

JEAN JACQUES ROUSSEAU

# EL CONTRATO SOCIAL



Gradifco  
Buenos Aires - Argentina

## LIBRO I

Deseo averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura, considerando a los hombres como son y a las leyes como pueden ser. En esta investigación intentaré siempre unir lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, para que no se encuentren divididas la justicia y la utilidad.

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

Nacido ciudadano de un Estado libre,<sup>1</sup> y miembro del soberano,<sup>2</sup> por poca influencia que pueda tener mi voz en los asuntos públicos, basta el derecho a votar respecto de éstos para imponerme el deber de instruirme en ellos; cuantas veces medito sobre los gobiernos, me alegro al encontrar siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar al de mi país.

### CAPÍTULO I. Tema de este primer libro

El hombre ha nacido libre, pero por doquier se halla encadenado. Alguien se cree dueño de los demás y no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha dado este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no considerase más que la fuerza y el efecto que

deriva de ella, diría: “Mientras que un pueblo está obligado a obedecer y obedezca, hace bien; pero en el momento en que puede sacudirse el yugo y se lo sacude, hace todavía mejor; porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que se lo arrebató, o está fundado el recuperarla o no lo estaba el habérsela quitado”. Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no procede de la naturaleza: se basa, entonces, en las convenciones. Antes de entrar en ello debo ofrecer una base de lo que acabo de anunciar.

## CAPÍTULO II. Las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia, aunque los hijos no permanezcan unidos al padre más que el tiempo que lo necesitan para conservarse. En cuanto acaba esa necesidad se deshace el vínculo natural. Una vez que los hijos se ven libres de la obediencia que debían a su padre y que el padre se halla exento de los cuidados que debía a sus hijos, todos recobran la independencia. Si siguen estando unidos, ya no es de una forma natural, sino voluntaria, y la propia familia se mantiene sólo por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo, y en cuanto alcanza la edad de la razón, al ser el único juez de los medios adecuados para conservarse, se convierte por ello en su propio dueño.

La familia es, por tanto, si queremos, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y al haber nacido todos iguales y libres no enajenan su libertad más que por su propia utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos lo com-

pensa de los cuidados que le presta, y que, en el Estado, el placer de mandar sustituye ese amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano esté establecido en favor de los que son gobernados: cita como ejemplo la esclavitud.<sup>3</sup> Su forma más frecuente de razonar es la de establecer siempre el derecho por el hecho.<sup>4</sup> Podríamos emplear un método más consecuente pero no más favorable a los tiranos.

Resulta, así, dudoso, según Grocio, que el género humano pertenezca a un centenar de hombres o que ese centenar de hombres pertenezca al género humano: en todo su libro parece inclinarse por la primera alternativa; éste es también el sentir de Hobbes. La especie humana aparece, así, dividida en rebaños de ganado, cada uno con su propio jefe, quien lo protege para devorarlo.

Del mismo modo que un pastor es de naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de naturaleza superior a la de sus pueblos. Según Filón,<sup>5</sup> el emperador Calígula razonaba de este modo, concluyendo fácilmente, como consecuencia de esta analogía, que los reyes eran dioses o que los pueblos eran animales.

Este razonamiento de Calígula se parece al de Hobbes y al de Grocio. Antes que todos ellos, Aristóteles había dicho también que los hombres no son en modo alguno iguales por naturaleza, sino que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.<sup>6</sup>

Aristóteles tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud; nada hay más cierto. Los esclavos lo pierden todo con sus cadenas, hasta el deseo de liberarse de ellas; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento.<sup>7</sup> Si hay esclavos por naturaleza, es

porque hubo esclavos contra naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieran los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos.<sup>8</sup> Espero que se me agradezca esta moderación, porque al descender directamente de uno de estos príncipes, y quizá de la rama primogénita, ¿quién sabe si, comprobando títulos, no resultaría ser yo el rey legítimo del género humano? En cualquier caso, no podemos negar que Adán haya sido soberano del mundo como lo fue Robinson de su isla, por ser el único habitante, y lo que tenía de cómodo este imperio era que el monarca, asegurado en su trono, no tenía que temer ni rebeliones, ni guerras, ni conspiraciones.

### CAPÍTULO III. El derecho del más fuerte

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

Consideremos por un momento este pretendido derecho. Yo afirmo que no resulta de él más que una jerga inexplicable, ya que, desde el momento en que la fuerza es lo que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que supera a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer con impunidad, se puede desobedecer legítimamente, y como el más fuerte siempre tiene razón, no se trata sino de hacer que formal-

mente sea el más fuerte. Ahora bien, ¿qué es ese derecho que se acaba cuando cesa la fuerza? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber, y si ya no se está forzado a obedecer, ya no se está obligado a hacerlo. Vemos así, que la palabra derecho no añade nada a la fuerza; no significa aquí absolutamente nada.

Obedezcan al poder. Si esto quiere decir “cedan a la fuerza”, el precepto es bueno, pero innecesario y contesto que nunca será violado. Reconozco que todo poder viene de Dios, pero también procede de Él toda enfermedad; ¿quiere esto decir que está prohibido llamar al médico? Si me sorprende un ladrón en un rincón del bosque, por fuerza debo darle mi bolsa; pero, si pudiera conservarla, ¿estaría obligado concientemente a dársela? Porque, a fin de cuentas, la pistola que esgrime es también un poder.

Acordemos, entonces, que la fuerza no constituye el derecho, y que no estamos obligados a obedecer más que a los poderes legítimos. De este modo, siempre sigue en pie mi primera cuestión.

### CAPÍTULO IV. La esclavitud

Dado que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes y puesto que la naturaleza no produce derecho alguno quedan, entonces, las convenciones como la base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular —dice Grocio— puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de un amo, ¿por qué no podría todo un pueblo enajenar la suya y hacerse súbdito de un rey? Hay en esto muchas palabras equívocas que se han de aplicar; pero detengámonos en la de enajenar: enajenar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da, se vende, al menos para subsistir: pero ¿por qué se vende un pueblo? Lejos de ser un rey el que proporcione la subsistencia a sus súbditos, es él quien

obtiene la suya de ellos; y según Rabelais, un rey no vive con poco. ¿Entregan los súbditos su persona, a condición de que les tomen también sus bienes? No veo entonces qué les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil; de acuerdo, pero ¿en qué salen ganando si las guerras a que los arrastra su ambición, si su insaciable avidez, si las vejaciones de su ministerio los desoyen más de lo que lo hacen sus propios desacuerdos? ¿Qué ganan si esa misma tranquilidad constituye una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos: ¿basta eso para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro de cíclope vivían allí tranquilos, a la espera de que les llegara el momento de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir algo absurdo e inconcebible; un acto así es ilegítimo y nulo por el solo hecho de que el que lo hace no está en sus cabales. Decir lo mismo de todo un pueblo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho.

Incluso cuando cada uno pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos; éstos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece, nadie más que ellos tiene derecho a disponer de ella. Antes de alcanzar la edad de la razón, el padre puede, en su nombre, estipular las condiciones para su conservación, para su bienestar, pero no puede entregarlos de una forma irrevocable e incondicional, porque una donación así es contraria a los fines de la naturaleza y va más allá de los derechos de la paternidad. Para que un gobierno arbitrario fuera legítimo, haría falta, por tanto, que en cada generación el pueblo fuera dueño de aceptarlo o de rechazarlo; pero entonces ese gobierno no sería ya arbitrario.

Renunciar a su libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus

deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y quitar a su voluntad toda libertad supone privar de toda moralidad a sus acciones. En fin, estipular por una parte una autoridad absoluta y por otra una obediencia ilimitada, es una convención vana y contradictoria. ¿No es evidente que no se está comprometido a nada respecto de quien se tiene derecho a exigirlo todo? ¿Y no entraña la nulidad del acto esta condición única, sin equivalente ni intercambio? Porque, ¿qué derecho tendría mi esclavo contra mí si me pertenece todo lo que tiene y al ser su derecho el mío, ese derecho mío contra mí mismo es una palabra carente de sentido?

Grocio y otros consideran que la guerra es lo que constituye otro origen del pretendido derecho de esclavitud. Al tener, según ellos, el vencedor derecho a matar al vencido, puede comprar su vida a cargo de su libertad; convención tanto más legítima cuanto que redundaba en provecho de los dos.

Pero es evidente que este pretendido derecho a matar a los vencidos no deriva en modo alguno del estado de guerra. Por el solo hecho de que mientras los hombres viven en su independencia primitiva no mantienen entre sí relaciones lo suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, no son enemigos por naturaleza. La relación de las cosas y no la de los hombres es lo que constituye la guerra, y al no poder surgir el estado de guerra de las simples relaciones personales sino sólo de las relaciones de las cosas, no puede existir la guerra privada o del hombre con el hombre ni en el estado de naturaleza, donde no existe una profundidad constante; ni en el estado social, donde todavía se encuentra sometido a la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los enfrenta-

mientos, son actos que no constituyen un estado. Respecto a las guerras privadas, autorizadas por los estatutos de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios,<sup>9</sup> son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena política.<sup>10</sup>

La guerra no es, así, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la que los particulares no son enemigos más que accidentalmente, no como hombres, ni siquiera como ciudadanos,<sup>11</sup> sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. Finalmente, cada Estado no puede tener como enemigos más que a otros Estados, y no a hombres, puesto que no se puede establecer ninguna relación auténtica entre cosas que tienen diversas naturalezas.

Este principio se acomoda hasta con los principios establecidos en todas las épocas y con la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra no son tanto advertencias a las potencias como a sus súbditos. El extranjero, ya sea rey, particular o pueblo, que roba, mata o detiene a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo: es un salteador. Incluso en plena guerra, un príncipe justo, aunque se apodere en país enemigo de todo lo que pertenece al campo de lo público, respeta la persona y los bienes de los particulares; respeta los derechos en los que se fundan los suyos. Al ser el objetivo de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en cuanto que tienen las armas en la mano; pero en cuanto las entregan y se rinden, al dejar de ser enemigos o instrumento del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres y ya no se tiene derecho sobre sus vidas. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros: ahora bien, la guerra no da derecho alguno que no sea necesario para su fin.

Estos principios no son los de Grocio; no se fundan en las autoridades de poetas, sino que derivan de la naturaleza de las cosas y se fundan en la razón.

En relación con el derecho de conquista, no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de exterminar a los pueblos vencidos, este derecho que no tiene, no puede servirle de base para esclavizarlos. No se tiene derecho a matar al enemigo más que cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho a esclavizarlo no deriva, por tanto, del derecho a matarlo: es, por tanto, un intercambio injusto hacerle comprar su vida, sobre la que no se tiene derecho alguno, al precio de su libertad. ¿No es evidente que se cae en un círculo vicioso si basamos el derecho sobre la vida y la muerte en el derecho a la esclavitud, y el de esclavitud en el de la vida y la muerte?

Aun suponiendo ese terrible derecho absoluto a matar, afirmo que un esclavo hecho en guerra o un pueblo conquistado no tienen otra obligación para con su señor que la de obedecerlo en tanto estén forzados a ello. Al arrebatarse un equivalente a su vida, el vencedor no le ha hecho ningún favor: en vez de matarlo sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, entonces, de haber adquirido sobre él autoridad alguna unida a la fuerza, permanece entre ellos como antes el estado de guerra, su propia relación es un efecto de él, y el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, de acuerdo; pero ese convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

De esta forma, de cualquier manera que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ser ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras esclavitud y derecho son contradictorias: se excluyen mutuamente. Ya sea entre un hombre y un hom-

bre, o entre un hombre y un pueblo, este razonamiento será siempre insensato. "Hago un convenio contigo, totalmente en perjuicio tuyo y totalmente en beneficio mío, que observaré mientras me parezca y que observarás mientras me parezca."

### CAPÍTULO V. Cómo hay que someterse siempre a una primera convención

Aunque admitieran todo lo que he refutado hasta aquí, no por esto habrían avanzado más los que están en favor del despotismo. Siempre existirá una gran diferencia entre someter a una multitud y dirigir una sociedad. Si se va sometiendo uno tras otro a una serie de hombres dispersos, sea cual fuera su número, estaríamos ante un amo y unos esclavos, y no ante un pueblo y su jefe; es, si queremos, una sumatoria, pero no una asociación; no hay ahí ni bien público ni cuerpo político. Aunque ese hombre hubiera esclavizado a medio mundo, no deja de ser más que un particular; su interés, aislado del de los demás, es un interés privado. Cuando ese mismo hombre muere, deja su imperio disperso y desvinculado, como se deshace un roble al consumirlo el fuego, que lo convierte en un montón de cenizas.

Dice Grocio que un pueblo puede entregarse a un rey. Según él, un pueblo es, por lo tanto, un pueblo antes de someterse a un rey. Esta misma entrega es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería oportuno examinar el acto por el que un pueblo es tal pueblo; porque al ser este acto necesariamente anterior al otro, constituye el verdadero fundamento de la sociedad.

Efectivamente, si no hubiese convención anterior, ¿dónde estaría la obligación de la minoría de someterse a la elección de la mayoría, como no fuera unánime la elección? ¿Y en virtud de qué, cien que quieren un amo tienen

derecho a votar por diez que no lo quieren? La propia ley de la pluralidad de los sufragios se establece por convención y supone la unanimidad, al menos por una vez.

### CAPÍTULO VI. El pacto social

Imagino a los hombres llegados a este punto en que logran vencer los obstáculos que atentan contra su conservación en el estado de naturaleza, gracias a su resistencia a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. A partir de ese momento, no puede ya subsistir el estado primitivo, y el género humano perecería si no cambiase su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino únicamente unir y dirigir las existentes, no tiene ya otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar la resistencia, ponerlas en juego mediante un solo móvil y hacerlas actuar conjuntamente.

Esta suma de fuerzas sólo puede nacer de la unión de muchos; pero al ser la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo las comprometerá sin perjudicarse y sin abandonar los cuidados que él mismo necesita? La aplicación de esta dificultad al problema que estamos tratando puede enunciarse en estos términos:

"Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual, al unirse cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y quede tan libre como antes." Éste es el problema fundamental al que da solución el contrato social.<sup>12</sup>

Las cláusulas de este contrato se hallan tan determinadas por la naturaleza del acto, que la más mínima modificación las haría vanas y de efecto nulo; de manera que,

aunque quizá nunca hayan sido enunciadas formalmente, son las mismas en todas partes y por donde quiera se las admite y reconoce tácitamente; hasta que, una vez violado el pacto social, cada cual vuelve a sus primitivos deseos y a recuperar su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la que renunció a aquélla.

Bien entendidas, todas estas cláusulas se reducen a una; a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y al ser la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla costosa a los demás.

Aún más, al hacerse la enajenación sin reservas, la unión es tan perfecta como puede serlo, y ningún asociado tiene ya nada que reclamar, porque si les quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y lo público, al ser cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, subsistiría el estado de naturaleza y la asociación acabaría siendo necesariamente tiránica o inútil.

Por último, al darse cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiere el mismo derecho que se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, así como más fuerza para conservar lo que se tiene.

En consecuencia, separando del pacto social lo que no entra dentro de su esencia, encontramos que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo".

Ese acto de asociación produce al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como votos

tiene la asamblea, que recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía en otro tiempo el nombre de ciudad<sup>13</sup> y ahora recibe el de república o el de cuerpo político, al que sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo, poder al compararlo con sus semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto que participan de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto que están sometidos a leyes del Estado. Pero estos términos se confunden a menudo y se usan unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean con toda precisión.

## CAPÍTULO VII. El soberano

Mediante esta fórmula vemos que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco de lo público con los particulares y que, cada individuo contratante (por así decirlo consigo mismo), se encuentra comprometido en un doble aspecto: a saber, como miembro del soberano respecto a los particulares y como miembro del Estado respecto al soberano. Pero no podemos aplicar aquí el principio del derecho civil de que nadie está obligado a cumplir los compromisos que contrae consigo mismo, porque hay una gran diferencia entre obligarse para uno mismo o para con un todo del que se forma parte.

Hay que señalar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos para con el soberano, a causa de las dos relaciones diferentes bajo las que se considera cada uno de ellos, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano respecto a sí mismo. En consecuencia, va en contra de la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. Al no poder considerarse más que bajo un solo y mismo

aspecto, entra entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo; por lo que se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Esto no significa que ese cuerpo no pueda muy bien comprometerse respecto a otro, en lo que no derogue ese contrato: ya que, respecto al extranjero, se convierte en un ser simple, en un individuo.

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

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

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

No sucede, sin embargo, lo mismo con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

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

Para que el pacto social no sea, así, una fórmula inútil, implica tácitamente este compromiso, el único que puede dar fuerza a los demás, de que cualquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo: lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre, porque tal es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y la única que legitima los compromisos civiles, que sin eso serían absurdos y tiránicos y estarían sometidos a los más grandes abusos.

## CAPÍTULO VIII. El estado civil

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta el instinto por la justicia y al dar a sus acciones la moralidad de la que antes carecían. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta ese momento no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar de acuerdo con otros principios y a consultar su razón antes de

escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado renuncie a muchas ventajas que le da la naturaleza, obtiene otras muy grandes: se ejercitan y desarrollan sus facultades, se ennoblecen sus sentimientos, su alma se eleva por entero hasta tal punto que si no la degradasen a menudo los abusos de esta nueva condición por debajo de la que ha salido, debería bendecir constantemente el instante feliz que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.

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

De acuerdo con lo anterior, podríamos agregar a la adquisición del estado civil la libertad moral, lo único que hace al hombre auténticamente dueño de sí; ya que el impulso sólo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad. Pero ya he hablado demasiado al respecto, y el sentido filosófico de la palabra libertad no es aquí mi tema.

## CAPÍTULO IX. El dominio real

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

vierta en propiedad en las del soberano; sino que, como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros: porque el Estado es, en relación a sus miembros, dueño de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base a todos los derechos, pero no lo es, en relación a otras potencias, más que por el derecho de primer ocupante, que mantiene de los particulares.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no se convierte en un verdadero derecho sino después del establecimiento del de propiedad. Todo hombre tiene naturalmente derecho a todo lo que le es necesario, pero el acto positivo que lo hace propietario de algún bien lo excluye de todo el resto. Tomada su parte debe limitarse a ella, y no tiene ya ningún derecho en la comunidad. He aquí por qué el derecho de primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza, es aceptable para todo hombre civil. Se respeta más en este derecho lo que no es de uno que lo que es de otro.

Generalmente, para autorizar en cualquier terreno el derecho de primer ocupante, se requieren las condiciones siguientes: primera, que aún no esté habitado por nadie este terreno; segunda, que sólo se ocupe de él la cantidad que se requiera para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una ceremonia inútil, sino mediante el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, deben respetar los demás.

En efecto; conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es ampliarlo lo más que se puede? ¿Podemos no poner límites a este derecho? ¿Bastará poner el pie en un terreno común para pretender ser, por ello su dueño? ¿Bastará con tener la fuerza de alejar por un

momento a los demás hombres para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo un hombre o un pueblo pueden apoderarse de un inmenso territorio y privar de él a todo el género humano como no sea mediante una usurpación condenable, puesto que privan al resto de los hombres del lugar y de los alimentos que la naturaleza les da en común? ¿Era suficiente motivo que Núñez de Balboa tomase posesión, desde la orilla, del mar del Sur y de toda la América meridional en nombre de la Corona de Castilla, para desposeer de ellos a todos los habitantes y para excluir de ellos a todos los príncipes del mundo? De igual manera se multiplicaban de un modo totalmente inútil estas ceremonias y el rey católico no tenía más que tomar de una vez posesión de todo el universo desde su gabinete, exceptuando sólo de su Imperio lo que poseían antes los demás príncipes.

Se comprende, entonces, cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se convierten en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, al extenderse de los súbditos al terreno que ocupan, se convierte a la vez en real y personal, lo que sitúa a los poseedores en una dependencia mayor y hace de sus propias fuerzas la garantía de su fidelidad; ventaja que no parece haber sido muy apreciada por los antiguos monarcas que, no llamándose más que reyes de los persas, de los excitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como dueños del país. Los de hoy se llaman, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc.; al dominar así el territorio, están muy seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de particular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad de sus bienes a los particulares, al aceptarlos, no hace sino asegurarles la legítima posesión de aquellos, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad. Al ser considera-

dos entonces los poseedores como depositarios del bien público, al ser respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, debido a una cesión ventajosa para lo público, y más aún para ellos mismos, han adquirido, por así decirlo, todo lo que le han dado: paradoja que se explica fácilmente por la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fondo,<sup>14</sup> como veremos después.

Puede también suceder que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose después de un terreno suficiente para todos, lo disfruten en común o lo repartan entre ellos, bien en partes iguales, bien según las proporciones establecidas por el soberano. De cualquier forma que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre su propio fondo está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos; sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Finalizo este capítulo y este libro con una observación que debe servir de base a todo el sistema social: y es que, en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que, aunque puedan ser desiguales en fuerza o en talento, acaban siendo todos iguales por convención y de derecho.<sup>15</sup>

## Notas del Libro I

- 1.- La República de Ginebra.
- 2.- Unas veces se ha interpretado este término como una referencia al Consejo General de Ginebra, llamado el Soberano. Parece, en cambio, que Rousseau se está refiriendo al pueblo ginebrino.
- 3.- Grocio, *De Iure belli ac pacis*, l. cap. 3, 8.
- 4.- "Las doctas investigaciones sobre el derecho público no son, a menudo, sino la historia de los antiguos abusos, y nos obstinamos inútilmente cuando nos esforzamos en estudiarlas demasiado." Marqués de Argenson, *Traité des intérêts de la France avec ses voisins*. Eso es, precisamente, lo que ha hecho Grocio. (Rousseau.)
- 5.- Autor de *De Legatione ad Caium*, traducido al francés en 1688.
- 6.- Aristóteles, *Política I*. Posiblemente Rousseau conocía este pasaje por estar citado por Pufendorf en *De Iure naturae et gentium*.
- 7.- Véase un breve tratado de Plutarco, titulado "Si los animales usan la razón". (Rousseau.)
- 8.- Se refiere al libro de Robert Filmer, *Patriarcha or the natural power of kings* (Londres, 1680), que John Locke había refutado en su "Tratado del gobierno civil".
- 9.- La "paz de Dios" era la suspensión de hostilidades, impuesta por la Iglesia a los combatientes en ciertas épocas del año.
- 10.- Rousseau utiliza el término *politie*, derivado del griego *politeia* y del latino *politia* "administración del Estado", "conducta política", "organización política". En castellano se usaba esta palabra, traducida por "policía" en los siglos XVII y XIX. No se ha querido traducir por "policía" para no dar lugar a malos entendidos.
- 11.- Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra mejor que ninguna nación del mundo, llevaban tan lejos los escrúpulos a este respecto, que no se permitía a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a ir contra el enemigo, y en concreto, contra tal enemigo. Al haberse reformado una legión donde Catón hijo hacía sus primeras armas bajo Pompilio, Catón padre escribió a éste diciéndole que si deseaba que su hijo continuara bajo su servicio, habría que hacerle prestar un nuevo juramento militar; porque al haberse anulado el primero, no podía empuñar ya las armas contra el enemigo. El mismo Catón escribió a su hijo que se guardara de ir al combate mientras no hubiera prestado ese nuevo juramento. Sé que se me podría oponer el sitio de Clusio y otros hechos particulares, pero yo cito leyes, usos. Los romanos son los que con menos frecuencia transgredieron sus leyes y los que llegaron a tener las más hermosas. (Rousseau, nota de la edición de 1782.)
- 12.- Se refiere al acto de asociación y no al libro de Rousseau.
- 13.- El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo entre los modernos: la mayoría toman una villa por una ciudad y a un burgués por un ciudadano. No saben que las casas hacen la villa y que los ciudadanos hacen la ciudad. Este mismo error costó caro antiguamente a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* se haya dado nunca a los súbditos de ningún príncipe, ni siquiera antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque estén más próximos a la libertad que

- todos los demás. Sólo los franceses usan familiarmente el nombre de *citoyens* (ciudadanos), porque no tienen una idea verdadera del término, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual incurrirían, al usurparlo, en un delito de lesa majestad: entre ellos este nombre expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino quiso hablar de nuestros ciudadanos y burgueses cometió el grave error de tomar a unos por otros. D'Alembert no se ha equivocado al respecto y ha distinguido bien en su artículo "Ginebra" los cuatro órdenes de nombres (cinco incluso, contando a los simples extranjeros) que hay en nuestra ciudad, y de los que sólo dos componen la república. Ningún otro autor francés, que se sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *citoyen*. (Rousseau.)
- 14.- Rousseau usa el término *fond* "caudal o conjunto de bienes que posee una comunidad".
  - 15.- Bajo los malos gobiernos, esta igualdad no es más que aparente e ilusoria; no sirve más que para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles a los poseedores y perjudiciales a quienes no poseen nada; de lo que se deduce que el estado social sólo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen un poco y ninguno de ellos tiene demasiado. (Rousseau.)