quería cometer.

⁵¹ En *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1748), cap. I

Cuando Licurgo quiso dar leyes a su patria comenzó por abdicar la soberanía. Fue costumbre de la mayoría de las «polis» griegas el confiar a extranjeros la redacción de sus leyes. Roma en su mayor esplendor hizo renacer en su seno todos los crímenes de la tiranía, y se puso en peligro de perecer, por haber reunido sobre las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano.

Porque jamás puede imaginarse que la voluntad de un hombre pueda hacerse ley sin el consentimiento del pueblo; pero ¿cómo rehusar tal consentimiento a quien se sabe que es el amo y que reúne en sí la confianza y la fuerza pública? Las gentes razonables tiene dificultad en hacerse oír; los débiles no se atreven a hablar, y el silencio forzado de los individuos ha pasado de tal modo como una aprobación tácita que, después de los emperadores romanos que bajo el nombre de Tribunos se arrogaron todos los derechos del pueblo, se han atrevido a poner por encima de la ley la voluntad del príncipe, cuando sólo de ley obtiene su autoridad. Pero yo trato sobre derechos, no sobre abusos.

Quien redacta las leyes no tiene, o no debe tener, ningún poder legislativo; y el mismo pueblo no puede despojarse de ese derecho supremo porque, según el pacto fundamental, sólo la voluntad general obliga a los particulares y jamás puede asegurarse que una voluntad particular se conforma a la voluntad general a menos que se someta al sufragio libre del pueblo.

Si alguien dice que una vez que todo el pueblo se sometió voluntariamente, solemnemente, y sin ninguna coacción, a un hombre, en virtud de tal sumisión todas las voluntades de ese hombre han de ser consideradas como actos de la voluntad general, ese tal dice un sofisma al que ya he respondido⁵². Añadiré que la sumisión voluntaria y supuesta del pueblo es siempre condicional; que no se otorga para la ventaja del príncipe, sino para la suya; que si cada particular promete obedecer sin reservas lo hace para el bien de todos; que en semejante caso el príncipe adquiere compromisos a los cuales recíprocos a los del pueblo, de modo que, incluso bajo el más absoluto despotismo, no puede violar su juramento sin liberar al instante a los sujetos del suyo.

Aunque un pueblo fuese tan estúpido como para no estipular nada a cambio de su obediencia más que el derecho a que le manden, incluso entonces ese derecho sería condicional por su naturaleza. Para esclarecer esta verdad hay que hacer notar a los que pretenden que una promesa gratuita obliga rigurosamente al que promete que hay que distinguir cuidadosamente las promesas puramente gratuitas de las que encierran algunas condiciones tácitas, pero evidentes. Porque en el último caso, todos conceden que la validez de las promesas depende de la ejecución de las condiciones sobreentendidas, como cuando un hombre se compromete al servicio de otro supone como algo obvio que éste

⁵² Este párrafo y los tres siguientes fueron suprimidos en la versión definitiva, seguramente porque resultaban reiterativos y hasta redundantes.

le mantendrá. Del mismo modo, un pueblo que se elige uno o varios jefes y promete obedecerles supone evidentemente que éstos no harán más que un uso ventajoso para el mismo de la libertad que les enajenaron; y no porque el pueblo sea insensato sus derechos podrán ser considerados nulos. Respecto de la misma enajenación arrancada por la fuerza, ya he demostrado antes que es nula y que nadie está obligado a obedecer a la fuerza más que en cuanto es violentado a ello.

Por consiguiente, falta siempre conocer si se cumplen las condiciones y, por tanto, si la voluntad del príncipe es realmente la voluntad general, cuestión en la que el pueblo es el único juez. Las leyes son como el oro puro, que es imposible desnaturalizar por cualquier operación, y con la primera prueba se restablece de inmediato su forma natural. Es más, va contra la naturaleza de la voluntad que se la pueda forzar a comprometerse para el futuro: uno puede ciertamente obligarse a ejecutar una acción, pero no a querer; y hay mucha diferencia entre ejecutar lo que uno ha prometido porque lo ha prometido, y el quererlo todavía, aunque uno no lo hubiera prometido primero. Porque la ley de hoy no debe ser un acto de la voluntad de ayer, sino de la de hoy, y nos hemos comprometido a ejecutar no lo que todos han querido, sino lo que todos quieren, teniendo en cuenta que las resoluciones del soberano en tanto que soberano sólo le atañen al mismo y siempre queda libre para cambiar⁵³. De donde se sigue que cuando la ley habla en nombre del pueblo es en nombre del pueblo presente, y no del pasado. Las leyes, aunque recibidas, no tienen autoridad durable más que cuando el pueblo permanece libre para revocarlas y no lo hace, lo que prueba su consentimiento actual. No es dudoso en absoluto que, en el caso supuesto, las voluntades públicas del príncipe legítimo no obligan a los particulares más que si la nación, pudiendo reunirse y oponerse sin problema, no da ninguna señal de disconformidad.

Estas aclaraciones muestran que, al ser la voluntad general la ligazón permanente del cuerpo político, no le está permitido jamás al legislador, pese a la autorización precedente que pueda tener, obrar de otro modo que dirigiendo esta misma voluntad mediante la persuasión, ni prescribir a los particulares nada que no haya sido sancionado previamente por el consentimiento general; ha de temer destruir por la primera operación la esencia de lo que quiere formar y romper el nudo social creyendo afirmar la sociedad.

Veo, pues, en la obra del legislador a la vez dos cosas que parecen excluirse mutuamente: una empresa por encima de toda fuerza humana, y una autoridad que no es nada para ejecutarla.

Otra dificultad que merece atención: ha sido un error frecuente de los sabios el hablar al vulgo en su lenguaje en lugar de hacerlo en el suyo; de este

⁵³ En la versión definitiva (OC III, 330) el estilo es mucho más claro y directo.

modo jamás lograron hacerse entender. Hay muchas ideas que sólo pueden expresarse de un modo culto y que resulta imposible traducir al pueblo. Los puntos de vista demasiado generales y los objetivos muy lejanos están igualmente fuera de sus posibilidades y, por ejemplo, cada individuo, al no ver otro plan de gobierno que su bienestar particular, percibe difícilmente las ventajas que proporcionan las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo naciente pueda aceptar las grandes máximas de justicia y las reglas fundamentales de la razón de estado, se haría preciso que el efecto pueda convertirse en causa, que el espíritu social -que es efecto de la institución- presida a la institución misma, y que los hombres fuesen anteriormente a las leyes lo que han de devenir por ellas. Así el legislador, al no poder utilizar la fuerza ni el razonamiento, necesitará recurrir a la autoridad de otro orden que pueda mover sin violencia y persuadir sin convencer.

He ahí lo que obligó siempre a los fundadores de naciones a recurrir a la intervención celeste y a venerar a los dioses con cordura, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del estado del mismo modo que a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del cuerpo físico que en el cuerpo moral, obedezcan con libertad y lleven dócilmente el yugo de la felicidad pública. Esta razón sublime, que supera las capacidades de los hombres vulgares, es la que pone el legislador en boca de los inmortales para subyugar por la autoridad divina a los que no podría conmovér la prudencia humana.

Pero no corresponde a cualquier hombre el hacer hablar a los dioses ni el hacerse creer cuando se presenta como su intérprete: la grandeza de lo que dice en su nombre debe apoyarse en una elocuencia y en una firmeza sobrehumana. Es preciso que el fuego del entusiasmo se junte con la profundidad de la sabiduría y la constancia de la virtud. En una palabra: el gran alma del legislador es el verdadero milagro que ha de probar su misión. Cualquiera puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un trato secreto con una divinidad, o adiestrar a un pájaro para que le hable al oído, o encontrar cualquier otro modo fraudulento para imponerse al pueblo. Incluso podrá reunir por azar una gran tropa de insensatos, pero jamás podrá fundar un imperio, y su extravagante obra perecerá de inmediato con él. Porque los prestigios vanos pueden formar un vínculo pasajero, pero sólo la sabiduría lo hace durable. La ley judaica todavía persiste, y la del hijo de Ismael, que tras once siglos rige la mitad del mundo, testimonian todavía hoy que fueron grandes hombres quienes las dictaron; mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más impostores afortunados, el verdadero político admira en sus instituciones el grande y potente genio que preside los establecimientos duraderos.

No hay que concluir de todo ello, como hace Warburton⁵⁴, que política y religión tengan un objeto común, sino que la una sirve en ocasiones de instrumento a la otra [Cada cual percibe fácilmente la utilidad de la unión política para hacer permanentes ciertas opiniones y mantenerlas como cuerpo de doctrina y de secta, y en cuanto al concurso de la religión al establecimiento civil es fácil comprender la utilidad de poder dar al vínculo moral una fuerza interior que penetra hasta el alma, y que permanezca siempre independiente de los bienes, de los males, de la vida misma y de todos los acontecimientos humanos.

No creo haber contradicho en este capítulo lo que escribí antes sobre la poca utilidad del juramento en el contrato de sociedad, porque es bien diferente permanecer fiel al estado solamente porque uno ha jurado hacerlo que porque uno considera su institución como celeste e indestructible]⁵⁵

CAP. 3. DEL PUEBLO A INSTITUIR.

Aunque yo trato aquí del derecho, y no de las conveniencias, no puedo evitar el dar una ojeada de paso a algunas de las que son más indispensables en toda buena institución⁵⁶.

Del mismo modo que, antes de levantar un edificio, un buen arquitecto observa y sondea el suelo para comprobar si puede sostener su peso, el legislador prudente no comienza por redactar sus leyes al azar, sino que examina previamente si el pueblo al que van destinadas podrá soportarlas. Esa fue la razón por la que Platón se negó a dar leyes a los habitantes de Arcadia y de Cirene, consciente de que unos y otros eran ricos y no podían aceptar la igualdad. Por eso mismo en Creta hubo buenas leyes, pero hombres malvados. Porque Minos no había disciplinado más que un pueblo cargado de vicios. Sobre la tierra han brillado desde antiguo mil naciones, que jamás habrían podido aceptar buenas leyes, o solamente durante un tiempo muy breve. Los pueblos, al igual que los hombres, sólo son manejables⁵⁷ en su juventud; al envejecer se hacen incorregibles; una vez que se han establecido las costumbres y han arraigado los prejuicios, es vano intento y peligroso querer cambiarlos; ni siquiera son capaces de escuchar a quien les hable de hacerles felices; son como esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan al ver al médico. Hay pocas naciones envilecidas bajo la tiranía que se cuiden para nada de la libertad, y las mismas que todavía la quisieran no son capaces de soportarla ya⁵⁸.

⁵⁴ En realidad, Rousseau escribe Warburton. Se trata de un obispo de Gloucester, autor de dos obras de amplia audiencia sobre las relaciones entre la iglesia y el estado.

⁵⁵ El texto entre ambos párrafos está tachado en el manuscrito original.

⁵⁶ Este párrafo inicial no pasó a la versión definitiva.

⁵⁷ En la versión definitiva dice «dóciles».

⁵⁸ Frase suprimida en la versión definitiva.

Al modo como ciertas enfermedades trastornan la cabeza de los hombres y les privan de los recuerdos del pasado, en ocasiones se producen en la historia de los estados épocas violentas durante las que las revoluciones causan en los pueblos lo que ciertas crisis provocan en los individuos, en las que se olvida el horror del pasado y en las que el estado, agitado por guerras civiles, renace por así decirlo de sus cenizas y recobra el vigor de la juventud soltándose de los brazos de la muerte. Tal fue Esparta en tiempos de Licurgo; tal fue Roma después de los Tarquinios, y tales han sido entre nosotros Suiza y Holanda, tras la expulsión de los tiranos.

Pero tales acontecimientos son raros; son excepciones cuya razón se encuentra siempre en la constitución particular del estado excepción. En general, los pueblos debilitados por una larga esclavitud y por los vicios que la acompañan, pierden a la vez el amor a la patria y el sentimiento de felicidad; se consuelan de estar mal imaginándose que no es posible estar mejor; viven reunidos sin ninguna verdadera unión, como gentes congregadas sobre un mismo territorio, pero separadas por precipicios. Su miseria no les golpea porque la ambición los ciega, y nadie ve el lugar donde se halla, sino el que persigue.

Un pueblo en tal estado no es capaz ya de una formación sana porque su voluntad no está menos corrompida que su constitución. No tiene nada que perder, ni nada que ganar; alelado por la esclavitud desprecia los bienes que desconoce. Los trastornos pueden destruirle sin que las revoluciones puedan restablecerle y, en cuanto han sido rotas las cadenas, él cae disperso y deja de existir. Le corresponde en lo sucesivo un amo y no un libertador.

Un pueblo todavía no corrompido puede tener en sus dimensiones los vicios que no se corresponden a su constitución. Me explico. Así como la naturaleza pone límites a la estatura de un hombre bien conformado, más allá de los cuales se producen gigantes o enanos, del mismo modo respecto a la mejor constitución de un estado existen límites a la extensión que debe tener, a fin de que no sea ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder ser autosuficiente. Es difícil imaginar nada más insensato que las máximas de esas naciones conquistadoras que creen aumentar cada vez más su poder al extender sin medida su territorio. Comienza a entenderse que en todo cuerpo político se da un *maximum* de fuerzas que no debe sobrepasarse, del que con frecuencia se aleja a fuerza de engrandecerse; pero no se entiende todavía suficientemente que cuanto más se extiende al lazo social más se relaja, de modo que, por lo general, un estado pequeño es siempre proporcionalmente más poderoso que uno grande.

Sólo es preciso mirar a la historia para convencerse de tal máxima por la experiencia, y mil razones pueden demostrarla. En primer lugar, la administración se hace más difícil en las grandes distancias, como un peso se hace más grande a la punta de una gran palanca. También se hace más costosa a medida

que se multiplican los grados; porque cada ciudad tiene la suya, que paga el pueblo; cada distrito la suya, que también paga el pueblo; y así cada provincia, cada gobernación, cada satrapía, cada virreino: todo hay que pagarlo más caro a medida que se sube; por último llegamos a la administración suprema que todo lo aplasta: apenas quedan recursos para los casos extraordinarios; y cuando ocurren, el estado se encuentra siempre a punto de arruinarse. El gobierno tiene menos vigor y celeridad para hacer cumplir las leyes, prevenir las vejaciones, corregir los abusos, y reprimir los intentos de sedición que puedan hacerse en lugares lejanos. El pueblo siente menos afecto por sus jefes, a los que no ve jamás; por su patria, que a sus ojos aparece como el mundo; y por sus conciudadanos, cuya mayor parte le resultan extranjeros. Unas mismas leyes no pueden convenir a tantas naciones diversas con costumbres diferentes, que viven bajo climas opuestos, y que no pueden ser gobernadas de la misma forma. Pero las leyes diferentes no engendran más que desorden y confusión entre los pueblos que, al vivir bajo los mismos jefes y en continua comunicación, se mezclan sin cesar los unos con los otros, y al tener que someterse a otras costumbres, no pueden estar seguros de mantener su patrimonio: los talentos huyen, las virtudes son ignoradas, los vicios quedan impunes en esta multitud de hombres desconocidos los unos para los otros, a los que la administración ha congregado en un mismo lugar. Los jefes, abrumados por los asuntos, no ven nada por sí mismos; de modo que las medidas que hay que tomar para mantener por doquier la autoridad general, a la que siempre quieren sustraerse tantos oficiales alejados, absorben al imponerlas todos los cuidados públicos, sin que quede nada para la felicidad del pueblo; apenas queda un poco para su defensa cuando es necesaria; de modo que un estado demasiado grande para su constitución parece siempre aplastado por su propio peso.

Por otra parte, el estado ha de dotarse de una cierta base para tener solidez y para resistir a las sacudidas que no dejará de experimentar y a los esfuerzos que se verá obligado a sostener; porque todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga por la cual actúan de continuo los unos contra los otros y tienden a engrandecerse a expensas de sus vecinos. Así los débiles corren el riesgo de ser pronto engullidos y sólo es posible conservarse estableciendo con todos una suerte de equilibrio que iguala aproximadamente la compresión.

De donde se colige que existen razones para extenderse y razones para estrecharse, y no es el menor talento de un político el encontrar entre unos y otros la proporción más ventajosa para la conservación del estado. Puede decirse, en general, que las primeras, al ser puramente exteriores y relativas, deben subordinarse siempre a las segundas, que son interiores y absolutas. Porque una constitución fuerte y sana es lo primero que hay que buscar, y cuenta más para ello el vigor de nace de un buen gobierno que los recursos que proporciona un gran territorio.

Por lo demás, se han visto estados constituidos de tal modo que la necesidad de conquistas radicaba en su misma constitución, y que para mantenerse estaban forzados a expandirse sin cesar. Quizá se felicitaban mucho por esta feliz necesidad que, sin embargo, con el término de su grandeza, les mostraba el inevitable momento de su caída.

Para que un estado pueda estar bien gobernado haría falta que su grandeza o, más exactamente, su extensión estuviera acorde con las facultades de los que lo gobiernan; y dado que es imposible que se sucedan sin cesar grandes genios en el gobierno, es preferible atenerse al alcance común. Esto es lo que hace que las naciones engrandecidas bajo jefes ilustres perezcan necesariamente en las manos de los imbéciles que nunca faltan a sucederles; y por poco grande que sea un estado, el príncipe es casi siempre demasiado pequeño. Cuando sucede al contrario, que un estado es demasiado pequeño para su jefe, lo que es muy raro, también estará mal gobernado, porque el jefe, siguiendo siempre la amplitud de sus miras y los proyectos de su ambición, olvida los intereses del pueblo y no lo hace menos desgraciado por el abuso de su excesivo talento que un jefe limitado por la falta de talento. Este inconveniente de la administración de una monarquía, incluso bien regida, se hace sentir especialmente cuando es hereditaria, y el jefe no es elegido por el pueblo, sino que le viene por nacimiento. Haría falta, por decirlo así, que el reino se extendiese o se estrechase en cada reinado, según la capacidad del príncipe. Los talentos de un senado, por el contrario, al tener medidas más fijas, facilitan que el estado tenga siempre límites constantes, sin que se resienta la administración.

Por lo demás, una regla fundamental para toda sociedad bien constituida y legítimamente gobernada es que resulte posible reunir fácilmente todos los miembros cuantas veces sea preciso; porque, como se verá después, los reunidos por diputación no pueden ni representar al cuerpo ni recibir del mismo los poderes suficientes para decidir en su nombre como soberano⁵⁹. De donde si sigue que el estado debiera limitarse a una sola ciudad como máximo; porque si son varias, la capital tendrá siempre de hecho la soberanía y las otras estarán sometidas, de suerte que con esta constitución la tiranía y el abuso se hacen inevitables.

Hay que poner de relieve que es posible medir un cuerpo político de dos maneras: por la extensión del territorio o por el número de habitantes, y que entre ambas medidas se da una relación necesaria para conferir al estado su verdadera grandeza. Porque son los hombres los que hacen el estado y es el territorio el que nutre a los hombres. Esta relación es que la tierra sea suficiente

⁵⁹ En la versión definitiva el tenor es todavía más rotundo: «Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus comisarios; no pueden concluir ningún asunto definitivamente» (OC, III, 429-430).

para mantener a los habitantes, y que haya tantos habitantes como la tierra pueda mantener. En tal proporción radica el *maximum* de fuerzas de un número dado de habitantes; porque si hay demasiado territorio, su defensa resulta onerosa, la cultura insuficiente y la producción supérflua, si no hay suficiente, el estado queda dependiente de sus vecinos por lo que toca al suplemento.

Las consideraciones que proporciona esta importante materia nos llevarían demasiado lejos si fuese preciso detenernos aquí. Es cierto, por ejemplo, que no podría calcularse una relación fija entre la magnitud del territorio y el número de habitantes que se ajustan mutuamente, tanto por las diferencias que se dan en las calidades del terreno, en sus grados de fertilidad, en la naturaleza de sus productos, en el influjo de los climas, como la observación del temperamento de los habitantes, que hace que unos consuman poco en un país fértil y otros mucho sobre un suelo más ingrato. Hay que tener en cuenta, además, la mayor o menor fecundidad de las mujeres, a lo que en el país resulta más o menos favorable a la población, y al número que el legislador puede calcular con que cuenta para sus disposiciones; de modo que no siempre debe basar su juicio sobre lo que ve, sino sobre lo que prevé, ni detenerse tanto en el estado actual de la población como en aquel al que debe naturalmente llegar.

En fin, hay mil ocasiones en las que las circunstancias particulares del lugar exigen o permiten abarcar más o menos territorio que el que parece necesario.

Así abarcará mucho en un país montañoso donde los productos naturales, a saber, la madera y los pastos, exigen menos trabajo humano, donde la experiencia enseña que las mujeres son más fecundas que en las planicies, y donde un gran suelo inclinado no permite más que una pequeña base horizontal, la única que cuenta para los cultivos. Por el contrario, uno puede estrechar mucho al borde del mar, incluso con rocas y arenas casi estériles, porque la pesca puede suplementar en gran parte los productos de la tierra; los habitantes han de juntarse más para repeler los corsarios y los buscones de mar; por lo demás, resulta más fácil descargar el país, mediante el comercio y las colonias, si está sobrecargado de habitantes.

A estas observaciones hay que añadir una que no puede ser suplida por ninguna, sin la que las demás son inútiles: que se disfrute de una paz abundante y profunda. Porque el momento en que se ordena un estado es como en el que se forma un batallón, es el instante en el que el cuerpo es más débil, el menos apto para resistir y el más fácil de destruir. Se resiste mejor en un desorden absoluto que en un momento de fermentación en el que cada uno se ocupa de su rango y no del peligro. Si en ese tiempo de crisis sobreviene una guerra, una hambruna o una sedición, el estado perece infaliblemente. No es que no se hayan establecido muchos gobiernos durante esas tempestades, pero fueron los mismos gobiernos los que destruyeron el estado. Los usurpadores ocasionan o eligen siempre esos tiempos de desorden para hacer pasar, aprovechando

el terror público, leyes destructivas que el pueblo no aceptaría jamás en frío; y puede decirse que el momento de la institución es uno de los caracteres más distintivos de la obra del legislador o del tirano.

Aun a riesgo de repetirme, voy a recapitular las consideraciones que un legislador debe hacer antes de la institución de un pueblo, porque tales consideraciones son importantes para no usar vanamente el tiempo y la autoridad. Ante todo, no debe intentar cambiar la de un pueblo ya instituido; menos aún restablecer una constitución ya abolida ni reutilizar resortes desgastados, porque la fuerza de la ley es como el sabor de la sal. Así se puede dar vigor a un pueblo que no lo haya tenido jamás, pero no puede darse al que lo ha perdido. Considero esta máxima como fundamental. Agis intentó poner en vigor en Esparta la disciplina de Licurgo; los Macabeos quisieron restablecer en Jerusalén la teocracia de Moisés; Bruto quiso devolver a Roma su antigua libertad; Rienzi lo intentó más tarde. Todos eran héroes, el último un momento de su vida; pero todos perecieron en el intento⁶⁰.

Toda gran nación es incapaz de disciplina; un estado demasiado pequeño no tiene consistencia; incluso la mediana no hace en ocasiones más que reunir los dos defectos.

Hay que considerar después a los vecinos. Lo que permitió que los pequeños estado de Grecia subsistiesen fue el hecho de que estaban rodeados de estados igualmente pequeños y el que todos reunidos formasen uno grande, cuando les unía el interés común. Es una mala posición estar situado entre dos vecinos poderosos, rivales ambos, porque difícilmente podrá evitar entrar en sus querellas y ser aplastado con el más débil. Todo estado enclavado en otro debe contarse por nada. Todo estado demasiado extenso para sus habitantes o demasiado poblado para su territorio no vale mucho más, a no ser que esa mala relación sea accidental y exista una fuerza natural que lleve a recuperar la proporción justa.

Por último, hay que considerar también las circunstancias; porque, por ejemplo, no debe hablarse de reglas a un pueblo cuando está hambriento, ni de razón a fanáticos; y la guerra, que hace decaer las leyes existentes, no permite restablecerlas. Pero el hambre, el furor y la guerra no duran siempre. No existe casi ni hombre ni pueblo que no tenga algún intervalo mejor ni algún momento de su vida para atenerse a la razón. Ese es el instante que hay que aprovechar.

¿Qué pueblo está, pues, preparado para la legislación? Aquel que nunca ha llevado el yugo de las leyes; aquel no tiene costumbres ni supersticiones arraigadas y que, no obstante, se encuentra ya ligado por alguna unión de origen o de interés; aquel que no teme ser aplastado por una invasión repentina y que, ajeno a las querellas de sus vecinos, puede resistir a cada uno por sí mis-

⁶⁰ Este párrafo y los tres siguientes fueron eliminados en la versión definitiva.

mo o apoyarse en uno para rechazar al otro; aquel cuyos miembros pueden conocerse todos mutuamente y donde no se fuerza a un hombre a cargar con un peso mayor del que puede soportar cualquier hombre; aquel que puede pasar de los otros pueblos y del que los otros pueden pasar***; aquel que no es ni rico ni pobre y se basta a sí mismo. En una palabra, aquel que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de un pueblo nuevo. Lo que hace difícil la tarea de la legislación es menos lo que hay que establecer que lo que hay que destruir; y lo que hace tan raro el éxito es la imposibilidad de encontrar la simplicidad de la naturaleza junto con las necesidades de la sociedad. Lo confieso: difícilmente se encuentran reunidas todas esas condiciones; por eso ve uno tan pocos estados bien constituídos.

CAP. 4. DE LA NATURALEZA DE LA LEYES Y DEL PRINCIPIO DE LA JUSTICIA CIVIL⁶¹

Lo que está bien y conforme al orden lo está por la naturaleza de las cosas e independientemente de toda convención humana.

Toda justicia viene de Dios, que es la única fuente, pero si nosotros supiéramos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe para el hombre una justicia universal emanada de la sola razón y fundada sobre el simple derecho de la humanidad, pero esta justicia ha de ser recíproca para que se acepte. Humanamente consideradas las cosas, sin sanción natural las leyes de la justicia son vanas entre los hombres. Ellas sólo favorecen a los malvados y son una carga para el justo cuando éste las observa para con todos los hombres, sin que los demás las observen para con él. Se necesitan, pues, convenciones y leyes para vincular los derechos con los deberes y conducir la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, en el que todo es común, no debo nada a los que nada he prometido, no reconozco nada a otro que lo que me es inútil.

Pero importa explicar aquí lo que yo entiendo por el término ley. Porque mientras uno se conforme con atribuir a esa palabra ideas vagas y metafísicas, podrá saber lo que es una ley de la naturaleza, pero continuará ignorando lo que es una ley del estado.

Hemos dicho que la ley es un acto público y solemne de la voluntad general, y dado que mediante el pacto fundamental cada uno se ha sometido a aque-

*** Si de dos pueblos vecinos, el uno no puede pasar del otro, ello sería una condición muy dura para el primero, pero muy peligrosa para el segundo. Toda nación prudente se esforzará en semejante caso por liberar al otro de esta dependencia lo más rápidamente posible.

⁶¹ El contenido y el sentido de este importante capítulo se mantienen en la versión definitiva, aunque con un ordenamiento diferente. Esta redacción primitiva es más clara y didáctica, aunque no tan matizada como la definitiva.

lla voluntad, toda ley saca su fuerza únicamente de tal pacto⁶². Pero tratemos de dar una idea más neta del término *ley* tomado en el sentido propio y restringido de que se trata en este escrito.

La materia y la forma de las leyes son aquello que constituye su naturaleza; la forma está en la autoridad que estatuye; la materia, en la cosa estatuida. La materia de la ley es la única sobre la que se ocupa este capítulo, y parece haber sido malentendida por todos cuantos han tratado de las leyes.

Como la cosa estatuida se refiere necesariamente al bien común, se sigue que el objeto de la ley ha de ser general al igual que la voluntad que la dicta, y esta doble universalidad constituye el verdadero carácter de la ley. En efecto, cuando un objeto particular tiene relaciones diversas con diferentes individuos, teniendo cada uno de ellos una voluntad propia sobre tal objeto, no se da voluntad general perfecta sobre ese objeto individual.

¿Qué significan las palabras *universalidad* o *generalidad*, que son equivalentes aquí? El género considerado por abstracción, o lo que conviene al todo de que se trata, y el todo no es tal más por relación a sus partes. He aquí por qué la voluntad general de todo un pueblo no es general para un particular extranjero, porque este particular no es miembro de tal pueblo. Porque en el instante en que un pueblo considera un objeto particular, aunque sea uno de sus miembros, se produce entre el todo y su parte una relación efectiva entre dos seres separados, siendo la parte uno, y el todo menos esa parte el otro; pero el todo menos una parte no es ya el todo, por lo que, mientras subsista esa relación, no hay más un todo, sino dos partes desiguales.

Por el contrario, cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo, dando lugar a la siguiente relación: el objeto entero sobre un punto de vista hacia el objeto entero bajo otro punto de vista, sin ninguna división del todo. Entonces el objeto sobre el que se estatuye es general como la voluntad que estatuye, y este es el acto al que denomino ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general entiendo que la ley considera los sujetos en cuerpo y las acciones por sus géneros o por sus especies, jamás un hombre en particular ni una acción única e individual. Así la ley podrá estatuir ciertamente que existan privilegios, pero no puede darlos nominalmente a nadie; puede establecer varias clases de ciudadanos, incluso designar las cualidades que darán derecho a cada una de las clases, pero no puede especificar tales y cuales para ser admitidos; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se refiera a un objeto individual no pertenece al poder legislativo [y es una de las razones por las que la ley

⁶² Esta es probablemente la formulación más nítida de la superación del iusnaturalismo en Rousseau.

no puede tener efecto retroactivo, porque habría estatuido algo sobre un objeto particular en lugar de estatuir generalmente sobre una especie de acciones que, al no ser todavía de nadie, no tienen nada de individual más que después de la publicación de la ley, y por la voluntad de aquellos a quienes atañe]⁶³.

A partir de esta idea se comprende fácilmente que no hay que preguntar más a quién corresponde elaborar las leyes, porque son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del estado; ni si la ley puede ser injusta, porque nadie es injusto respecto de sí mismo; ni cómo uno es libre y sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que el registro de nuestras voluntades.

Se comprende también que, dado que la ley reúne la universalidad de la voluntad y del objeto, lo que un hombre, sea quien fuere, ordena de su jefatura no es una ley; incluso lo que ordena el /pueblo/soberano sobre un objeto particular no es una ley sino un decreto, ni un acto de soberanía sino de magistratura, como explicaré más adelante.

La mayor ventaja que se sigue de esta noción es la de mostrarnos claramente los verdaderos fundamentos de la justicia y del derecho natural. En efecto, la primera ley, la única verdadera ley fundamental que se desprende inmediatamente del pacto social es que cada uno prefiera en todos los asuntos el mayor bien general de todos.

Pero la especificación de las acciones que concurren a ese mayor bien, por medio de leyes particulares, es lo que constituye el derecho estrecho y positivo. Todo lo que se ve que concurre a ese mayor bien, pero que las leyes no lo han especificado, constituye los actos de civilidad****[humanidad] de beneficencia, y el hábito que nos dispone a practicar esos actos, incluso en perjuicio nuestro, es lo que se denomina fuerza o virtud.

Extendad esta máxima a la sociedad general cuya idea nos da el estado, protegidos por la sociedad de la que somos miembros, o por aquella en la que vivimos, estando la repugnancia a hacer el mal contrapesada solamente por el temor de recibirlo, estamos conducidos a la vez por la naturaleza, por el hábito y por la razón a comportarnos con los demás hombres más o menos que como con nuestros conciudadanos; de esta disposición, traducida en actos, nacen las reglas del derecho natural razonado, diferente del derecho natural propiamente dicho, que sólo se funda sobre un sentimiento verdadero, pero muy vago y frecuentemente sofocado por el amor a nosotros mismos⁶⁴.

⁶³ Las líneas entre corchetes están tachadas en el original.

**** No creo necesario advertir, creo, que no es preciso entender ese término a la francesa.

⁶⁴ Robert Derathé se apoya en este texto para defender su teoría –tan influyente, por lo demás– de que Rousseau permanece siempre en los confines del iusnaturalismo. A mi entender, en cambio, este texto confirma otros mucho más claros en los que Rousseau considera que el

Es así como como se forman en nosotros las primeras nociones distintas de lo justo y de lo injusto; porque la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley⁶⁵; y si la ley no puede ser injusta no es porque la justicia sea su base, lo que podría no ser siempre verdadero, sino porque va contra la naturaleza el que uno quiera perjudicarse a sí mismo; lo que no tiene excepción.

Es un hermoso y sublime precepto el de hacer con los otros como querríamos que ellos nos hicieran. Pero ¿no es evidente que, lejos de servir de fundamento a la justicia, él mismo está necesitado de fundamentación, porque dónde está la razón clara y sólida para conducirme siendo yo con la voluntad que tendría si fuera otro? Es claro, además, que ese precepto está sujeto a mil excepciones, de las que sólo se han dado explicaciones falaces. Un juez que condena a un criminal, ¿no querría ser absuelto si él mismo fuese criminal? ¿Dónde está el hombre que no quisiera que le fuera rehusado nada jamás? ¿Se sigue que sea preciso conceder cuanto se nos pida? El otro axioma, *cuique suum*, que sirve de base a todo el derecho de propiedad, ¿sobre qué se fundamenta más que sobre el mismo derecho a la propiedad? Y si no digo con Hobbes todo es mío⁶⁶, ¿por qué no reconocería como mío en el estado de naturaleza cuanto me es útil y me sea posible apropiarme?

Por tanto, es preciso buscar los verdaderos principios de lo justo y de lo injusto en la ley fundamental y universal del mayor bien de todos, y no en las relaciones particulares de hombre a hombre, y no existe ninguna regla particular de justicia que no pueda deducirse fácilmente de esta primera ley. Así *cuique suum* porque la propiedad particular y la libertad civil son los fundamentos de la comunidad. *Así que tu hermano te sea como tú mismo*. Porque el yo particular distendido en el todo es el lazo más fuerte de la sociedad general; y el estado tiene el mayor grado de fuerza y de vida que pueda alcanzar cuando nuestras pasiones particulares se reconcilian en el mismo. En una palabra, se dan mil casos en los que es un acto de justicia el perjudicar al prójimo, mientras que toda acción justa tiene necesariamente por regla la mayor utilidad común. Esto es sin excepción.

iusnaturalismo racionalista es, en realidad, las leyes civiles que se siguen del contrato social, según su teoría general de la dialéctica entre la conciencia (sentimiento natural) y la razón (contrato social), dialéctica de la que resulta la legislación civil. El párrafo que sigue es muy claro al respecto; el mismo Derathé terminará por reconocer que Rousseau «tiende a reducir las relaciones de hombre a hombre por la relación del ciudadano con la ley» (OC, III, 1425).

⁶⁵ Un texto de *Economie Politique* lo clarifica más: «Esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y al bienestar del todo y de cada parte, y que es la fuente de las leyes, es la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del estado respectos a ellos y a el [estado]».

⁶⁶ Según Hobbes (*De Cive*, cap.1, párrafo10), en el estado de naturaleza el hombre posee *ius in omnia*.

CAP. 5. DIVISIÓN DE LAS LEYES.

Hay que considerar diferentes relaciones para ordenar el todo o dar la mejor forma posible a la cosa pública. En primer lugar, la acción del cuerpo entero actuando sobre sí mismo; es decir, la relación del todo con el todo, o del soberano con el estado y esta relación se compone de las de las fuerzas intermedias, como luego veremos. Las leyes que regulan esa relación se llaman leyes políticas, y se llaman también leyes fundamentales, no sin cierta razón si tales leyes son sabias. Porque si en cada estado no se da más que una buena manera de ordenarlo, el pueblo que la ha encontrado no debe cambiarla jamás; pero si el orden establecido es malo, ¿por qué tomar como fundamentales las leyes que impiden que sea bueno? Por lo demás, en todo caso, siempre mantiene el poder para cambiar sus leyes, incluso las mejores; porque si un hombre se complace en hacerse daño a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirselo?

La segunda relación la de los miembros entre sí o con el cuerpo entero, y esta relación ha de ser en el primer caso tan pequeña y en el segundo tan grande como sea posible. De modo que cada ciudadano esté en perfecta independencia de todos los demás y en una excesiva dependencia del estado, lo que se hace siempre por los mismos medios; porque sólo la fuerza del estado proporciona la libertad de sus miembros. De esta segunda relación nacen las leyes civiles.

Las leyes que regulan el ejercicio y la forma de la autoridad soberana respecto a los particulares se llamaban en Roma Leyes de Majestad, tal como la que impedía llevar al senado los juicios del pueblo, y la que hacía sagrada e inviolable la persona de los Tribunos.

Por otra parte, las leyes particulares que rigen los deberes y los derechos respectivos de los ciudadanos se llaman leyes civiles en lo que respecta a las relaciones domésticas y la propiedad de los bienes, policiales en lo que respecta al buen orden público y la seguridad de las personas y de las cosas.

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

A estas tres importantes clases de leyes se adjunta una cuarta, la más importante de todas, que no se graba en mármol o en bronce, sino en el corazón de los ciudadanos; es la que realiza la verdadera constitución del estado, que se renueva cada día con nuevas fuerzas; que reanima o suplementa las otras leyes cuando envejecen o se extinguen, conserva a un pueblo en el espíritu de su institución, y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad. Me refiero a las costumbres y los hábitos, que son una parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás;

parte de la que el gran legislador se ocupa en secreto, mientras parece limitarse a los reglamentos particulares que no son más que el centro de la bóveda, de la que las costumbres, más lentas en desarrollarse, forman finalmente la clave incommovible.

Entre esas diversas clases de leyes, yo me limito en este escrito a tratar sobre las leyes políticas.

CAP. 6. DE LOS DIVERSOS SISTEMAS DE LEGISLACIÓN

Si se investiga en qué consiste precisamente ese bien superior a todos, que ha de ser la base de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a estos dos objetivos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia particular equivale a quitarle fuerza al cuerpo del estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.

Ya he dicho lo que es la libertad civil; respecto de la igualdad, no hay que entender por ese término que los grados de poder y de riqueza sean exactamente los mismos sino que, en cuanto al poder, la igualdad ha de estar a salvo de toda violencia y aquel no se ejerza jamás más que en virtud del rango y de las leyes; y en cuanto a las riquezas, que ningún ciudadano sea tan opulento como para que pueda comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse. Lo que implica, del lado de los grandes, moderación de bienes y de créditos; y del lado de los pequeños, moderación de avaricia y de ambición. Esta igualdad, dicen, es una quimera especulativa que no puede darse en la práctica. Pero ¿es que porque el efecto sea inevitable se sigue que no haga falta regularlo al menos? Dado que la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación ha de tender siempre a mantenerla.

Pero estos objetos generales de toda buena institución han de ser modificados en cada país por las relaciones que surgen tanto de la situación local como del carácter de los habitantes, y por tales relaciones se hace preciso asignar a cada pueblo un sistema particular de legislación que sea el mejor, quizá no en sí mismo, sino para el estado al que se destina. Por ejemplo, ¿la tierra es ingrata y estéril, o el país demasiado estrecho para sus habitantes? Estimulad la industria y las artes, cuyas producciones intercambiareis por los productos que os falten. Por el contrario, ¿habitais planicies ricas o laderas fértiles? ¿Teneis pocos habitantes en un buen terreno? Dedicad a la agricultura y dejad las artes por temor de que terminen por despoblar el país concentrando en unos pocos puntos del territorio a los pocos habitantes, porque es bien sabido que, guardadas las proporciones, las ciudades pueblan menos que el campo. ¿Habitais costas extensas y cómodas? Cubrid el mar con barcos, cultivad el comercio y la navegación. ¿El mar no baña sobre vuestras costas más que roquedales casi

inaccesibles? Permaneced simples e ictiófagos, y vivireis más tranquilos, incluso mejores, y seguramente más felices. En una palabra, además de las máximas comunes a todos, cada pueblo encierra alguna particularidad que las ordena de modo especial y hace que su legislación sea apropiada para el mismo. Por eso en otro tiempo los Hebreos, y ahora los Arabes, han cultivado especialmente la religión; los atenienses, las letras; Cartago y Tiro, el comercio; Rodas, la marina; Esparta, la guerra y Roma, la virtud. El autor de *El Espíritu de las Leyes* ha mostrado con mil ejemplos el arte con el que el legislador dirige la institución sobre cada caso.

Lo que hace verdaderamente sólida y durable la constitución de un estado es que observe las conveniencias de tal modo que las relaciones naturales y las leyes estén siempre concertadas sobre los mismos puntos y que éstas, por decirlo así, no hagan más que asegurar, acompañar y rectificar a las otras. Pero si el legislador, engañándose en su objetivo, toma un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, de modo que uno tiende a la servidumbre y el otro a la libertad, uno a las riquezas y el otro al aumento de población, uno a la paz y el otro a las conquistas, la consecuencia será que las leyes se debilitan insensiblemente, la constitución se altera y el estado no cesará de agitarse hasta que sea destruido o cambiado, y que la invencible naturaleza retome su imperio.

LIBRO III. DE LAS LEYES POLITICAS O DE LA INSTITUCION DEL GOBIERNO.

Antes de hablar sobre las diversas formas de gobierno, es conveniente determinar el sentido preciso que hay que dar a ese término en una sociedad legítima.

CAP. I. LO QUE ES EL GOBIERNO DE UN ESTADO.

Advierto a los lectores que este capítulo exige especial atención y que yo no conozco el arte de ser claro para el que no quiere ser atento.

Toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla. La una es moral, a saber, la voluntad que determina el acto; la otra física, a saber, la capacidad que lo ejecuta. Cuando yo marchó hacia un objeto hace falta, primero, que yo quiera ir; segundo, que mis pies puedan llevarme. Que un paralítico quiera correr, que un hombre ágil no lo quiera: los dos quedarán quietos. El cuerpo político tiene los mismos móviles: se distinguen igualmente la fuerza y la voluntad; esta última con el nombre de poder legislati-

vo, la otra con el de poder ejecutivo*****. Nada se hace, o se debe hacer, sin su concurso.

Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo y sólo puede pertenecerle al mismo. Es fácil de ver igualmente que el poder ejecutivo no puede pertenecer al pueblo⁶⁷.

[DE LA RELIGIÓN CIVIL]⁶⁸

Desde que los hombres viven en sociedad precisan de una religión que los mantenga. Ningún pueblo ha subsistido ni subsistirá sin religión, y si no se le da ninguna, él mismo se construirá una o bien pronto será destruido. En todo estado que puede exigir de sus miembros el sacrificio de su vida, el que no crea en la vida futura es necesariamente un cobarde o un loco; aunque se conoce demasiado hasta qué punto la esperanza de la vida futura puede llevar a un fanático a menospreciar la presente. Quitad sus visiones a ese fanático y dadle esa misma esperanza como premio por la virtud y conseguireis un buen ciudadano.

La religión considerada con relación a la sociedad puede dividirse en dos clases: la religión del hombre y la religión del ciudadano. La primera, sin templo, sin altares, sin ritos, limitada al culto puramente espiritual del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral es la pura y simple religión del Evangelio o el verdadero teísmo. La otra, encerrada por así decirlo en un solo país, le da sus dioses propios y tutelares, tiene sus ceremonias, sus ritos, su culto exterior prescrito por las leyes. Fuera de la única nación que la cultiva, todo el resto es para la misma infiel, extranjero, bárbaro, ni extiende los deberes y los derechos del hombre más allá que sus dioses y sus leyes. Tales eran las religiones de todos los pueblos antiguos, sin ninguna excepción.

***** Digo ejecutivo y legislativo, no ejecutor ni legislador, porque tomo esos términos adjetivamente. En general, no hago mucho caso de todas esas bagatelas de gramática, pero creo que en los escritos didácticos se debe con frecuencia tener menos atención al uso que a la analogía cuando ésta da un sentido más exacto.

⁶⁷ Aquí se interrumpe bruscamente el texto, sin entrar siquiera en el estudio del poder ejecutivo. La última frase requiera una larga matización que Rousseau efectuará cumplidamente en la versión definitiva.

⁶⁸ El texto que sigue lo escribió Rousseau sin título al anverso del manuscrito en las páginas que corresponden al capítulo sobre el legislador. Pero no hay controversia entre los expertos a la hora de considerarlo la primera redacción del capítulo que aparecerá con tal título en la versión definitiva y que fue causa de tantos problemas y sinsabores para su autor. Las numerosas tachaduras y correcciones atestiguan suficientemente que se trata de una primera versión. En la versión definitiva se aprecian pequeños reajustes y una cierta dulcificación de las críticas que hace al cristianismo, especialmente violentas cuando se refieren a la Iglesia de Roma. Pero el sentido se mantiene íntegro.

Se da una tercera forma de religión más extraña que, al dar a los hombres dos jefes, dos leyes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, tal la de los japoneses, y tal la del cristianismo romano. Se puede denominar esta como la religión del sacerdote.

Políticamente consideradas, las tres clases de religión tienen todas ellas sus defectos. La tercera es tan manifiestamente nociva que resultaría una pérdida de tiempo el intentar demostrarlo.

La segunda es positiva en cuanto que reúne el culto divino y el amor a las leyes, y al hacer a la patria el objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al estado es servir a Dios. Es una suerte de teocracia en la que el estado no ha de tener otros sacerdotes que sus magistrados. Entonces, morir por su país es ir al martirio; desobedecer las leyes es ser impío y sacrílego, y someter a un criminal a la execración pública es entregarlo a la cólera celestial de los dioses: *sacer estod*⁶⁹.

Pero es negativa porque, al estar fundada sobre el error y la mentira, engaña a los hombres, les hace crédulos y supersticiosos, y ahoga el verdadero culto de la divinidad en un vano ceremonial. Es nociva también porque, al hacer exclusiva y tiránica, convierte al pueblo en sanguinario e intolerante de modo que no respira más que homicidio y masacre, y cree realizar una acción santa cuando mata a quien no admita sus dioses y sus leyes. No es legítimo afirmar los nudos de una sociedad particular a expensas del resto del género humano.

En el paganismo, en que cada estado tenía su culto y sus dioses tutelares, no se daban guerras de religión. Por eso mismo cada estado, al tener su culto particular al igual que su gobierno, no distinguía sus dioses de sus leyes. Únicamente era posible una guerra civil. Por así decirlo, los departamentos de los dioses estaban fijados por los límites de las naciones. El dios de un pueblo no tenía ningún derecho sobre otro pueblo. Los dioses de los paganos no eran en absoluto dioses celosos, sino que compartían apaciblemente entre ellos el imperio del mundo y seguían sin cuidado los repartos de los mortales: la obligación de seguir una religión sólo provenía de la de estar sometido a las leyes que la prescribían. Como no había otro modo de convertir a un pueblo que someténdole, hubiese sido ridículo decirle: adora mis dioses o te ataco; al estar la obligación de cambiar de culto vinculada a la victoria, había que comenzar por vencer antes de hablar. En un palabra, lejos de combatir los hombres por los dioses sucedía como en Homero: eran los dioses los que combatían por los hombres. Los romanos, antes de tomar un lugar, requerían a sus dioses para que lo abandonasen y cuando dejaron a los Tarentinos sus dioses irritados es

⁶⁹ Fórmula de maldición religiosa del criminal, que figuraba como tal en las leyes romanas.

que ellos consideraban a esos dioses como sometidos a los suyos, y forzados a rendirles homenaje. Imponían a los vecinos sus dioses como les imponían sus leyes. Con frecuencia, el único tributo que les exigían era una corona de oro a Júpiter Capitolino.

Ahora bien, si pese a esta mutua tolerancia de superstición pagana, en medio de las letras y de mil virtudes, se producían tantas crueldades, no veo que sea posible esas mismas crueldades de tanto celo y conciliar los rerechos de una religión nacional con los de la humanidad. Más vale vincular los ciudadanos al estado por lazos menos fuertes y más suaves, y no tener héroes ni fanáticos.

Queda la religión del hombre o el cristianismo, no el de hoy, sino el del Evangelio. En esta religión santa, sublime y verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos como hermanos y la sociedad que les une es tan fuerte que no se dice incluso con la muerte. Sin embargo, esta religión, al no tener ninguna relación particular con la constitución del estado, deja a las leyes políticas y civiles la única fuerza que les da el derecho natural sin añadirle ninguna otra, por lo que queda sin efecto en el estado uno de los mayores sostenes de la sociedad⁷⁰.

Se nos dice que un pueblo de verdaderos cristianos forman la sociedad más perfecta que se pueda imaginar. Puede ser así en un sentido puramente moral, pero no ciertamente la más fuerte ni la más duradera. El pueblo sería sumiso a las leyes, los jefes serían equitativos, los soldados menospreciarían la muerte, lo concedo, pero eso no es todo.

El cristianismo es una religión totalmente espiritual que desapega a los hombres de las cosas de la tierra, la patria del cristiano no es de este mundo; cumple su deber, es cierto, pero lo hace con una profunda indiferencia sobre el éxito de las tareas que realiza. Poco le importa que todo vaya bien o mal aquí abajo; si el estado es floreciente disfruta modestamente de la felicidad pública; si el estado perece, el cristiano bendice la mano de Dios que aflige a su pueblo. Para que la sociedad fuese apacible y la armonía se mantenga es preciso que todos los ciudadanos sin excepción fuesen buenos cristianos, pero si, por desgracia, hubiese algún ambicioso o algún hipócrita, un Catilina por ejemplo o un Cromwell, éste tal sacaría con toda seguridad buen provecho a costa de sus piadosos compatriotas. Desde el momento en que hubiese encontrado por alguna astucia el secreto de engañarles y valerse de una parte de la autoridad pública, se haría de inmediato un poder. Dios quiere que se le obedezca, es el palo con el que castiga a sus hijos: habría que concienciarse de que era preciso echar al usurpador, se haría necesario verter sangre, usar la violencia, perturbar el orden público: todo ello no concuerda en absoluto con la dulzura del cristia-

⁷⁰ En la versión definitiva se expresará con mayor precisión, pero con el mismo sentido.

no y, después de todo, qué importa que uno sea libre o prisionero en esta valle de lágrimas. Lo esencial es ir al paraíso, y la resignación no es más que un medio para ello. Uno puede ser lo mismo un esclavo salvado que un hombre libre⁷¹.

Sobreviene una guerra extranjera, los ciudadanos van al combate, ninguno de ellos piensa en desertar, cumplen su deber, pero ponen poca pasión por la victoria, ellos saben mejor morir que vencer. Que sean vencedores o vencidos poco importa, la providencia sabe mejor que ellos lo que les conviene. Uno puede imaginarse qué partido puede sacar de su estoicismo un enemigo impetuoso, activo, apasionado. Ponedlos de frente con esos pueblos generosos y valientes, a los que devora el ardiente deseo de la fama y de la patria. Imaginad vuestra república cristiana frente a Esparta o Roma; los cristianos serían vencidos, aplastados, destruidos antes de haber tenido tiempo de reconocerse, o sólo les habría salvado el desprecio de sus enemigos. Me parece que fue un buen juramento el que hicieron los soldados de Fabio: no juraron vencer o morir, sino que juraron regresar vencedores, y regresaron como tales. Jamás los cristianos se avendrían a semejante juramento, porque pensarían tentar a Dios.

Pero me equivoco al nombrar una república cristiana, porque cada uno de los términos excluye al otro. El cristianismo no predica más que la servidumbre y la dependencia. El espíritu del cristianismo es demasiado propenso a la tiranía para que ésta no saque siempre provecho. Los verdaderos cristianos están formados para ser esclavos, lo saben y no les importa mucho, porque esta vida tan breve tiene poco valor para ellos.

Las tropas cristianas son excelentes, se me dirá. Yo lo niego. Que me lo demuestren. Porque yo no conozco ninguna tropa cristiana. Me citarán las cruzadas. Sin entrar a discutir el valor de los cruzados, me limitaré a subrayar que en lugar de ser cristianos fueron los soldados del sacerdote, eran los ciudadanos de la Iglesia, combatieron por su patria espiritual⁷². Bien planteado, esto nos devuelve al paganismo: como el Evangelio no es una religión civil, es imposible toda guerra de religión entre los cristianos.

Bajo los emperadores paganos los soldados cristianos fueron valientes. Yo lo creo. Era una especie de guerra de honor entre ellos y las tropas paganas. Tan pronto como los emperadores fueron cristianos desapareció esta emulación y sus tropas no hicieron ya nada que valiera.

Volvamos al derecho y fijemos los principios. El derecho que da el pacto social al soberano sobre los sujetos no sobrepasa, como ya dije, los límites de

⁷¹ Esta última frase fue suprimida en la versión definitiva, sin duda por su evidente exageración.

⁷² En la versión definitiva añade irónicamente: se batieron por su patria espiritual «que ella [la Iglesia] había hecho temporal no se sabe cómo».

la utilidad pública. Los sujetos no han de dar cuenta al soberano de sus opiniones más que en cuanto tales opiniones importen a la comunidad. Ahora bien, al estado le importa mucho que cada ciudadano tenga una religión; pero los dogmas de esta religión no le importan más que en su relación con la moral; todos los demás no son de su competencia y cada cual puede tener cuantas opiniones le plazcan sin que el soberano tenga por qué conocerlas.

Existen dogmas positivos que el ciudadano ha de admitir en cuanto ventajosos para la sociedad y dogmas negativos que ha de rechazar en cuanto perjudiciales.

Estos diversos dogmas componen una profesión de fe puramente civil cuya prescripción corresponde a la ley, no justamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales resulta imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a creerlos, pero puede expulsar del estado a quien no los crea; puede expulsarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, la patria, y de inmolar cuando fuera necesario su vida a sus deberes.

Todo ciudadano debe ser obligado a pronunciar esta profesión de fe ante el magistrado y a reconocer expresamente todos los dogmas. Si alguien no los reconociera, que sea suprimido de la ciudad, aunque llevándose tranquilamente todos sus bienes. Si alguien, tras haber reconocido tales dogmas, se conduce como si no creyera en ellos, que sea condenado a la pena capital, puesto que ha cometido el mayor de todos los crímenes: ha cometido perjurio.

Los dogmas de la religión civil serán simples, poco numerosos, formulados con precisión, y sin explicación ni comentario. La existencia de la divinidad benefactora, poderosa, inteligente, previsora y proveedora, la vida futura, la felicidad de los justos y el castigo de los malhechores, la santidad del contrato social y de las leyes: estos son los dogmas positivos. En cuanto a los negativos los resumo en uno solo: la intolerancia.

Se engañan los que distinguen la intolerancia civil de la intolerancia eclesiástica. La una lleva necesariamente a la otra, esas dos intolerancias son inseparables. Resulta imposible vivir en paz con gentes a las que se cree condenadas. Amarlas sería odiar a Dios que los castiga; se hace preciso necesariamente que se los convierta o se los persiga. Un artículo necesario e indispensable en la profesión de fe civil es el siguiente: yo no creo que nadie sea culpable ante Dios por no haber pensado como yo sobre su culto.

Diré más. Es imposible que los intolerantes reunidos sobre los mismos dogmas vivan jamás en paz entre ellos. Desde el momento en que inspeccionan la fe de los demás, se hacen todos enemigos, alternativamente perseguidos y perseguidores, cada uno sobre todos y todos sobre cada uno. El intolerante es el hombre de Hobbes, la intolerancia es la guerra de la humanidad. La sociedad

de los intolerantes es la guerra de la humanidad. La sociedad de los intolerantes es semejante a la de los demonios: no se ponen de acuerdo más que para atormentarse. Los horrores de la inquisición sólo han reinado en los países en los que todo el mundo era intolerante; en tales países sólo la fortuna puede evitar que las víctimas no sean los verdugos⁷³.

Hay que pensar como yo para salvarse: he aquí el dogma horrible que asola la tierra. No habreis hecho nada por la paz pública mientras no suprimais de la ciudad ese dogma infernal. Quien no lo encuentre execrable no puede ser ni cristiano, ni ciudadano, ni hombre: es un monstruo hay que hay que inmolar para el reposo del género humano.

Una vez establecida esta profesión de fe, ha de renovarse cada año con solemnidad, y que esta solemnidad vaya acompañada de un culto augusto y simple, del cual los ministros son los magistrados, culto que renueva en los corazones el amor de la patria. He ahí cuanto está permitido al soberano prescribir en cuanto a la religión. A lo más, permita introducir todas las opiniones que no son contrarias a la profesión de fe civil, todos los cultos compatibles con el culto público, y no habrá que temer ni disputas de religión ni guerras santas. Nadie se ocupará en introducir sutilezas sobre los dogmas cuando habrá tan poco interés en discutirlos. Ningún apóstol o misionero tendrá derecho para venir a tachar de errónea una religión que sirve de base a todas las religiones del mundo y que no condena ninguna. Y si alguno viene a predicar su horrible intolerancia, será castigado sin disputar con él. Será castigado como sedicioso y rebelde a las leyes, salvo a ir, si así le place, a contar su martirio en su país. Se ha dado demasiada importancia antiguamente a la figura de esos hombres desordenados y sediciosos que se llaman misioneros. Así se reunirán las ventajas de la religión del hombre y de la del ciudadano. El estado tendrá su culto y será enemigo del de ningún otro. Al conjuntarse siempre sobre el mismo objeto las leyes divina y humana, los más piadosos teistas serán también los más celosos ciudadanos, y la defensa de las santas leyes será la gloria del Dios de los hombres.

Mientras que no haya, ni pueda haber, una religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas aquellas que toleran a las demás, dado que sus dogmas no contienen nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero cualquiera que diga: fuera de la iglesia no hay salvación, debe ser expulsado del estado, a menos que el estado no sea la iglesia. Ese dogma intolerante no debe ser admitido más que un gobierno teocrático; en cualquier otro es absurdo y pernicioso.

⁷³ Este párrafo y los dos siguientes fueron suprimidos en la versión definitiva, probablemente a causa de su extrema dureza.

[EL MATRIMONIO DE LOS PROTESTANTES]⁷⁴

Esta claro que el acto civil ha de tener todos sus efectos civiles como el estado y el nombre de los niños, la herencia de los bienes, etc. Los efectos del sacramento deben puramente espirituales. Pero nada de eso. Han confundido de tal modo todo eso que el estado de los ciudadanos y la herencia de los bienes dependen únicamente de los sacerdotes. Depende absolutamente del clero que no nazca en todo el reino de Francia un solo hijo legítimo, que algún ciudadano tenga derecho a la herencia de su padre y que dentro de treinta años toda Francia no está poblada más por bastardos. Mientras que las funciones del clero tengan efectos civiles, los sacerdotes serán los verdaderos magistrados. Las asambleas del clero de Francia son a mis ojos los verdaderos estados de la nación.

Si quereis un ejemplo fidedigno de esto, aunque casi increíble, no teneis más que considerar la conducta que se observa con los protestantes del reino.

No veo por qué el clero de Francia no extenderá cuando le plazca a todos los ciudadanos el derecho que aplica actualmente sobre los protestantes franceses. Tras la experiencia de que la revocación del edicto de Nantes había debilitado notablemente a la monarquía, se ha querido impedir en el reino, con los restos de la secta perseguida, el único semillero de adeptos que le quedaba.

Tras esto, esos infortunados, reducidos a la más horrible situación en que jamás se ha visto a pueblo alguno desde que el mundo existe, no pueden ni quedarse ni huir. No se les permite ser ni extranjeros, ni ciudadanos, ni hombres. Les son hurtados los mismos derechos naturales, les está prohibido el matrimonio y despojados, al mismo tiempo, de la patria, de la familia y de los bienes, quedan reducidos a la condición de las bestias.

⁷⁴ Se trata de otro manuscrito original en su primera versión, que no pasó finalmente a la versión definitiva. Su valor testimonial es, sin embargo, muy notable por dos razones: primera, por el fuerte alegato que Rousseau realiza en favor de las libertad de cultos y de opiniones que no enturbien las bases fundacionales del contrato social ni del estado instituido conforme a sus directrices; y segunda, la violenta denuncia que realiza Rousseau de la injusta y radical discriminación que sufrían legalmente los protestantes franceses. Ha de tenerse en cuenta que Enrique IV había promulgado en 1594 el edicto de Nantes que ponía fin a las guerras entre católicos y hugonotes y establecía la tolerancia religiosa y civil, con algunas restricciones, especialmente en la capital. El edicto fue rebajado notablemente por Richelieu en 1629. Más tarde Luís XIV revocó como tal el edicto de Nantes (1685). Pero la situación de los protestantes se hizo desesperada a partir del nuevo edicto del 14 de mayo de 1724. A esta última situación es a la que se refiere Rousseau. Sólo en enero de 1788, en vísperas de la Revolución Francesa, el ministro Malesherbes consiguió que fuese promulgado un nuevo edicto de tolerancia, que abría el estado civil a los no-católicos en Francia.

Veamos cómo ese trato inaudito resulta de una cadena de principios mal entendidos. Las leyes del reino han prescrito las formas solemnes que deben tener los matrimonios legítimos, y ello se comprende muy bien. Pero las leyes han atribuido al clero la administración de tales formas y las han confundido con el pretendido sacramento. El clero, por su parte, rehúsa administrar el sacramento a quien no es hijo de la iglesia y nadie sabría tasar la injusticia del rechazo. El protestante, pues, no puede casarse según las formas prescritas por las leyes sin renunciar a su religión, y el magistrado no reconoce más matrimonios legítimos que los que se realicen conforme a las formas prescritas por las leyes. Así, a la vez, se tolera y se proscribiera al pueblo protestante; se quiere, al mismo tiempo, que viva y que muera. El infortunado que quiere casarse respetando en su miseria la pureza del lazo que ha formado, se ve condenado por los magistrados, ve cómo su familia es despojada de sus bienes, a su mujer tratada como concubina y sus hijos como bastardos. Y todo, como veis, jurídicamente y conforme a las leyes. Esta situación es única y yo me apresuro a tomar la pluma por temor a ceder al grito de la naturaleza que se levanta y gime ante su autor.

La experiencia muestra que, entre todas las sectas del cristianismo, la protestante es la más juiciosa y la más dulce, y también la más pacífica y la más social. Es la única en la que las leyes pueden mantener su imperio y los jefes su autoridad.

José Rubio Carracedo es catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Málaga. Es autor, con José María Rosales y Manuel Toscano, de *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos* (Madrid: Trotta, 2000) y de *Educación moral, postmodernidad y democracia* (Madrid: Trotta, 2000, 2ª ed.).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Campus de Teatinos, 29071-Málaga.

E-mail: jrcarracedo@uma.es