1
ROUSSEAU
R762

EL CONTRATO SOCIAL

O PRINCIPIOS DE DERECHO POLÍTICO

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Traducción: Leticia Halperín Donghi

Introducción: Horacio Crespo

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA BIBLIOTECA

Biblioteca Central - Dean Funes 3350
Inventario 70844 | Signatura top 1 ROUSSEAU
Vol. | Ejemplar R 762
Universidad Nacional de Mar del Plata

© 2003, Editorial La Página S.A.
Editorial Losada S.A. Buenos Aires
Todos los derechos reservados.
ISBN: 987-503-357-X
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

24138

INTRODUCCION

I

La fuerza y vitalidad de la presencia del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en nuestra época se debe en buena medida a la radical novedad espiritual, algunas veces expresada en clave profética, con la que abordó muchos de los problemas centrales que han preocupado al siglo XX: la complejidad del ser del hombre y la necesidad de penetrar en sus pliegues más recónditos para comprender sus contradicciones existenciales; la urgencia de recuperar las fuentes naturales de la vida; las dificultades y paradojas de la política, la libertad y la democracia; las injusticias profundas de un sistema de relaciones económicas y sociales agresivamente utilitarias y competitivas.

Uno de los rasgos de mayor impacto de la obra roussoniana radica en su penetrante análisis de la personalidad humana, ejercida sin concesiones, comenzando por la suya propia, de lo cual es testimonio privilegiado su autobiografía, las célebres *Confesiones*. Rousseau nunca aceptó separar pensamiento e individualidad, escindir sus teorías de la aventura personal. Soñador y vagabundo, filósofo y antifilósofo, escritor, músico, perseguido, neurótico, lindando muchas veces con el delirio paranoico, las múltiples facetas de su trayectoria y temperamento componen un mosaico fascinante que de todos modos revela, a veces, aristas reprobables o abiertamente miserables.

Rousseau –hombre y escritor– se constituye en torno a un motivo decisivo: una insatisfacción absoluta con la sociedad que le resulta intolerable, y frente a la cual la experiencia íntima es, a la vez, refugio, vía de conocimiento y laboratorio de las más radicales recusaciones. "Es por el conflicto con una sociedad inacepta-

ble por lo que la experiencia íntima adquiere su función privilegiada", nos dice Starobinski en su fundamental trabajo sobre el pensador ginebrino (p. 10). Es esta operación de indagación en el propio ser como fuente de una teorización más objetiva, la que permite que la aparente dispersión extrema de su obra recobre su unidad al nivel de *proyecto*, de intencionalidad.

Un lugar común de la retórica dieciochesca, la oposición entre ser y parecer, puede ser un buen punto de partida para el análisis de su obra. Desde el inicial escándalo de la mentira, revelado en una temprana experiencia recobrada autobiográficamente con perspicacia e intensidad, se tensa el arco de toda su escritura posterior. Escándalo que revela al joven Jean-Jacques –brutalmente– la *falta de transparencia* en las relaciones sociales. A propósito, no deja de inquietar que en otro gran indagador de la interacción humana, Georg Simmel, la mentira adquiere –con un sentido especularmente opuesto– una dimensión positiva, aunque rudimentaria, en cuanto actora de la necesidad de ocultamiento sobre la cual pueda constituirse dicha interacción.

Advierte Rousseau, y algunos episodios de su infancia recogidos en sus *Confesiones* lo registran con profusión de detalles vividos y alarde de reflexión introspectiva, que las conciencias están separadas y que la evidencia inmediata resulta incomunicable pese a ser experimentada por nosotros mismos de manera irrecusable: "Rousseau desea la comunicación y la *transparencia* de los corazones; pero su espera se ve frustrada, y, eligiendo el camino contrario, acepta –y suscita– el *obstáculo*, que le permite replegarse en la resignación pasiva y en la certeza de su inocencia" (Starobinski, *op. cit.*). A partir de este inicial descubrimiento el paraíso se ha perdido, pues el reino edénico supone precisamente la transparencia de las conciencias que se reconocen inmediatamente entre sí. La condena de la inocencia perdida es la casi insoportable necesidad de vivir en la opacidad. Un existir a

tientas respecto de los otros, que levanta una muralla insuperable en términos del *buen* vivir.

El drama de la caída no es en Rousseau un episodio ajeno a la existencia terrenal: el filósofo transfiere el mito religioso a la historia humana, que se divide irreparablemente en dos edades. La primera, el momento de la inocencia, que no es otro que el reino apacible de la pura naturaleza. La otra edad, la terrible, es el devenir histórico, que se constituye sobre la negación de la naturaleza original del hombre. La caída, entonces, no pertenece al orden de lo divino y por lo tanto ineluctable, sino que es un accidente de la propia historia humana, radica en la contingencia del acontecimiento y no en la necesidad ontológica. El hombre no está necesariamente condenado a vivir en la desconfianza mutua, en la opacidad del no-reconocimiento inmediato, en el vicio. Puede rehacer o aun deshacer su historia, con el propósito de recobrar la transparencia perdida. Y si la recuperación ya no es posible, de todos modos nos asiste la posibilidad de enfrentar al mal en la práctica *real* de la historia humana. La intervención en contra del mal supone una libre decisión del sujeto y puede manifestarse diversamente: reforma moral a través de la autodisciplina personal, educación del individuo en una nueva sociedad –tal como lo postula en el *Emilio*–, formación política de la colectividad.

Esta última opción, efectuada a través de nuevas instituciones políticas ideales, supone la elaboración fuera del tiempo histórico de los conceptos que posibiliten la animación de la *ciudad* virtuosa: éste es, a mi juicio, el lugar en el que se inscribe *El contrato social*. Establecer los fundamentos de la legitimidad de toda sociedad, sólo posibles si se limita la violencia contra los elementos básicos de la condición del hombre: la libertad y la igualdad. Cito algunas claras proposiciones de Rousseau en su libro: "Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser,

existe alguna fórmula de administración legítima y permanente", afirma respecto al objetivo central de su tratado. En cuanto a la conservación de las calidades esenciales del hombre señala, como los presupuestos del contrato social legítimo: "La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás", y por otra parte: "El hombre pierde su libertad natural y sus derechos ilimitados a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee".

La naturaleza es la gran inspiradora del sistema político de Rousseau. Si la sociedad civil no es natural, debemos remontarnos a un momento anterior a su constitución para indagar acerca de la índole del hombre en estado de naturaleza, y en esto nuestro autor se mueve en el terreno del presupuesto antropológico de la filosofía política moderna planteado inicialmente en el siglo XVII por Hobbes. Por cierto que no hay que incurrir en el error frecuente de pensar que Rousseau está haciendo historia o antropología con base en conocimientos empíricos cuando indaga acerca del estado natural del hombre; al respecto resulta inequívoco un párrafo del *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres:* "[...] no es empresa sencilla la de distinguir lo que hay de original y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre, *ni de conocer perfectamente un estado que ya no existe, que tal vez no ha existido, que probablemente no existirá jamás* y del cual es necesario, sin embargo, tener nociones justas para poder juzgar bien de nuestro estado presente" (las cursivas son mías, H. C.). El establecimiento de la condición natural de la especie humana es un presupuesto lógico que sirve de fundamento al análisis de la real historia del hombre y de su condición actual, por más que la fuerza de la escritura de Rousseau pueda sugerir por momentos, de la poderosa creación mítica del *buen salvaje*, una evocación sugerente de un pasado que efectivamente pudiese haber existido, reconocible en algún rincón arcádico del mundo contemporáneo y paradigma de las ensoñaciones románticas que Chateaubriand en su *Atala* y Gauguin en el mundo tahitiano consagrarían posteriormente.

A partir del establecimiento del saber acerca de la naturaleza original del hombre –tema central del *Discurso acerca del origen de la desigualdad*, cuya comprensión es indispensable para situar el verdadero *lugar* desde el que se escribe *El contrato social*– un derecho natural prepolítico tal como lo predican las teorías jusnaturalistas es, para Rousseau, un contrasentido, sólo explicable por una falta de radicalidad en la búsqueda de esa condición por parte de los investigadores que lo precedieron en el tratamiento del asunto. El reconocimiento del estado natural humano exige un esfuerzo extraordinario de la mente, ya que no tenemos ahora ningún posible contacto con él. El hombre natural se ha ocultado detrás del velo supuesto por la transformación sufrida al entrar en sociedad, por el paulatino borramiento que supuso la erosión del transcurrir de la asociación civil. Esto explica un segundo error de los pensadores políticos (destinatarios principales de este dardo son Hobbes y Locke): adjudicar al hombre en estado de naturaleza características que son, en realidad, resultados negativos adquiridos en la vida en común: la envidia, la desconfianza, el deseo insaciable de posesión que engendra la propiedad privada, la agresividad, y –sobre todo– la razón. Así, Rousseau no sólo se aleja de los filósofos contractualistas del XVII, sino también de la gran tradición aristotélica que consideraba al hombre un ser naturalmente político, lo que daba fundamento a la concepción del derecho natural preexistente a la institución del Estado y la normativización de la sociedad.

Hay un camino que conduce del hombre natural al hombre

civil, no inscripto necesariamente en el orden ontológico de los humanos. El paso, como ya afirmamos, carece de legalidad trascendental. Es sólo contingente, resultado de un determinado acaecer, se inscribe en el puro nivel de los acontecimientos. Es la historia, entendida con este carácter no teleológico y sujeta a una indagación de índole conceptual no empírica, antropológica, la que produce la sociedad civil, y de esta manera se introduce en la teoría política roussoniana. La otra senda para el reconocimiento del hombre natural y, de esta manera, para poder fundar el conocimiento de la transformación efectuada por el orden social –también transitada por Rousseau– es la indagación íntima, la introspección, vía para acceder a los latidos más sencillos del alma humana, allí donde todavía pueden reconocerse los vestigios más auténticos del hombre natural no corroído aún por la acción de la historia.

Para investigar al hombre en su estado natural, hay que despojarlo de todas las cualidades propias de la vida social y política: la primera es la razón. La razón depende del habla, y el habla es *ya* vida social. El hombre natural no es, entonces, animal racional. Es sólo animal. No teme a la muerte porque no puede concebirla. Sólo se aparta del dolor. No necesita luchar con sus congéneres, salvo en condiciones de extrema penuria de los más elementales bienes de subsistencia. Es ocioso, ya que el hombre industrioso de Locke es resultado de una sociedad más desarrollada. Alienta sólo dos pasiones básicas: el deseo de autoconservarse y una cierta piedad hacia los sufrimientos de otros miembros de su especie. Esta última condición le impide ser brutal con sus congéneres, salvo cuando está en juego su conservación. La bestia de presa, el hombre natural de Hobbes, también es producto del desarrollo histórico. No tiene moral: lo que hace, lo hace por placer. Tiene el atributo de una cierta bondad, sólo definida en sentido negativo: carece de maldad.

Considerado así, sólo existen diferencias físicas; todos los hombres son esencialmente iguales por naturaleza. Del estado natural no puede extraerse ningún derecho para que alguien gobierne a los demás. El derecho del más fuerte, que podría aducirse por la diferencia física como condición natural, no es tal. Primero, porque en todo caso el esclavo puede rebelarse, y si doblegara al amo, dejaría de serlo. Ninguna moral lo obliga a obedecer. Segundo, porque ningún hombre, en la condición natural, necesita esclavo. La familia tampoco es fuente del derecho político, porque en el estado de naturaleza no existe. Las relaciones entre hombre y mujer son casuales y la madre sólo cuida a sus hijos por instinto: no interviene aquí ninguna autoridad o deber.

De este cuadro extrae Rousseau dos características fundamentales que ocupan el lugar de la razón en la distinción del hombre respecto de los otros animales y son las cualidades específicas del estado primordial de la humanidad. La libre voluntad, ya que el hombre, aunque en buena medida actúa por los instintos, puede elegir, aceptar y rechazar. Puede desafiar a la naturaleza. Es *libre*. También puede el hombre mejorar sus facultades y transmitir sus mensajes a toda la especie. Es *perfectible*. De esto se desprende que el hombre natural es sólo pura potencialidad, sólo posibilidades. Es una bestia ociosa que se solaza en la sensación gozosa de su propia existencia.

II

La teoría del *buen salvaje* significa para Rousseau recuperar el sentimiento, las fuerzas instintivas y la bondad primordial del hombre natural frente a la degradación progresiva del hombre aplicado a la razón y al progreso científico. En su *Discurso sobre las ciencias y las artes* de 1750, Rousseau subrayó el nulo aporte

moral de las artes y del desarrollo racionalista del conocimiento, hasta llegar a afirmar que por el contrario favorecen la corrupción, con lo que se distingue de las grandes figuras de la Ilustración, creyentes de la naciente religión del progreso. El distanciamiento roussoniano de la razón se fundamenta en que ésta erosiona la fe religiosa, las emociones, ardores y entusiasmos y el amor patriótico, señalado este último como "la más heroica de todas las pasiones". Alientan aquí las primeras llamas del romanticismo, a la vez que el espíritu militante a favor de la patria que estará en el corazón de los ejércitos de la Francia revolucionaria y napoleónica y que sería registrado como signo de una nueva época por el sorprendido testimonio de Goethe en Valmy.

Decíamos antes que no podemos separar *El contrato social* de las elaboraciones teóricas de los discursos precedentes. La concepción de Rousseau se inscribe en el marco de la conceptualización del contractualismo elaborada por la filosofía política de la época clásica. Rousseau establece un gran diálogo en clave polémica con Hobbes y Locke. La distinción básica entre los dos grandes pensadores ingleses y el filósofo ginebrino radica en una diferencia sustantiva en la antropología que funda sus distintos desarrollos teóricos acerca de la naturaleza del contrato y de la misma sociedad que en él se origina.

Para el aristocrático teórico del poder absoluto y también para el fundador de la tradición liberal, el paso del estado de naturaleza al de sociedad se realiza mediante un acuerdo entre individuos egoístas que, para salvaguardar su vida y sus intereses, renunciaban al uso privado de la fuerza, delegándola en el poder soberano. De esta manera la sociedad emerge como resultado de los puros intereses individuales, sin consolidar intereses propios y autónomos como conjunto. En este modelo el concepto de *bien común* carece de sentido ya que la sociedad es sólo la sumatoria de las expectativas de los particulares y resulta el espacio de

realización y armonización del cálculo interesado de cada uno de los agentes egoístas que la integran. Esto permite, en particular desde la concepción de Locke, la derivación hacia las ideas autorregulatorias de la sociedad, expresadas en la obra de Adam Smith, en las que el mecanismo de enfrentamiento entre sujetos autónomos en el mercado y la corrección de los sucesivos desajustes particulares que se producen como resultado de esa dinámica en una armonización general no subjetiva, realizada a través de la acción de la *mano invisible*, conduce a que la estructura *actores sociales particulares y autónomos / automatismo compensatorio como correctivo general objetivo* actúe como fundamento de toda la operatoria social.

La antropología del ginebrino le permite proponer una superación de la teoría de Hobbes, Locke y los ilustrados. Reconoce el instinto natural que empuja al hombre a inclinarse a lo particular y a beneficiar sus intereses egoístas, pero en el hombre social y por supuesto en el ciudadano encuentra una fuerte tendencia hacia lo colectivo que contrarresta la primera inclinación y otorga la posibilidad de la dimensión moral que faltaba en la sola conveniencia de los particulares respecto del orden social que fundamentaba las teorías anteriores.

La teoría de Rousseau rompe con la tradición del pensamiento político que lo precedió. Considera a la sociedad correctamente fundada como una comunidad que vale por sí misma, al compartir un proyecto moral con existencia independiente de los intereses particulares de cada uno de sus integrantes. Por esto, la sociedad no es un agregado anárquico de voluntades individuales sólo unidas por el temor y el egoísmo, sino una asociación situada por encima de sus componentes. De allí Rousseau extrae la fuerza de su concepción tendiente a la igualdad, fundada en los sentimientos del hombre común y sencillo, que desarrollará ampliamente en el *Emilio o de la educación*. La igualdad estará

en el centro de la justificación de un orden civil no perverso, presente en *El contrato social*. El estado nacido del pacto inicial entre los hombres tiene la obligación de garantizar la libertad a través de las leyes, promover la equidad distributiva de la riqueza y alentar un sistema educativo basado en inculcar en los niños un fuerte sentimiento de amor por la colectividad. Sobre estos beneficios se basa el difícil equilibrio propuesto por Rousseau en *El contrato social*, en donde intenta justificar una sociedad que encadena a sus integrantes pero a la que, sin embargo, resulta beneficioso pertenecer.

Cada hombre decide entregarse totalmente a la comunidad en el acto de acuerdo generalizado, el mismo "contrato social", por el que se funda la sociedad. Como este hecho es ejercido simultáneamente por todos, ningún sujeto se entrega a otro en particular, nadie queda por encima o por debajo de sus semejantes, y todos ganan ya que lo que se pierde individualmente en el acto de entrega es compensado favorablemente por lo que se recibe de los demás. En la célebre fórmula roussoniana se expresa así: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por el cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes".

Así concebido, el "contrato social" genera una nueva entidad moral colectiva a la que pertenecen todos los ahora ya "ciudadanos". En la teoría política de Rousseau es necesario distinguir entre hombre y ciudadano. El primero remite únicamente a su condición natural, mientras que el segundo es el que efectivamente alcanza derechos tales como los de libertad, igualdad y propiedad. Esta distinción separa a Rousseau de la tradición jusnaturalista que aseguraba los derechos al hombre como tal, previo a la conformación del acto contractual y al nacimiento de la sociedad civil. De esta forma Rousseau puede resolver la contradicción instalada en la base misma de su obra, entre atacar y al mismo tiempo aceptar reverencialmente a la sociedad. La impugna en tanto que el progreso y el racionalismo de los ilustrados, a través del cálculo individual y egoísta, conduce a grandes privilegios y desigualdades; la celebra en cuanto se convierte en el medio a través del cual los hombres obtienen la libertad civil como proyecto solidario capaz inclusive de mejorar la condición de libertad natural del hombre animal.

La comunidad, como persona moral independiente, tiene una voluntad propia, la célebre *voluntad general*, diferenciada tanto de la voluntad particular, que es la que aplica cada individuo en relación a sus propios asuntos, como de la voluntad de todos, entendida como sumatoria de voluntades particulares, que podría expresarse por ejemplo a través del sufragio universal. La voluntad general debe descubrirse, no puede crearse, y por definición se refiere a las cuestiones generales y nunca se aplica a resolver intereses particulares. Es sólo una, y su carácter de generalidad estriba en que expresa el interés común. Dice Rousseau: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo".

La cuestión más compleja del concepto de *voluntad general* está vinculada al problema de la disidencia. Rousseau no admite el disenso, en la medida en que al expresar el bien común cualquiera que discrepe con ella lo hace consigo mismo. Esto plantea un punto contradictorio entre la responsabilidad del hombre-ciudadano y la libertad individual como condición y bien sustantivo de los sujetos. Rousseau resuelve este problema, al menos en *El contrato social*, a través de la distinción ya anotada antes entre hombre y ciudadano. La libertad absoluta de la condición de hombre se transforma en una libertad *desnaturalizada* en el ciudadano, definida por la tendencia que tiene cada uno de

EL CONTRATO SOCIAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU

los actores sociales en hacer predominar la voluntad general sobre la voluntad particular. La libertad del estado social, la libertad del ciudadano, consiste entonces en el acatamiento de las órdenes del soberano, es decir del pueblo como ente moral única. Es depender de la voluntad de todos los ciudadanos y no de la de algunos.

La garantía de esta nueva libertad desnaturalizada se sitúa en que la dependencia respecto de la *voluntad general* debe ser fija, invariable, inflexible e igual para todos porque, de lo contrario, las instituciones sólo servirían para reproducir la arbitrariedad y los privilegios. La forma en que debe plantearse esta dependencia es a través de la frialdad y generalidad de la ley. La sujeción de todos ante la ley, entendida como expresión de la *voluntad general*, permite alcanzar una dimensión de legitimidad en cuanto a la igualdad de todos los ciudadanos, superior a la espontánea que surgía en el estado de la naturaleza.

Este papel central de la ley reinserta la contradicción en el pensamiento roussoniano. Es cierto que la ley en tanto registro de nuestra voluntad y, a la vez, de la voluntad colectiva, garantiza la libertad individual y, simultáneamente, la de todos. Pero la pregunta se desplaza, situándose entonces en relación a quién redacta la ley. Sorpresivamente, después de haber negado con énfasis la posibilidad de la delegación del poder legislativo a los cuerpos de diputados, Rousseau afirma la necesidad del legislador como escriba de la *voluntad general*, resuelta en una figura mítica en la que se evoca a Moisés, Solón y Licurgo. Nuevamente aparece el Rousseau desconfiado y escéptico, dudoso de la capacidad de los hombres asociados, y en este nivel de su discurso el pueblo sólo es capaz de votar las leyes que un inspirado legislador le proponga.

La *voluntad general* recrea un consenso permanente de los ciudadanos, en la medida en que encarna la justicia y el bien social,

por lo que se opone a las sociedades parciales de ciudadanos, que al formar sus propios consensos de un nivel inferior al de la voluntad general, obstaculizan su descubrimiento y ejercicio. De esta manera Rousseau se aparta de todas aquellas filosofías políticas que propiciaban a los "cuerpos intermedios" como beneficiosos para la sociedad en tanto agentes de la prudencia y de la moderación, como lo planteó Montesquieu por ejemplo, y anticipa también ciertos desarrollos críticos posteriores en cuanto al parlamentarismo y a los partidos políticos.

Una cuestión central en la teoría política de Rousseau es la del carácter de la soberanía y la posibilidad de división de poderes, punto en el que se sitúa en una posición radicalmente distinta a la tradición inaugurada por Locke. El pensamiento liberal se ubica en el terreno de la representación, que legitimaba la acción del gobierno a través del fundamento del pacto inicial, aunque a la vez se aceptaba la revocabilidad del mandato y aun el derecho a la resistencia popular en caso de tiranía, entendida como manifiesta arbitrariedad del gobernante. Para Rousseau la soberanía reside en el pueblo, en el conjunto, y es indelegable. La soberanía como expresión del poder unitario del pueblo sobre cada uno de sus miembros es inalienable, indivisible, infalible y absoluta. No puede existir "representación", en tanto que significaría una enajenación de la soberanía, que por definición no lo admite. Sólo es admisible un gobierno como gestor de órdenes que bajo la forma de leyes representen la *voluntad general*, pero las leyes mismas deben emanar del pueblo en su conjunto. El parlamento, como asamblea de representantes capaz de legislar, es completamente ajeno a la idea de Rousseau. De esta forma se plantea en el ginebrino la postulación de la democracia directa, asambleística, en la que todo el pueblo –tal como ocurre efectivamente en las ciudades-estado– concurre al ejercicio del poder soberano. Se aparta así, radicalmente, de un pensador co-

mo Burke, y también de toda la tradición del constitucionalismo moderno erigida sobre elaboraciones sucesivas del concepto de representación.

Las derivaciones de esta fuerte posición anti-representativa de Rousseau son sustantivas. En primer lugar, afirma la indelegabilidad de la soberanía del pueblo, lo que lo conecta con la línea de radicalismo democrático de las futuras revoluciones, en particular con la idea de que si las necesidades prácticas imponían la elección de diputados, éstos sólo operaban a través del cumplimiento fiel del mandato otorgado por la asamblea soberana, sin ninguna capacidad autónoma y con inmediata revocabilidad en su puesto. Por otra parte, se ha criticado a Rousseau el hecho del anacronismo que suponían sus planteos de la democracia directa sólo practicable en los limitados espacios de la ciudad-estado, con el modelo siempre elogiado por Rousseau de Esparta, la Roma republicana y su propia patria, Ginebra, a la que evoca con emoción en las primeras líneas de *El contrato social*. En los nuevos y controvertidos planteos acerca de la posibilidad de la democracia directa a través de las crecientes capacidades tecnológicas de la comunicación, se reactualizan las virtudes del planteamiento roussoniano, pero también los enormes riesgos que supone en tanto posible terreno de las tentaciones que conlleva el ejercicio de la democracia plebiscitaria.

III

Reconocida es la enorme influencia que la obra de Rousseau y, en particular, *El contrato social* ejerció en el pensamiento y en la práctica social y política moderna, de la que sin duda es uno de los pilares más significativos. El radicalismo democrático, todo el proceso revolucionario que a partir de 1789 se desplegó en el continente europeo continuándose en las jornadas de 1830, 1848 y en el "asalto del cielo" de la Comuna parisina de 1871, resulta inseparable de las complejas elaboraciones del pensador ginebrino. Reconocida es, también, la notable presencia conceptual de Rousseau en la obra de Marx, con la trascendencia que ello implica por la gravitación decisiva del autor de *El capital* en la ideología y la política del siglo que está terminando. Más puntualmente, la filiación roussoniana del jacobinismo revolucionario está generalmente aceptada, con las luces y sombras que el espectro de Robespierre ha tendido sobre el escenario dramático de las luchas políticas y sociales de los últimos doscientos años.

Rousseau también estuvo presente, de manera decisiva, en la génesis de la independencia latinoamericana y en el debate doctrinario y político que generó la constitución de los nuevos estados en el momento mismo de la emancipación. No es éste el lugar para efectuar un desarrollo puntual de esa influencia. Basta con señalar que el Deán Funes se proclamó el heraldo primigenio de la ruptura del orden colonial, con su alusión a la fundamental obra de Rousseau en la *Oración fúnebre que en las exequias del Católico Rey Don Carlos III* [...] pronunció en la catedral de Córdoba en 1790, ocasión rememorada muchos años más tarde, en 1826, en su autobiografía, como sigue: "[...] esta oración corre impresa, y tiene el singular mérito de que su autor se adelantó a poner la primera piedra de la revolución, reconociendo la existencia del contrato social". La influencia de Rousseau sobre Mariano Moreno, aunque retaceada por algunos de sus biógrafos y comentaristas y en particular por Levene, fue decisiva y está testimoniada por el prólogo escrito por el tribuno porteño a *El contrato social* –probablemente traducido por él mismo– en la edición que ordenó en Buenos Aires en 1810. Allí afirma Moreno: "Entre varias obras, que deben formar este precioso presente, que ofrezco a mis conciudadanos, he dado el primer

lugar al contrato social escrito por el ciudadano de Ginebra Juan Jacobo Rosseau (sic). Este hombre inmortal, que formó la admiración de su siglo, y será el asombro de todas las edades, fue quizá el primero, que disipando completamente las tinieblas, con que el despotismo envolvía sus usurpaciones, puso en clara luz los derechos de los pueblos, y enseñándoles el verdadero origen de sus obligaciones, demostró las que correlativamente contraían los depositarios del gobierno. [...] Desde que apareció este precioso monumento del ingenio, se corrigieron las ideas sobre los principios de los estados, y se generalizó un nuevo lenguaje entre los sabios, que, aunque expresado con misteriosa reserva, causaba zozobra al despotismo, y anunciaba su ruina". Nada más elocuente que esta declaración del secretario de la Junta para establecer la presencia de Rousseau en el pensamiento de la independencia, evidenciada también en las figuras centrales de esa generación, desde la Nueva España al Plata: Fray Servando Teresa de Mier, Azcárate, Nariño, Castelli, Monteagudo y, debe subrayarse especialmente, Bolívar.

Rousseau ejerce hoy su presencia como uno de los mayores clásicos del pensamiento político. Las discusiones sobre el "nuevo contrato", los problemas de la representación en el sistema democrático, los alcances del movimiento ecologista, las complejas cuestiones presentes en la relación del individuo con la sociedad y la necesidad de poner al día, revitalizada, la gran utopía de la fraternidad entre los hombres encuentran en su obra un insoslayable referente.

HORACIO CRESPO

BIBLIOGRAFIA

Del contrato social o principios del derecho político. Obra escrita por el ciudadano de Ginebra Juan Jacobo Rosseau (sic), Buenos Aires, Real imprenta de los niños expósitos, 1810. Edición facsimilar, prólogo de Diego Tatián, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 1998.

Rousseau, Juan Jacobo, *El contrato social o principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Estudio preliminar de Daniel Moreno, México, Editorial Porrúa, 1992.

Rousseau, J. J., *Escritos sobre la paz y la guerra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

Alatri, Paolo, "Introduzione", en Jean-Jacques Rousseau, *Scritti politici*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1970.

Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau [1712-1778]", en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Einaudi, Mario, "Rousseau", en Luigi Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali, IV, L'età moderna*, 2, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Gerratana, Valentino, "Introduzione. L'eresia di Jean-Jacques Rousseau", en Jean-Jacques Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

Man, Paul de, *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990, cap. II.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

CRONOLOGIA DE ROUSSEAU Y DE ACONTECIMIENTOS CONTEMPORANEOS SIGNIFICATIVOS

1712 Nace Jean-Jacques Rousseau, en Ginebra, el 28 de julio, hijo de una familia protestante. Una semana después muere su madre.

1713 Paz de Utrecht, entre Francia y la coalición europea.

1715 Asciende al trono de Francia Luis XV; regencia de Felipe de Orleans.

1717 Nace D'Alembert, futuro animador de la *Enciclopedia*.

1719 Jean-Jacques lee sus primeras novelas, guiado por su padre. Se entusiasma con Plutarco.
Daniel Defoe escribe *Robinson Crusoe*.

1721 Aparecen las *Cartas persas*, de Montesquieu.

1722 Por una pendencia huye Isaac Rousseau, padre de Jean-Jacques, de Ginebra. Nuestro autor y un hermano son llevados a vivir con un tío, el ingeniero Gabriel Bernard. Luego es puesto en pensión con el pastor Lambercier, en Bossey, con quien pasa dos años felices.

1724 Se funda la Academia de Ciencias de San Petersburgo.
Nace Immanuel Kant.

1725 Trabaja con el notario Masseron. Se publican los *Principios de una ciencia nueva*, de J. B. Vico.

1728 Cuando estudiaba como aprendiz de grabador escapa de Ginebra y huye hacia Saboya. Se presenta ante el sacerdote católico Pontverre, quien lo envía con Mme. de Warens, en Annecy. En un colegio de catecúmenos de Turín, abjura del calvinismo y es bautizado el 21 de abril. Empleado por Mme. de Vercellis, comete un robo y acusa del mismo a una cocinera.

1729 Retorna con Mme. de Warens, en Annecy. De agosto a octubre se interna en el seminario de los lazaristas. Estudia música.
Wolff publica su *Filosofía Primera*.

1730 Vagabundea con su profesor de música por Lyon y marcha a Lausana y luego a Neuchâtel, donde se presenta como maestro de música parisino e imparte lecciones.

1731 Primeras observaciones políticas que recordará en las *Confesiones*. Se radica tres meses en París, al servicio del sobrino de un coronel de la guardia suiza. Retorna con Mme. de Warens, en Chambéry. Comienza un largo período de bienestar, cerca de "Maman", quien lo inicia en el amor.

1737 Suscriptor del *Mercure de France*. Estudia intensamente. Enfermo, y creyéndose en peligro de muerte, emprende un viaje a Montpellier para consultar al doctor Fizes. Tiene una aventura amorosa con Mme. de Larnage. A su regreso, encuentra su lugar al lado de Mme. de Warens ocupado por Wintzenried.

1739 Solo en las Charmettes, lee en forma autodidacta.

1740 Preceptor de las hijas de M. de Mably, preboste general de Lyon. Redacta el *Proyecto para la educación de M. de Saint-Marie*, serie de notas en las que critica los métodos de educación en vigor.

1741 Vuelve a Chambéry. Marcha a París.

1742 Da a conocer un nuevo sistema de notación musical en la Academia de Ciencias de París. Lo publica con el título de *Disertación sobre la música moderna*, y comienza a componer una ópera: *Las musas galantes*. Conoce a Diderot.

1743 Sus nuevas amistades le consiguen el cargo de secretario de la representación francesa en Venecia, en donde

contrae amistad con un joven vasco, Manuel Ignacio Altuna, a través de quien quizás se infiltraron, por primera vez, sus ideas en España. Comienza a trabajar en un libro sobre instituciones políticas, origen de *El contrato social*. Se apasiona por la música italiana.

1744 Renuncia a su puesto diplomático y vuelve a París.
Muere Juan Bautista Vico.

1745 Conoce a Teresa Levasseur, mercera, con quien procreará cinco hijos, todos enviados a un orfanato. Hace representar *Las musas galantes* y retoca una ópera de Voltaire y Rameau, *Las fiestas de Ramiro*.

1747 Muere Isaac Rousseau, su padre. Recoge su herencia y escribe sobre música. Estadía en Chenonceaux, donde es secretario de Mme. Dupin.

1748 Se les otorga concesión a D'Alembert y Diderot para la publicación de la *Enciclopedia*.
Se publica el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu.

1749 D'Alembert lo invita a redactar los artículos sobre música para la *Enciclopedia*. Diderot es aprehendido por la publicación de su *Carta sobre los ciegos*, que se considera subversiva. Jean-Jacques lo visita en la prisión de Vincennes. En el camino, leyendo la pregunta efectuada por la Academia de Dijon acerca de si el desarrollo de las ciencias y las artes han contribuido a mejorar las costumbres, tiene una "súbita inspiración" que le revela "todas las contradicciones del sistema social".
Nacen Mirabeau, Goethe y Laplace. Buffon inicia la publicación de la *Historia natural*.

1750 Presenta ante la Academia de Dijon su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, primero de sus grandes éxitos.

1751 Se inicia la publicación de la *Enciclopedia*, con Diderot, D'Alembert, Voltaire, Rousseau, y otros. Jean-Jacques

inicia su "reforma": abandona su puesto diplomático y se convierte en copista de música.

1752 Se representa su ópera *El adivino de la aldea*, ante Luis XV. Estrena la obra "Narciso" en el Teatro Francés, hoy la Comedia Francesa. Es nombrado cajero del recaudador de rentas, Francueil. El padre Feijóo refuta el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

1753 Publica su *Carta sobre la música francesa*, durante el episodio conocido como la "querella de los bufones". Es quemado en efigie.

1754 Viaje a Ginebra con Teresa Levasseur. Retorna al calvinismo y recobra su condición de ciudadano de Ginebra. Condillac publica su *Tratado de las sensaciones*.

1755 Publica en Amsterdam el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad de los hombres*, presentado también en la Academia de Dijon. Nuevos éxitos y animosidad de Voltaire, contra quien inicia un largo pleito. Muere Montesquieu. Guerra entre Francia e Inglaterra con la derrota de la primera que pierde Canadá.

1756 Rousseau se instala con Teresa Levasseur en el *Ermitage*, prestado por Mme. d'Epinay. Dirige a Voltaire su *Carta sobre la Providencia*, en relación con el terremoto de Lisboa. Imagina durante el transcurso de sus paseos a los personajes de *La nueva Eloísa*, de la que compone las primeras cartas.

1757 Primeros roces con Diderot, Grimm y Mme d'Epinay, arreglos provisorios y ruptura definitiva. Abandona el Ermitage y se traslada a Montmorency. En este período vive una desesperada pasión por Sophie d'Houdetot. Muere Fontenelle.

1758 Ruptura con Diderot. Escribe *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, una respuesta al artículo "Ginebra" de la *Enciclopedia*, redactado por D'Alembert. Termina *La nueva Eloísa*. Voltaire publica *Cándido*, respuesta indirecta a la *Carta sobre la Providencia* de Rousseau. Nace Robespierre.

1759 Se instala en el castillo del mariscal de Luxemburgo. Compone el quinto libro del *Emilio*. Nace Schiller. Expulsión de los jesuitas de Portugal. Nace Dantón, otra gran figura de la Revolución Francesa.

1760 Termina el *Emilio* y trabaja en *El contrato social*. Carta a Voltaire, en respuesta a sus ataques.

1761 Aparece, con enorme éxito, *La nueva Eloísa*, considerada como el inicio del romanticismo.
Hace leer a Malesherbes su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Aparecen sus primeros delirios: imagina que el manuscrito del *Emilio* está en manos de los jesuitas, que quieren falsificarlo.
Comienza en Francia la expulsión de los jesuitas que también tienen dificultades en España.

1762 El "abatimiento extremo" posterior a esta crisis lo empuja a escribir cuatro cartas a Malesherbes para justificar su conducta. Se publican *El contrato social* y el *Emilio*. La *Profesión de fe del vicario saboyano*, incluida en esta última obra, provoca la indignación de las autoridades eclesiásticas. El *Emilio* es condenado por el Parlamento de París; en Ginebra, ambas obras son quemadas públicamente. Rousseau huye a Suiza, es expulsado del cantón de Berna y se refugia en Neuchâtel, protegido por lord Keit, representante de Federico II de Prusia. Compone una "escena lírica" titulada *Pygmalion*. Muere Mme. de Warens en Chambéry.

1763 Comienzo de una serie de publicaciones en su contra, como las *Cartas desde la campaña*, del procurador

ginebrino Tronchin. Responde con varios escritos de justificación, entre ellos la *Carta a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París*. Renuncia a la ciudadanía de Ginebra. En este mismo año, Fray Cristóbal Mariano Coriche, dominico, y al parecer natural de Cuba, publica en Puebla (México): *Oración vindicativa del honor de las letras*, que mereció las siguientes palabras del bibliógrafo Beristáin: "No hay en Europa dos personas que sepan que un dominico americano refutó valientemente los sofismas del filósofo ginebrino y reprobó con elocuencia la conducta de la Academia de Dijon". Sin duda la primera mención en letras de molde de Rousseau, en la América española.

1764 Publica *Cartas desde la montaña*, respuesta al ataque de Tronchin. Se inicia en los estudios de botánica. Voltaire publica anónimamente en Ginebra un libelo titulado *El sentimiento de los ciudadanos*, en el que revela el abandono de sus hijos en un orfanato por parte de Rousseau. Este decide escribir sus *Confesiones*.
Voltaire redacta su *Diccionario Filosófico*.

1765 Condena de *Cartas desde la montaña* en La Haya y París. Perseguido nuevamente, encuentra asilo en la isla de San Pedro, en el lago de Bienne, pero es expulsado por las autoridades de Berna. Parte a Berlín, vía Estrasburgo, donde se lo festeja representando *El adivino de la aldea*. En diciembre regresa a París, a casa del príncipe de Conti; alcanza una celebridad mayúscula a causa precisamente de las persecuciones de las que ha sido objeto.

1766 Marcha a Londres, invitado por David Hume, con quien rompe en julio, por intrigas de los filósofos de París. Redacta los primeros libros de las *Confesiones*.

Nace Mme. de Staël.

1767 Retorna a Francia y se instala en Trye, con su protector el príncipe de Conti, bajo el seudónimo de Jean-Joseph Renou. Publica su *Diccionario de la música*.
Expulsión de los jesuitas de España y sus dominios.

1768 Escribe cartas en las que expone con lucidez su delirio de persecución. Sigue, sin embargo, obsesionado por la idea de un complot universal en su contra. Viaja a Lyon y a Grenoble y efectúa herbolaria en la Gran Cartuja.
Se casa con Teresa Levasseur.

1769 Se instala en una granja en Monquin. Redacta la segunda parte de las *Confesiones*.
Nace Chateubriand. Primer viaje del inglés Cook.
Aparece la *Enciclopedia Británica*. Francia se apodera de Córcega.

1770 Carta autobiográfica a M. de Saint-Germain acerca del "complot universal". Regresa a París, retoma su nombre y su actividad de copista de música. Comienza a leer confidencialmente sus *Confesiones* en casa del marqués de Pezay y del poeta Dorat.
Nacen Napoleón y Alexander von Humboldt.

1771 Lectura de las *Confesiones* ante el príncipe real de Suecia y la condesa Egmont. Mme. d'Epinay reclama al prefecto de policía para que suspenda estas lecturas.
A pedido de Rulhière, emisario de los sublevados contra el usurpador Poniatowski, redacta las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Escribe también una introducción a la herborización: *Cartas elementales sobre la botánica*.
Turgot publica sus *Reflexiones sobre la formación y distribución de la riqueza*.
Nace Beethoven.

1772 Comienza la redacción de *Rousseau juez de Jean-Jacques*. Nace Walter Scott. Revolución en la isla francesa de Haití.
1773 El papa Clemente ordena la supresión de la Compañía de Jesús.
1774 Emprende un *Diccionario de los términos usados en botánica*, que quedará inconcluso.
Goethe escribe el *Werther*. Muere Luis XV y asciende Luis XVI en Francia. Asamblea revolucionaria de las colonias inglesas de América del Norte.
1775 Se inicia la lucha por la independencia norteamericana.
1776 El 24 de febrero intenta depositar el manuscrito de sus *Diálogos*, parte de *Rousseau juez de Jean-Jacques* en el altar de la catedral de París. En abril distribuye a los transeúntes un mensaje apologético titulado *A todos los franceses que todavía aman la justicia y la verdad.*
Comienza, durante el otoño, la redacción de *Ensoñaciones de un caminante solitario*. Muere su protector, el príncipe de Conti.
Declaración de independencia de las colonias inglesas de América.
Adam Smith publica *La riqueza de las naciones.*
En México nace José Joaquín Fernández de Lizardi, que divulgará en sus novelas *El periquillo sarniento* (1816) y *La Quijotita* (1818) muchas de las ideas de Rousseau sobre gobierno y educación.
1777 Continúa la redacción de las *Ensoñaciones...*
1778 Se instala en Ermenonville, propiedad del marqués de Girardin, donde muere el 2 de julio.
Muere Voltaire.
1781 Se publican las *Cartas elementales sobre la botánica.*
1782 Se publican en Ginebra la primera parte de las

Confesiones y otros escritos autobiográficos: los Diálogos de *Rousseau juez de Jean-Jacques*, la *Historia del escrito precedente* y *Las ensoñaciones del caminante solitario.*
1788 Reunión de los Estados Generales en Francia.
Se inicia la gran revolución.
1789 Aparece la segunda parte de las *Confesiones.*
1794 Se trasladan los restos mortales de Rousseau al Panteón.

Advertencia

Este breve tratado es parte de una obra más extensa que emprendí en otro momento sin haber consultado mis fuerzas y que he abandonado hace mucho. Entre los diversos trozos que se podían aprovechar de lo que estaba hecho, éste es el más importante y me pareció el menos indigno de ser presentado al público. El resto ya no existe.

LIBRO PRIMERO

Quiero averiguar si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, que tome a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser. En esta búsqueda, trataré de unir siempre lo que permite el derecho con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la igualdad no se encuentren separadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi tema. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Respondo que no, y que por eso mismo escribo sobre política. Si fuera príncipe o legislador no perdería tiempo en decir lo que se debe hacer: lo haría o bien me callaría.

Nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano, por más débil influencia que pueda tener mi voz en los asuntos públicos, el derecho de votar sobre ellos es suficiente para imponerme el deber de instruirme: ¡al meditar acerca de los gobiernos, estoy dichoso de encontrar siempre en mis indagaciones nuevos motivos para amar al de mi país!

CAPÍTULO I
Materia de este primer libro

El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado. Alguno que se cree el dueño de los demás no es menos esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si considerara tan sólo la fuerza y el efecto que de ella se

deriva, diría: mientras un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; pero si, no bien puede sacudir el yugo, lo sacude, hace todavía mejor: pues al recuperar este pueblo su libertad por el mismo derecho que se la ha quitado, o bien tiene fundamentos para recuperarla, o no los había para quitársela. Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Este derecho, sin embargo, no proviene de la naturaleza; está fundado por lo tanto, en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones. Antes de llegar a esto, debo demostrar lo que acabo de adelantar.

CAPÍTULO II
De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades y la única natural, es la de la familia; aunque los hijos permanecen unidos al padre tan sólo el tiempo en que tienen necesidad de él para conservarse. No bien cesa esa necesidad el lazo natural se deshace. Los hijos liberados de la obediencia que debían al padre, y el padre, liberado de los cuidados que debía a los hijos, recobran todos por igual su independencia. Si siguen permaneciendo unidos, ya no lo hacen naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma no se mantiene sino 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 no bien entra en la edad de la razón, al ser el único juez de los medios aptos para protegerse a sí mismo, se vuelve por ello su propio señor.

La familia es, por lo tanto, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales

y libres, no enajenan su libertad, sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos lo recompensa por los cuidados que les presta; y, en el Estado, el placer de mando reemplaza el amor que el jefe no siente por su pueblo.

Grocio niega que todo poder humano sea establecido en favor de quienes son gobernados y cita la esclavitud como ejemplo. Su manera de razonar más habitual es establecer siempre el derecho por el hecho.[1] Se podría emplear un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos.

Es, por lo tanto, dudoso para Grocio, si el género humano pertenece a un centenar de hombres, o si este centenar de hombres pertenece al género humano, y parece en todo su libro inclinarse por la primera opinión que es, también, el punto de vista de Hobbes. De ese modo, he aquí a la especie humana dividida en rebaños de ganado y cada rebaño tiene un jefe que lo cuida para devorarlo.

Así como el pastor es de una naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba, según Filón, el emperador Calígula, deduciendo, con razón, de esta analogía, que los reyes eran dioses, o que los pueblos eran bestias.

El razonamiento de Calígula se asemeja al de Hobbes y al de Grocio. Aristóteles antes de todos ellos, había dicho también[2] que los hombres no son naturalmente iguales, ya que unos nacen para la esclavitud y otros para la dominación.

---

1 "Las sabias investigaciones sobre el derecho público no son, a menudo, sino la historia de los antiguos abusos; y es una obstinación sin fundamento esforzarse por estudiarlas demasiado." (*Traité des intérêts de la France avec ses voisins* por el marqués de Argenson, imp. de Rey, Amsterdam). Esto es precisamente lo que hizo Grocio.

2 *Politic.*, lib. I, cap. 5

Aristóteles tenía razón, pero el tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo en su cautividad, hasta el deseo de salir de ella; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento.[1]

Si hay, entonces, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contrariando la naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos, su cobardía los perpetra.

Nada he dicho del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de los tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creido reconocer en ellos. Espero que se me agradecerá esta moderación, pues, descendiendo directamente de uno de esos príncipes, y quizá de la rama del primogénito, ¿cómo puedo saber si por el reconocimiento de los títulos, no resultaría ser yo el legítimo rey del género humano? Sea lo que fuere, no se puede negar que Adán haya sido soberano del mundo como lo fue Robinson de su isla, en cuanto era el único habitante; y lo que había de cómodo en este imperio, era que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni rebeliones, ni guerras, ni conspiradores.

CAPÍTULO III
Del derecho del más fuerte

El más fuerte no es nunca lo bastante fuerte como para ser siempre el señor si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De allí el derecho del más fuerte, derecho tomado irónicamente en apariencia, pero establecido realmente como principio. Pero ¿nunca se nos ha de explicar esta expresión? La fuerza es una potencia física: no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder ante la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; a lo sumo, es un acto de prudencia. ¿De qué manera podría ser esto un deber?

Aceptemos por un instante este pretendido derecho. Yo digo que de él no resulta sino un galimatías inexplicable; pues, desde el momento en que la fuerza es la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que supera a la primera hereda su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente es posible hacerlo legítimamente; y, puesto que el más fuerte siempre tiene razón, se trata tan sólo de lograr ser el más fuerte. Ahora bien: ¿qué es un derecho que concluye cuando la fuerza cesa? Si es necesario obedecer por la fuerza, no es preciso hacerlo por deber; y si no se está forzado a obedecer, ya no se está obligado.

Se ve, pues, que esa palabra *derecho* no agrega nada a la fuerza; no significa nada en absoluto.

Obedeced a las potestades. Si esto quiere decir: ceded ante la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y respondo que nunca será violado. Todo poder proviene de Dios, lo reconozco; pero toda enfermedad también proviene de Él: ¿significa esto que esté prohibido llamar al médico? Si un salteador me sorprende en un recodo del bosque, es necesario por fuerza entregar la bolsa, pero en el caso de poder esconderla ¿estoy obligado en conciencia a entregarla? Pues, en el fondo, la pistola que él tiene también es un poder.

Convengamos, entonces, que fuerza no constituye derecho y que se está obligado a obedecer a los poderes legítimos. Así, mi primitiva pregunta vuelve siempre.

1 Véase un breve tratado de Plutarco titulado *Que los animales usen la razón.*

CAPÍTULO IV
De la esclavitud

Ya que ningún hombre tiene autoridad moral sobre su semejante, y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan entonces las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un particular, dice Grocio, puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un amo ¿por qué todo un pueblo no podría enajenar la suya y volverse súbdito de un rey? Hay aquí muchos términos equívocos que tendrían necesidad de explicación, pero limitémonos al de *enajenar*. Enajenar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro, no se da sino que se vende, al menos por su subsistencia. Pero, un pueblo ¿por qué se vende? Un rey está muy lejos de proporcionar a sus súbditos su subsistencia ya que tan sólo de ellas obtiene la suya y, según Rabelais, un rey no vive con poco. ¿Los súbditos dan, entonces, su persona a condición de que se les tomen también sus bienes? No veo qué conservan, entonces.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea: pero ¿qué ganan ellos, si las guerras que su ambición les ocasiona, si su avidez insaciable, si las vejaciones de su administración los afligen más de lo que harían sus propios disentimientos? ¿Qué ganan ellos, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en la prisión: ¿es suficiente para encontrarse bien allí? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos, esperando el turno de ser devorados.

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

Aunque cada uno pudiera enajenarse él mismo, no puede enajenar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece y tan sólo ellos tienen derecho de disponer de ella. Antes de alcanzar la edad de la razón, su padre puede en su nombre fijar condiciones para su conservación, para su bienestar, pero no darlos irrevocable e incondicionalmente pues una donación tal es contraria a las leyes de la Naturaleza y sobrepasa los derechos de la paternidad. Por lo tanto, para que un gobierno arbitrario fuera legítimo, sería necesario que, en cada generación, el pueblo fuera dueño de admitirlo o rechazarlo; pero entonces este gobierno ya no sería arbitrario.

Renunciar a la libertad, es renunciar a la calidad de hombres, a los derechos de humanidad e, incluso, a los deberes. No hay ninguna indemnización posible para quien renuncia a todo. Una renuncia tal es incorruptible con la naturaleza del hombre y significa quitar toda moralidad a las acciones el arrebatar la libertad a la voluntad. Por último, es una convención inútil y contradictoria estipular, por un lado, una autoridad absoluta y, por el otro, una obediencia sin límites. ¿No resulta claro que no se está obligado a nada con respecto a aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, ¿no implica la nulidad del acto? Pues, ¿qué derecho tendría mi esclavo sobre mí, si todo lo que él tiene me pertenece y, al ser su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra que no tiene sentido alguno?

Grocio y los demás consideran la guerra otra justificación del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido y éste puede rescatar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuanto es provechosa para ambos.

Pero resulta claro que este pretendido derecho de matar a

los vencidos no proviene, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres que viven en su independencia primitiva no tienen entre ellos relaciones lo bastante constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra y los hombres no son, por naturaleza, enemigos. Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y al no poder nacer el estado de guerra de las simples relaciones personales, sino solamente de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo se halla bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, los choques son actos que no constituyen un Estado y con respecto a las guerras privadas, autorizadas por los Estatutos de Luis IX y suspendidas por la paz de Dios, son abusos del gobierno feudal, sistema absurdo como ninguno, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena organización política.

La guerra no es, por lo tanto, relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares son enemigos sólo incidentalmente, no como hombres ni como ciudadanos,[1] sino como soldados, no como miembros de la patria, sino como sus defensores. En suma, cada Estado

1 Los romanos, que comprendieron y respetaron el derecho de guerra más que nación alguna del mundo, llevaban tan lejos sus escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario, sin haberse alistado expresamente contra el enemigo y, en especial, contra determinado enemigo. Habiendo sido reformada una legión donde el hijo de Catón hacía sus primeras armas bajo Popilio, Catón le escribió a éste que si él quería que su hijo continuara sirviendo bajo su mando, debía hacerle prestar un nuevo juramento militar porque, al haber sido anulado el primero, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón le escribió a su hijo que se cuidara mucho de presentarse al combate hasta no haber prestado ese nuevo juramento. No ignoro que se me podrá oponer el sitio de Clusium y otros hechos particulares, pero yo cito la ley, los usos. Los romanos son los que con menos frecuencia han transgredido sus leyes y quienes las han tenido más hermosas.

tan sólo puede tener como enemigos otros Estados, y no hombres, en vista de que entre cosas de diversa naturaleza no se puede establecer ninguna relación verdadera.

Este principio está incluso conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y con la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra no son tanto advertencias a las potencias cuanto a sus súbditos. El extranjero -sea rey, particular o pueblo- que robe, mate o detenga a los súbditos de un príncipe sin declararle la guerra a éste, no es un enemigo, es un bandido. Sin embargo, en plena guerra un príncipe justo se apodera, en país enemigo, de toda la propiedad pública, pero respeta la persona y los bienes de los particulares, él respeta los derechos sobre los cuales están fundados los suyos propios. Al ser la finalidad de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene el derecho de matar a los defensores mientras ellos tienen las armas en la mano, pero tan pronto las deponen y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser simplemente hombres, no teniéndose ya derecho sobre su vida. A veces se puede destruir un Estado sin matar a ninguno de sus miembros pues la guerra no da derecho alguno que no sea necesario a su finalidad. Sus principios no son los de Grocio, no se fundan en la autoridad de los poetas, se derivan de la naturaleza de las cosas y se fundan en la razón.

En cuanto al derecho de conquista, no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de matar a los pueblos vencidos ese derecho, que no posee, no puede fundamentar el de reducirlos a la esclavitud. No se tiene el derecho de matar al enemigo, sino cuando no se lo puede hacer esclavo; el derecho de hacerlo esclavo no proviene, por lo tanto, del derecho de matar: es, pues, un intercambio inicuo el de hacerle comprar, al precio de su liber-

tad, su vida sobre la cual el vencedor no tiene derecho alguno. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el derecho de esclavitud y el derecho de esclavitud sobre el de vida y muerte ¿no es evidente que se cae en un círculo vicioso?.

Aun suponiendo este terrible derecho de matar, afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, no tiene hacia su señor otro deber que el de obedecerle mientras está obligado a hacerlo. Al tomar un equivalente de su vida, el vencedor no le concedió ninguna gracia: en lugar de matarlo sin fruto, lo ha matado con utilidad. Por lo tanto, lejos de haber adquirido sobre él alguna autoridad además de la proveniente de la fuerza, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes y su relación misma es el efecto de ello: el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, sea: pero, este convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se encaren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Los términos *esclavitud* y *derecho* son contradictorios: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, sea de un hombre a un pueblo, este enunciado será siempre igualmente insensato: "Hago contigo un convenio, enteramente en perjuicio tuyo y enteramente en mi provecho, que he de observar cuando me plazca hacerlo y tú has de observar cuando me plazca a mí".

CAPÍTULO V

Que siempre es necesario remontarse hasta una primera convención

Aun si aceptara todo lo que he refutado hasta aquí, los fau-

tores del despotismo no habrían avanzado más. Habrá siempre una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Si un hombre dominara sucesivamente a hombres dispersos, cualquiera sea su número, no podría verse allí más que un señor y esclavos y no un pueblo y su jefe: es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay ni bien público, ni cuerpo político. Este hombre, aunque hubiera sojuzgado a la mitad del mundo, sigue siendo un particular, su interés, desligado del de los demás, siempre es tan sólo un interés privado. Si ese mismo hombre llega a morir, su imperio queda disperso y sin unión, tal como una encina se disgrega y cae en un montón de cenizas, después de ser consumida por el fuego.

Un pueblo, dice Grocio, puede entregarse a un rey. Según Grocio un pueblo es, pues, un pueblo antes de entregarse a un rey. Esta misma entrega es un acto civil: supone una deliberación pública. Antes por lo tanto, de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey, sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo; pues este acto, siendo necesariamente anterior al otro es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera convención anterior, a menos que la elección fuera unánime, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría? Y ¿de dónde, cien que quieren a un señor tienen derecho de votar por diez que no lo quieren? La ley de la mayoría de los sufragios es ella misma una fijación de convención y supone, por lo menos una vez, la unanimidad.

CAPÍTULO VI
Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza triunfan, mediante su resistencia sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. El estado primitivo no puede, entonces, subsistir más; y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda superar cualquier resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil, y hacerlas actuar concertadamente.

Esta suma de fuerzas sólo puede nacer de la colaboración de muchos; pero, siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin dejar de lado los cuidados que se debe a sí mismo? Esta dificultad, referida a mi tema, puede enunciarse en estos términos:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes." Tal es el problema fundamental al cual el contrato social da solución.

Las cláusulas de ese contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las tornaría vanas y de efecto nulo; de manera que, aunque ellas acaso no hayan sido nunca formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y en todas partes están tácitamente admitidas y reconocidas y, si se viola el pacto social, cada cual retoma entonces sus primeros derechos, y recobra su libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual renunció a aquélla.

Esas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; pues, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición la misma para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás.

Es más: al hacerse la enajenación sin reservas la unión es lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; pues si les quedaran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada uno en algún punto su propio juez pretendería pronto serlo en todos; el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o inútil.

En suma, al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por lo tanto, si se descarta del pacto social lo que no es esencial para él se encontrará que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo".

Inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene

EL CONTRATO SOCIAL JEAN-JACQUES ROUSSEAU

la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere 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*[1] y recibe ahora el de *república* o de *cuerpo político*, el cual es llamado por sus miembros Estado cuando es pasivo, soberano cuando es activo, potencia al compararlo con sus semejantes. Los asociados toman colectivamente el nombre de pueblo y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto partícipes de la autoridad soberana, y súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero, esos términos se confunden a menudo y se toman uno por otro; pero lo importante es saber distinguirlos cuando se emplean en toda su precisión.

CAPÍTULO VII
Del soberano

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares y que

1 El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente. La mayor parte de la gente toma una población por una ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas constituyen la población, pero que los ciudadanos hacen la ciudad. Ese mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* haya sido nunca dado a los súbditos de algún príncipe, ni siquiera antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque se hallen más cerca de la libertad que todos los demás. Sólo los franceses adoptan familiarmente el nombre de *ciudadanos* porque no tienen una idea verdadera de él, como puede verse en sus diccionarios; sin lo cual caerían, al usurparlo, en el crimen de lesa majestad: ese nombre, entre ellos expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodin ha querido hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, ha cometido un grueso error al tomar a unos por otros. M. D'Alembert no se equivocó y en su artículo "Genève" (Ginebra) distinguió bien las cuatro clases de hombres (hasta cinco contando a los extranjeros) que hay en nuestra población y, de éstas, solamente dos componen la república. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

cada individuo contratando por así decirlo consigo mismo, se encuentra comprometido por una doble relación, a saber: como miembro del soberano hacia a los particulares, y como miembro del Estado hacia el soberano. Pero no se puede aplicar acá la máxima del derecho civil de que nadie está obligado a los empeños que contrae consigo mismo, pues hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo del que se forma parte.

Es necesario señalar, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos con respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede, por la razón contraria, obligar al soberano para con él mismo y que, por consecuencia, contraría a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda violar. No pudiendo considerarse sino bajo una única y misma relación, está entonces en el caso de un particular que contrata consigo mismo: por lo cual se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse con respecto a otro en lo que no contravenga este contrato, pues, con respecto al extranjero, se vuelve un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, al derivar su existencia tan sólo de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni siquiera con respecto a otro, a nada que viole este acto primitivo, como, por ejemplo, enajenar alguna parte de él mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarse: y lo que nada es nada produce.

Una vez que esta multitud está así reunida en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo y, todavía menos, ofender al cuerpo sin que los miembros se resien-

tan. Así, el deber y el interés obligan por igual a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben tratar de reunir bajo esa doble relación todas las ventajas que de ella surjan.

Ahora bien, el soberano, al no estar formado sino por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés alguno contrario al de ellos; por consecuencia, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y veremos luego que no puede perjudicar a nadie en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre todo lo que debe ser.

Pero no sucede así con los súbditos con respecto al soberano, ante quien, pese al interés común, nada respondería de compromisos, si no encontrara medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto: cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad particular contraria o no conforme con la voluntad general que tiene como ciudadano; su interés particular le puede hablar de modo muy diferente que el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente, puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida será menos perjudicial para los demás de lo que el pago es oneroso para él; y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, ya que no es un hombre, gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir los deberes de súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Por lo tanto, para que el pacto social no sea una fórmula inútil, encierra tácitamente este compromiso que por sí solo puede dar fuerza a los demás: que quienquiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan sólo que se lo obligará a ser libre; pues

esa es la condición que, entregando cada ciudadano a la patria, lo protege de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que vuelve legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos.

CAPÍTULO VIII
Del estado civil

Este pasaje 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. Tan sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho, al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a actuar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se prive de diversas ventajas provenientes de la naturaleza, gana en cambio muy grandes: sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de la nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de aquella de donde procede, debería bendecir sin cesar el instante que lo arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a 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 desea 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 la libertad natural, cuyos únicos límites son las

fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general; y la posesión -que es tan sólo el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante- de la propiedad, que no puede fundarse sino en un título positivo.

Según lo precedente, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que vuelve al hombre realmente dueño de sí mismo; pues el impulso del exclusivo apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad. Pero ya he dicho demasiado sobre este punto y el sentido filosófico de la palabra *libertad* no es acá mi tema.

CAPÍTULO IX
Del dominio real

En el momento en que se forma la comunidad, cada miembro se entrega a ella tal como se encuentra: él y todas sus fuerzas de las que forman parte los bienes que posee. No es que, por este acto, la posesión cambie de naturaleza al cambiar de manos y se vuelva 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: pues el Estado, con respecto a sus miembros es dueño de todos sus bienes por el contrato social que en el Estado sirve de fundamento a todos los derechos, pero no lo es con respecto a otras potencias, sino por el derecho del primer ocupante, que tiene de los particulares.

El derecho del primer ocupante, aunque más real que el del más fuerte, no se vuelve un verdadero derecho sino después de establecer el de propiedad. Todo hombre, naturalmente, tiene derecho a todo lo que le es necesario; pero el acto positivo que

lo trasforma en propietario de algún bien lo excluye de todo el resto. Teniendo ya su parte, debe limitarse a ella y ya no tiene derecho alguno en la comunidad. He aquí por qué el derecho del primer ocupante, tan débil en el estado de naturaleza es respetable para todo hombre civil. En ese derecho se respeta menos lo que es de otro que lo que no es de uno mismo.

En general, para autorizar en un terreno cualquiera el derecho del primer ocupante, son necesarias las siguientes condiciones: primero, que ese terreno no esté todavía habitado por nadie; segundo, que tan sólo se ocupe de él la extensión que se necesita para subsistir; en tercer lugar, que se tome posesión, no por una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de otros, debe ser respetado por los demás.

En efecto, otorgar a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante ¿no es extenderlo tanto como es posible? ¿Puede no ponerse límites a ese derecho? ¿Bastará poner el pie en un terreno común para considerarse el dueño? ¿Bastará tener la fuerza de apartar un momento a los demás hombres para quitarles el derecho de volver alguna vez? ¿Cómo pueden un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y privar a todo el género humano, sino por una usurpación punible, ya que le quita al resto de los hombres la morada y los alimentos que la naturaleza les da en común? Cuando Núñez de Balboa tomaba desde la orilla posesión del mar del Sur y de toda América meridional en nombre de la corona de Castilla ¿bastaba para despojar de ellos a todos los habitantes y para privar a todos los príncipes del mundo? En esa situación se multiplicaban vanamente esas ceremonias, y el rey católico no tenía más que tomar posesión de una vez por todas de todo el universo desde su gabinete, excluyendo tan sólo de su Imperio lo que ya antes poseían los demás príncipes.

Se comprende cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas llegan a ser el territorio público y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno que ocupan, deviene a la vez real y personal: lo que pone a los poseedores en una mayor dependencia y hace de sus propias fuerzas las garantías de su fidelidad. Esta ventaja no parece haber sido bien percibida por los antiguos monarcas quienes llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios parecían considerarse más los jefes de los hombres, que los dueños del país. Los de hoy se llaman, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc.: ya que dominan el terreno, están muy seguros de dominar a los habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, lejos de despojarlos de ellos no hace sino asegurarles la posesión legítima, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el usufructo, en propiedad. Entonces, al ser considerados los poseedores como depositarios del bien público, al ser respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y protegidos con toda la fuerza colectiva contra el extranjero, por una sesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, adquieren, por así decirlo, todo lo que han dado, paradoja que se explica fácilmente por la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fondo, como se vera después.

Puede suceder también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer algo, y que, apropiándose a continuación de un terreno suficiente para todos, gocen de él en común, o bien que lo compartan entre ellos, sea de manera parecida, sea según proporciones establecidas por el soberano. De cualquier modo que se haga esta adquisición, el derecho que cada particular tiene sobre su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos; sin lo cual no habría

ni solidez en el lazo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una observación que debe servir de base a todo el sistema social: es que el pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye por el contrario con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que éstos, pudiendo ser diferentes en fuerza o en talento, se vuelven todos iguales por convención y derecho.[1]

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

LIBRO SEGUNDO

CAPÍTULO I

Que la soberanía es inalienable

La primera y más importante consecuencia de los principios antes establecidos es que solamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin con que ha sido instituido, que es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de esos mismos intereses lo ha vuelto posible. Lo que forma el vínculo social es lo que hay de común en estos diferentes intereses; y si no hubiera algún punto en el que todos los intereses se acordaran, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien, únicamente sobre este interés común debe ser gobernada la sociedad.

Por lo tanto, digo que, siendo la soberanía tan sólo el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca enajenarse, y que el soberano, que no es sino un ser colectivo tan sólo puede ser representado por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad.

En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular coincida en algún punto con la voluntad general, al menos lo es que este acuerdo sea duradero y constante, pues la voluntad particular tiende, por su naturaleza, al privilegio, y la voluntad general a la igualdad. Es todavía más imposible que se tenga una garantía de este acuerdo, aunque debiera existir siempre, pues tal armonía duradera no sería deliberada, sino efecto del azar. El soberano puede muy bien decir: "Actualmente quiero lo que quiere tal hombre o, por lo menos, lo que dice querer"

pero no puede decir: "Lo que este hombre querrá mañana, yo lo querré también", porque es absurdo que la voluntad se encadene para el porvenir y porque no depende de voluntad alguna consentir en nada que sea contrario a su propio bien. Por lo tanto, si el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve por este acto y pierde su calidad de pueblo, en el momento mismo en que hay un señor, no hay más soberano y, desde entonces, se destruye el cuerpo político.

Esto no significa decir que las órdenes de los jefes no puedan pasar por voluntad general, en cuanto el soberano, con libertad de oponerse no lo hace. En tal caso, del silencio universal se debe presuponer el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más detenidamente.

CAPÍTULO II
Que la soberanía es indivisible

Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible; porque la voluntad es general,[1] o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte de él. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y hace ley; en el segundo, es tan sólo una voluntad particular o un acto de administración; es, a lo sumo, un decreto.

Pero, nuestros políticos, al no poder dividir la soberanía en su principio, la dividen en su objeto; la dividen en fuerza y voluntad; en poder legislativo y en poder ejecutivo; en derechos de impuestos, de justicia y de guerra; en administración interior y en poder de tratar con el extranjero: tan pronto con-

1 Para que una voluntad sea general, no siempre es necesario que sea unánime, pero es necesario que se tomen en cuenta todos los votos; toda exclusión formal rompe la generalidad.

funden todas estas partes, como las separan. Hacen del soberano un ser fantástico formado por pedazos agregados; es como si compusiera al hombre de diversos cuerpos, uno de los cuales tuviese ojos, el otro brazos, el otro pies y nada más. Según se dice, los charlatanes del Japón despedazan a un niño a la vista de los espectadores; luego, tirando al aire todos sus miembros uno después del otro, hacen que el niño vuelva a caer vivo y completo. Así son aproximadamente los juegos de prestidigitación de nuestros políticos: después de haber desmembrado el cuerpo social, por una magia digna de la feria, reúnen las partes no se sabe cómo.

Este error proviene de no haberse formado nociones exactas de la autoridad soberana, y de haber tomado como partes de esta autoridad lo que eran tan sólo emanaciones de ella. Así, por ejemplo, ha considerado el acto de declarar la guerra y el de hacer la paz como actos de soberanía. Esto no es así porque cada uno de estos actos no es una ley, sino tan sólo una aplicación de la ley, un acto particular que determina el caso de la ley, como se verá claramente cuando se fije la idea unida a la palabra *ley*.

Siguiendo el examen de las otras divisiones, se encontrará que todas las veces que se cree ver la soberanía dividida, uno se equivoca; pues los derechos que se toman como partes de esta soberanía le están todos subordinados y suponen siempre una voluntad suprema que estos derechos meramente ponen en ejecución.

No podría decirse en qué medida esta falta de precisión ha echado oscuridad sobre las decisiones de los autores en materia de derecho político, cuando han querido juzgar los derechos respectivos de los reyes y de los pueblos según los principios que habían establecido. En los capítulos III y IV del libro de Grocio, cualquiera puede ver cómo este hombre sabio y su

traductor Barbeyrac se enredan y se confunden en sus sofismas por el temor de decir demasiado o de no decir lo bastante según sus puntos de vista, y de contradecir intereses que debían conciliar. Grocio, refugiado en Francia, descontento de su patria, y queriendo hacer la corte a Luis XIII, a quien está dedicado su libro, no ahorra medio de despojar a los pueblos de todos sus derechos y de investir con ellos a los reyes con todo el arte posible. Hubiera sido también el gusto de Barbeyrac, que dedicó su traducción al Rey de Inglaterra, Jorge I. Pero desgraciadamente la expulsión de Jacobo II, que él llama abdicación, lo obligaba a la reserva, a deformar, a tergiversar para no hacer de Guillermo un usurpador. Si esos dos escritores hubieran adoptado los verdaderos principios, todas las dificultades habrían desaparecido y habrían sido siempre consecuentes; pero hubieran dicho lamentablemente la verdad y hubieran hecho la corte tan sólo al pueblo. Ahora bien, la verdad no conduce a la riqueza, y el pueblo no da embajadas, ni cátedras, ni pensiones.

CAPÍTULO III
Si la voluntad general puede errar

De lo anterior se sigue que la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública, pero no resulta que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma dirección justa. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se lo ve, nunca se corrompe al pueblo, pero a menudo se lo engaña y tan sólo entonces parece querer lo malo.

Frecuentemente hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo tiene en cuenta el interés común; la otra mira al interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares pero, sacad de esas mismas voluntades los más o los menos que se anulan mutuamente[1] y, como suma de las diferencias queda la voluntad general.

Si un pueblo delibera, una vez suficientemente informado, y si los ciudadanos no mantienen ninguna comunicación entre ellos, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero, cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales, a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general con relación a sus miembros, y particular con relación al Estado: se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias se vuelven menos numerosas y dan un resultado menos general. Por último, cuando una de estas asociaciones es tan grande que supera a todas las demás, ya no se tiene como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces no hay más voluntad general, y la opinión que domina no es sino una opinión particular.

Por lo tanto, para poder lograr el enunciado de la voluntad general, importa que no haya sociedad parcial en el Estado, y que cada ciudadano no opine sino por sí mismo.[2] Tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales, es necesario multiplicar su número y prevenir la desigual-

1 "Cada interés –dice el marques d'Argenson– tiene principios diferentes. El acuerdo de dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero." Hubiera podido agregar que el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se sentiría el interés común que no hallaría ningún obstáculo; todo marcharía sólo y la política dejaría de ser un arte.

2 "Es cierto que algunas divisiones perjudican a las repúblicas –dice Maquiavelo–, y otras las favorecen, afectando en cambio a las que están sostenidas por sectas y facciones: les hace bien a aquéllas que se mantienen sin sectas ni facciones. No pudiendo proporcionar un fundador a la república que no tenga enemigos dentro de ella, al menos asegurará que no haya sectas". *Historias florentinas*, Libro VI.

dad, como lo hicieron Solón, Numa, Servio. Estas precauciones son las únicas eficaces para que la voluntad general sea siempre esclarecida y para que el pueblo no se equivoque.

CAPÍTULO IV
De los límites del poder soberano

Si el Estado o la ciudad es tan sólo una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y compulsiva a fin de mover y disponer cada parte de la manera más conveniente para el todo. Así como la Naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social le da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos; y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva, como ya he dicho, el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, y cuyas vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano,[1] y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos con respecto al derecho natural del que deben gozar en calidad de hombres.

Se conviene en que lo que cada uno enajena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte cuyo uso importa a la comunidad, pero hay que convenir también en que sólo el soberano puede juzgar la importancia.

1 Lectores atentos, no os apresuréis ruego, a acusarme aquí de contradicción. No la puedo evitar en los términos, dada la pobreza de la lengua; pero, esperad.

Cuantos servicios pueda un ciudadano prestar al Estado, se los debe prestar no bien el soberano se los pida, pero el soberano, por su lado, no puede imponer a los súbditos cadena alguna que sea inútil a la comunidad, ni siquiera puede desearlo, pues, bajo la ley de la razón, tal como ocurre bajo la ley de la Naturaleza, nada se hace sin causa.

Los compromisos que nos ligan al cuerpo social son obligatorios tan sólo porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para otro sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que deje de apropiarse de estas palabras *cada uno* y no piense en sí mismo al votar por todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce deriva de la preferencia que cada uno tiene por sí mismo y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general para ser realmente tal, debe serlo en su objeto así como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos; y que pierde su rectitud natural cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, al juzgar sobre lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

En efecto, cuando se trata de un derecho particular sobre un punto que no ha sido reglamentado por una convención general y anterior, el asunto se vuelve contencioso; es un proceso en el cual los particulares interesados son una de las partes, y el público la otra, pero donde no se ve ni la ley que es necesario seguir, ni el juez que debe arbitrar. Sería ridículo querer entonces referirse a una expresa decisión de la voluntad general, que no puede ser sino la conclusión de una de las partes y que, en consecuencia, no es para la otra más que una voluntad extraña, particular, llevada en esta ocasión a la injusticia y sujeta al

error. Así, lo mismo que una voluntad particular no puede representar la voluntad general, ésta a su vez cambia de naturaleza, al tener un objeto particular, y no puede como general juzgar ni sobre un hombre, ni sobre un hecho. Cuando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba o deponía a sus jefes, acordaba honores a uno e imponía penas al otro y, por multitud de decretos particulares, ejercía indistintamente todos los actos del gobierno, el pueblo no tenía entonces más voluntad general propiamente dicha, no actuaba ya como soberano, sino como magistrado. Esto parecería contrario a las ideas comunes, pero es necesario que se me dé tiempo para exponer las mías.

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

Por cualquier lado que uno se remonte hasta el principio, se llega siempre a la misma conclusión; a saber, que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que ellos se comprometen todos bajo las mismas condiciones y deben gozar todos de los mismos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece por igual a todos los ciudadanos; de modo que el soberano conoce solamente el cuerpo de la nación y no distingue ninguno de quienes lo componen. ¿Qué es, pues, estrictamente un acto de soberanía? No es una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene como base el contrato social, equitativa porque es

común a todos, útil porque no puede tener más objeto que el bien general, y sólida porque tiene como garante la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos se someten tan sólo a tales convenciones, no obedecen sino a su propia voluntad: y preguntarse hasta dónde se entienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntarse hasta qué punto pueden éstos comprometerse con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos.

De aquí se ve que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no traspasa ni puede traspasar los límites de las convenciones generales y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que le ha sido dejado de sus bienes y de su libertad por esas convenciones; de modo que el soberano no tiene nunca el derecho de pesar sobre un súbdito más que sobre otro porque entonces, al volverse particular el asunto, su poder ya no es competente.

Una vez admitidas estas distinciones, es falso que en el contrato social haya por parte de los particulares alguna renuncia verdadera puesto que su situación, por efecto de ese contrato, es realmente preferible a la de antes: en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso, de una manera de ser insegura y precaria a otra mejor y más segura, de la independencia natural a la libertad, del poder de perjudicar a los demás a su propia seguridad y de su fuerza, que otros podían superar a un derecho que la unión social vuelve invencible. Su vida misma, que ellos han consagrado al Estado está continuamente protegida por él y, cuando la exponen para su defensa ¿qué hacen, por él, sino devolverle lo que de él han recibido? ¿Qué hacen, entonces, que no hubieran hecho con más frecuencia y con mayor peligro, en el estado de naturaleza cuando, librando combates inevitables, defendieran con peligro de

su vida lo que les sirve para conservarla? Todos tienen que combatir, en caso de necesidad, por la patria, es verdad, pero en cambio nadie tiene ya que combatir por sí. ¿Y no se gana al correr para garantizar nuestra seguridad una parte de los riesgos que sería necesario correr por nosotros mismos, no bien ésta nos fuera arrebatada?

CAPÍTULO V
Del derecho de vida y muerte

Se pregunta cómo no teniendo los particulares derecho a disponer de su propia vida, pueden transmitir al soberano ese mismo derecho que no poseen. Esta pregunta parece difícil de responder tan sólo porque está mal planteada. Todo hombre tiene derecho a arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Se ha dicho alguna vez que quien se arroja por una ventana para escapar a un incendio sea culpable de suicidio? ¿Se ha imputado, incluso, alguna vez ese crimen al que perece en una tempestad cuyo peligro no ignoraba al embarcarse?

El contrato social tiene como fin la conservación de los contratantes. Quien quiere el fin también quiere los medios, y esos medios son inseparables de algunos riesgos, incluso de algunas pérdidas. Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también por ellos, cuando sea necesario. Ahora bien, el ciudadano ya no es juez del peligro al cual la ley quiere que se exponga; y cuando el príncipe le diga: "resulta conveniente para el estado que mueras", debe morir porque tan sólo con esta condición ha vivido en seguridad hasta entonces, puesto que su vida ya no es solamente un regalo de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida a los criminales puede ser considerada más o menos desde el mismo punto de vista: para no ser la víctima de un asesino se consiente en morir si es que uno llega a serlo. En ese pacto, lejos de disponer de su propia vida, tan sólo se aspira a garantizarla, y no hay por qué presumir que alguno de los contratantes premedite morir en la horca.

Por otra parte, todo malhechor, al atacar el derecho social, se vuelve por sus delitos, rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar sus leyes; e incluso le hace la guerra. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es necesario que uno de los dos perezca; y cuando se hace morir al culpable, es más como enemigo que como ciudadano. Los procedimientos, el juicio son las pruebas y la declaración de que él ha roto el pacto social y por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido tal, al menos por su residencia, debe ser separado, por el destierro como infractor del pacto, o por la muerte como enemigo público, pues un enemigo así no es una persona moral, es un hombre, y entonces, el derecho de la guerra permite matar al vencido.

Pero, se dirá que la condena de un criminal es acto particular. De acuerdo: tampoco esta condena pertenece al soberano ya que es un derecho que puede conferir sin poder ejercerlo él mismo. Todas mis ideas se sostienen, pero no puedo exponerlas todas a la vez.

Por otra parte, la frecuencia de los suplicios es siempre un signo de debilidad o de pereza en el gobierno. No hay malvado a quien no se pueda transformar en bueno para algo. No se tiene derecho a dar muerte, ni siquiera como ejemplo, sino a quien no se puede dejar vivir sin peligro.

Con respecto al derecho de otorgar gracia o de exceptuar a un culpable de la pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez, no corresponde sino a quien está por encima del juez y

de la ley, es decir, al soberano. Pero, su derecho al respecto no es muy claro y los casos en que debe usarlo son muy raros. En un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se concedan muchos perdones, sino porque hay pocos criminales: el gran número de crímenes asegura impunidad cuando el Estado decae. Bajo la República romana, ni el Senado ni los cónsules intentaron nunca conceder gracia; el pueblo mismo no la otorgaba, aunque algunas veces revocara su propio juicio. Las gracias frecuentes anuncian que pronto los delitos no tendrán necesidad de ellas y todo el mundo sabe adónde lleva esto. Pero siento que mi corazón murmura y contiene mi pluma: dejemos discutir estas cuestiones al hombre justo que no ha cometido falta y que nunca tuvo necesidad de gracia.

CAPÍTULO VI
De la ley

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

Lo que es bueno y está conforme con el orden lo es por la naturaleza de las cosas y con independencia de las convenciones humanas. Toda justicia proviene de Dios, sólo Él es su origen; pero si supiéramos recibirla de tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda, existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Si consideramos humanamente las cosas, a falta de sanción natural, las leyes de la justicia son inútiles entre los hombres ya que hacen el bien

al malo y el mal al justo, cuando éste las observa para con los demás sin que nadie las observe para con él. Se necesitan, por lo tanto, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, donde todo es común, no debo nada a quienes nada he prometido. No reconozco como de otro sino lo que me resulta inútil. No sucede lo mismo en el estado civil donde todos los derechos están fijados por la ley.

Pero ¿qué es, en esencia, una ley? Mientras uno se contente con unir a esta palabra tan sólo ideas metafísicas, se continuará razonando sin entenderse, y cuando se haya dicho qué es una ley de la Naturaleza, no por eso se sabrá mejor qué es una ley del Estado.

Ya he dicho que no existía voluntad general sobre un objeto particular. En efecto, este objeto particular está en el Estado, o fuera del Estado. Si está fuera del Estado, una voluntad que le es extraña no es general con respecto a él; y si este objeto está en el Estado, forma parte de él: entonces se establece entre el todo y la parte una relación que hace de ellos dos seres separados, de los cuales la parte es uno, y el todo, menos esta misma parte, el otro. Pero el todo menos una parte no es el todo; y mientras esta relación subsista, no hay ya un todo sino dos partes desiguales; de donde se sigue que la voluntad de una de ellas deja de ser general con respecto a la otra.

Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, sólo se considera a sí mismo; y si se establece entonces una relación, es del objeto entero considerado desde un punto de vista, al objeto entero desde otro punto de vista, sin ninguna división en absoluto. Entonces, la materia sobre la cual se estatuye es general, al igual que lo es la voluntad que estatuye. Y este acto es el que yo llamo una ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general,

quiero decir que la ley considera a los súbditos colectivamente y a las acciones en abstracto, nunca toma a un hombre como individuo, ni una acción particular. Así, la ley puede muy bien estatuir que habrá privilegios, pero no puede otorgarlos especialmente a nadie, la ley puede establecer varias clases de ciudadanos y asignarles, incluso, las cualidades que darán acceso a esas clases; pero no puede nombrar a tales o 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, ninguna función que se relacione con un objeto individual pertenece al poder legislativo.

Según esta idea, se ve inmediatamente que no es necesario preguntar a quién compete hacer las leyes, pues éstos son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes porque él es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto con respecto a sí mismo, ni cómo se es libre y se está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestra voluntad.

Se ve también que, al reunir la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, quienquiera fuere, ordena por su propia iniciativa no es una ley; lo que, incluso, ordena el soberano sobre un objeto particular tampoco es una ley, sino un decreto: no es un acto de soberanía, sino de gobierno.

Llamo, por lo tanto, república a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración que fuere: pues, entonces, sólo el interés público gobierna y la cosa pública es una realidad. Todo gobierno legítimo es republicano:[1] explicaré después qué es gobierno.

1 Por esta palabra no entiendo solamente una aristocracia o una democracia, sino, en general, todo gobierno guiado por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, no es necesario que el gobierno se confunda con el soberano sino que sea su ministro; entonces la monarquía misma es república. Esto se aclarara en el Libro III.

Las leyes no son estrictamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo, sometido a las leyes, debe ser su autor; tan sólo corresponde a quienes se asocian regular las condiciones de la sociedad. Pero, ¿cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una súbita inspiración? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar su voluntad? ¿Quién le dará la previsión necesaria para formar los actos de decisión y publicarlos previamente, o cómo los pronunciará en el momento necesario? Una multitud ciega que, a menudo, no sabe lo que quiere porque ella sabe raramente lo que le conviene ¿cómo ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero por sí solo no siempre lo ve.

La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal como son, a veces tal como deben parecerlo, mostrarle el buen camino que busca, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares; acercar a sus ojos los lugares y los tiempos; equilibrar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y escondidos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos por igual, necesitan guías. Es necesario obligar a uno, a conformar sus voluntades a su razón; es necesario enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión del entendimiento y de la voluntad con el cuerpo social, de aquí, la concurrencia exacta de las partes y, por último, la mayor fuerza del todo. He aquí de donde nace la necesidad de un legislador.

CAPÍTULO VII
Del legislador

Para descubrir las reglas de sociedad que mejor convienen a las naciones, se necesitaría una inteligencia superior que viera todas las pasiones de los hombres y que no experimentara ninguna; que no tuviera relación alguna con nuestra naturaleza y que la conociera a fondo; cuya felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, quisiera ocuparse de la nuestra; finalmente que, preparándose una gloria lejana en el curso de los tiempos, pudiera trabajar en un siglo y gozar en otro.[1] Se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres.

El mismo razonamiento que hacía Calígula en cuanto al hecho, lo hacía Platón con respecto al derecho, para definir el hombre civil o real que él busca en su libro de Regno. Pero, si es cierto que los grandes príncipes rara vez aparecen, ¿qué decir de un gran legislador? El primero tan sólo tiene que seguir el modelo que el otro debe proponer. Éste es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es sino el obrero que la arma y la hace marchar. "En el nacimiento de las sociedades –dice Montesquieu– son los jefes de las repúblicas los que hacen la institución y es después la institución la que forma los jefes de las repúblicas."

Quien osa emprender la tarea de instituir un pueblo debe sentirse en estado de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual recibe, en cierto modo, su vida y su ser, de alterar la constitución del

1 Un pueblo no se vuelve célebre sino cuando su legislación comienza a declinar. Se ignora durante cuántos siglos la legislación de Licurgo hizo la felicidad de los espartanos antes de que se hablase de ellos en el resto de Grecia.

hombre para reforzarla, de sustituir por una existencia parcial y moral, la existencia física e independiente que hemos recibido todos de la Naturaleza. Es necesario, en una palabra, que él quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas, y que no puede utilizar sin la ayuda de otro. Cuanto más muertas y aniquiladas estén estas fuerzas naturales, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta es la institución; de modo que, si cada individuo no es nada, no puede nada sin todos los demás y, si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación ha logrado el mayor grado de perfección que es capaz de alcanzar.

El legislador es, en todos sus aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si lo es por su genio, no lo es menos por su oficio. Este oficio, que establece la república, no entra en su constitución: es una función particular y superior que no tiene nada en común con el imperio sobre los hombres; pues si quien manda a los hombres no debe mandar a las leyes, quien manda a las leyes no debe tampoco mandar a los hombres; de otro modo, estas leyes, hijas de sus pasiones, a menudo no harían sino perpetuar sus injusticias; nunca podría evitar que intenciones particulares alteraran la santidad de su obra.

Cuando Licurgo dio leyes a su patria, comenzó por renunciar a la realeza. Era costumbre de la mayor parte de las ciudades griegas confiar a extranjeros el establecimiento de sus leyes. Las repúblicas modernas de Italia imitaron a menudo este uso, la de Ginebra hizo otro tanto y hoy se halla bien.[2] Roma, en

2 Quienes consideran a Calvino tan sólo como teólogo, conocen poco la amplitud de su genio. La redacción de nuestros sabios edictos, en la cual participó mucho, le hace tanto honor como su *Institutio*. Por más cambios que pueda traer el tiempo a nuestro culto, mientras no se haya extinguido entre nosotros el amor a la patria y la libertad, la memoria de ese gran hombre nunca dejará de ser bendecida.

su mejor época, vio renacer en su seno todos los crímenes de la tiranía y estuvo expuesta a perecer, por haber reunido en las mismas cabezas la autoridad legislativa y el poder soberano.

Sin embargo, ni los decenviros mismos se arrogaron nunca el derecho de hacer dictar ninguna ley por su sola autoridad. "Nada de lo que proponemos –le decían al pueblo– puede pasar a ser ley sin vuestro consentimiento. Romano sed vosotros mismos los autores de las leyes que deben hacer vuestra felicidad." Quien redacta las leyes no tiene, entonces, o no debe tener, ningún derecho legislativo y el pueblo mismo no puede, aunque quisiera, despojarse de ese intransferible, porque según el pacto fundamental, tan sólo la voluntad general obliga a los particulares y no se puede nunca asegurar que una voluntad particular está conforme con la voluntad general, sino después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo: ya he dicho esto; pero es útil repetirlo.

Así se hallan a la vez en la obra de la legislación dos cosas que parecen incompatibles: una empresa que sobrepasa la fuerza humana y, para ejecutarla, una autoridad no existente.

Otra dificultad que merece atención: los sabios que quieren hablar al vulgo en su propia lengua, en lugar de hacerlo en la de éste, no podrán ser comprendidos. Ahora bien, hay mil clases de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo. Los puntos de vista demasiado generales y los objetos muy alejados están por igual fuera de su alcance: cada individuo, no gustando de otro plan de gobierno que el relacionado con su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que debe sacar de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería necesario que el efecto pudiera devenir la causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiera a la institución misma; y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas. Así, por lo tanto, al no poder el legislador emplear ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer.

He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y atribuir a los dioses su propia sabiduría, a fin de que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedezcan con libertad y lleven dócilmente el yugo de la felicidad pública.

Esta razón sublime, que se eleva por encima del alcance de los hombres vulgares, es la que induce al legislador a poner las decisiones en boca de los inmortales, para arrastrar por la autoridad divina, lo que no podría conmover la presencia humana.[1] Pero no corresponde a cualquier hombre hacer hablar a los dioses, ni ser creído cuando anuncie ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe probar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un comercio secreto con alguna divinidad o amaestrar un pájaro para que le hable a la oreja, o encontrar otros medios groseros para imponerse al pueblo. Quien tan sólo sepa esto podrá incluso reunir por casualidad una banda de insensatos; pero nunca va a fundar un imperio y su extravagante obra perecerá muy pronto con él. Prestigios

1 "Verdaderamente –dice Maquiavelo– nunca ha habido nadie que haya establecido leyes extraordinarias en un pueblo sin recurrir a Dios; porque sin eso no hubieran sido aceptadas, ya que hay muchos bienes que conoce el sabio y que no tiene en sí razones evidentes para poder persuadir a los demás." *Discursos sobre Tito Livio, Libro I, cap. 2.*

vanos forman un vínculo pasajero: tan sólo la sabiduría lo vuelve perdurable. La ley judaica, siempre subsistente, la del hijo de Ismael, que desde hace diez siglos rige la mitad del mundo, pregonan todavía hoy a los grandes hombres que las han dictado; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido tan sólo ve en ellos afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese grande y poderoso genio que preside a las instituciones duraderas.

De todo esto no hay que concluir con Warburton, que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, sino que, en el origen de las naciones, una sirve de instrumento a la otra.

CAPÍTULO VIII
Del pueblo

Así como, antes de levantar un gran edificio, el arquitecto observa y sondea el suelo para ver si puede sostener el peso de aquél, el sabio legislador no comienza por redactar buenas leyes por ellas mismas, sino que antes examina si el pueblo al cual las destina es adecuado para recibirlas. Por eso Platón rehusó dar leyes a los arcadios y a los cirenios, sabiendo que esos dos pueblos eran ricos y no podían tolerar la igualdad. En Creta se vieron buenas leyes y malos hombres porque Minos había disciplinado tan sólo un pueblo cargado de vicios.

Muchas naciones han brillado en Tierra que nunca habrían podido tolerar buenas leyes; e incluso las que las hubiesen podido aceptar no han tenido, en toda su duración, sino un tiempo muy corto para ello. La mayor parte de los pueblos, al igual que de los hombres, son dóciles tan sólo en su juventud y se vuelven incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres

están establecidas y los prejuicios arraigados, es una empresa peligrosa e inútil querer reformarlos; el pueblo no puede tolerar que se toquen sus males ni siquiera para destruirlos, a semejanza de esos enfermos estúpidos y sin coraje que tiemblan a la vista de un médico.

No niego que, al igual que algunas enfermedades trastornan la mente de los hombres y les borran el recuerdo del pasado, no haya a veces en la trayectoria de los Estados épocas violentas donde las revoluciones provocan en los pueblos lo que ciertas crisis producen en los individuos, donde el horror del pasado remplaza al olvido, y donde el Estado, abrasado por las guerras civiles, renace por así decirlo, de sus cenizas y vuelve a adquirir el vigor de la juventud al salir de los brazos de la muerte. Así sucedió en Esparta en los tiempos de Licurgo, en Roma después de los Tarquinos y así ha sucedido entre nosotros en Holanda y Suiza después de la expulsión de los tiranos.

Pero esos acontecimientos son raros, son excepciones cuya razón se encuentra siempre en la constitución particular de ese Estado. E, incluso, no podrían producirse dos veces en el mismo pueblo, pues él puede liberarse mientras sólo sea bárbaro, pero ya no lo puede cuando se ha gastado el resorte civil. Entonces las turbulencias pueden destruirlo sin que las revoluciones puedan restablecerlos no bien ha roto sus cadenas, cae disperso y no existe más: de ahí en adelante necesita un señor y no un liberador. Pueblos libres, recordad esta máxima: "Se puede adquirir la libertad, pero no se la recobra jamas".

La juventud no es la infancia. Para las naciones, al igual que para los hombres, hay un tiempo de juventud o, si se quiere, de madurez que es necesario esperar antes, de someterlos a leyes: pero la madurez de un pueblo no siempre es fácil de reconocer y, si se la anticipa, la obra fracasa. Tal pueblo es disciplinable al nacer, tal otro no lo es al cabo de diez siglos. Los rusos no

serán nunca verdaderamente civilizados porque lo han sido demasiado pronto. Pedro tenía el genio imitativo, pero le faltaba el verdadero genio, el que crea y hace todo de la nada. Algunas de las cosas que él hizo estaban bien, la mayor parte estaban fuera de lugar. Él vio que su pueblo era bárbaro, no vio que no estaba maduro para la civilidad; lo quiso civilizar cuando tan sólo se necesitaba hacerlo aguerrido. Quiso hacer primero alemanes, ingleses cuando había que comenzar por hacer rusos: impidió a sus súbditos llegar a ser alguna vez lo que podían ser, persuadiéndolos, de que eran lo que no son. Así es como un preceptor francés forma a sus alumnos para brillar un momento en su infancia y luego no ser nada. El imperio de Rusia querrá subyugar a Europa y será subyugado él mismo. Los tártaros, sus súbditos o sus vecinos, llegarán a ser sus dueños y los nuestros: esta revolución me parece segura. Todos los monarcas de Europa trabajan de consuno para acelerarla.

CAPÍTULO IX
Continuación

Así como la Naturaleza ha fijado límites a la estatura de un hombre bien conformado, pasados los cuales hace tan sólo gigantes o enanos, con respecto a la mejor constitución de un Estado también existen límites a la extensión que éste pueda tener, a fin de que no sea ni demasiado grande para poder ser bien gobernado, ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo. Hay en todo cuerpo político un maximum de fuerza que no puede sobrepasarse y del cual a menudo se aleja a consecuencia de agrandarse. Cuanto más se extiende el vínculo social, más se afloja; y en general un Estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande.

Mil razones demuestran esta máxima. En primer lugar, la administración se vuelve más difícil con las grandes distancias, tal como un peso, colocado en el extremo de una palanca más larga, se hace mayor. Se vuelve también más onerosa a medida que los niveles se multiplican, pues cada ciudad tiene su administración que el pueblo paga; cada distrito la suya, también pagada por el pueblo; a continuación cada provincia, después los grandes gobiernos, las satrapías, los virreinatos y siempre es necesario pagar más a medida que se asciende, y siempre a expensas del desdichado pueblo; por último, tiene la administración suprema, que lo aplasta todo. Tanta sobrecarga agota continuamente a los súbditos y, lejos de estar mejor gobernada por todos esos órdenes diferentes, lo están peor que si hubiera uno solo por encima de ellos. Sin embargo, apenas quedan recursos para los casos extraordinarios; y, cuando es necesario recurrir a ellos, el Estado está siempre en vísperas de su ruina.

Esto no es todo: no sólo el gobierno tiene menos vigor y celeridad para hacer observar las leyes, impedir vejaciones, corregir abusos, prevenir empresas sediciosas que pueden realizarse en lugares alejados, sino que el pueblo siente menos afecto por sus jefes, a los que no ve jamás, por la patria que es a sus ojos como el mundo y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños. Las mismas leyes no pueden convenir a tantas provincias diversas que tienen costumbres diferentes, que viven en climas opuestos, y que no pueden tolerar la misma forma de gobierno. Leyes diferentes no engendran más que disturbio y confusión entre pueblos que, viviendo bajo los mismos jefes y en una comunicación continua, se relacionan y contraen matrimonio unos con otros y, sometidos a otras costumbres, no saben nunca si su patrimonio les pertenece. Los talentos permanecen ocultos, las virtudes ignoradas, y los vicios quedan impunes en esta multitud de hom-

bres desconocidos unos de otros que la administración suprema reúne en un mismo lugar. Los jefes, abrumados de asuntos, no ven nada por ellos mismos y los empleados gobiernan el Estado. Por último, las medidas que es necesario tomar para mantener la autoridad general, de la cual tantos funcionarios alejados quieren substraerse o sacar ventaja absorben todos los cuidados públicos; no queda nada para la felicidad del pueblo, apenas queda para su protección en la necesidad; y así, un cuerpo demasiado grande por su constitución se debilita y perece, aplastado bajo su propio peso.

Por otra parte, el Estado debe proporcionarse una cierta base para tener solidez, para resistir las sacudidas que no dejará de experimentar y los esfuerzos que estará obligado a hacer para sostenerse: pues todos los pueblos tienen una especie de fuerza centrífuga, por la cual actúan continuamente unos sobre otros y tienden a agrandarse a expensas de sus vecinos como los torbellinos de Descartes. Así, los débiles corren el riesgo de ser pronto devorados, y ningún pueblo se puede conservar si no alcanza con todos los demás una suerte de equilibrio que vuelve la compresión en todas sus partes aproximadamente igual.

Se ve por ello que hay razones para extenderse y las hay para reducirse. Y no es el menor talento del político el saber encontrar entre unas y otras, la proporción que más favorece la conservación del Estado. Se puede decir en general que las primeras, no siendo sino exteriores y relativas, deben estar subordinadas a las otras, que son internas y absolutas. Una sana y fuerte constitución es lo primero que hay que buscar; y debe contarse más con el vigor que nace de un buen gobierno que con los recursos proporcionados por un gran territorio.

Por lo demás, se han visto Estados constituidos de tal manera que la necesidad de las conquistas entraba en su constitución misma y que, para mantenerse, estaban obligados a agrandarse sin cesar. Quizá se alegraban mucho de esta feliz necesidad que, sin embargo, les mostraba, junto con el término de su grandeza, el inevitable momento de su caída.

CAPÍTULO X
Continuación

Un cuerpo político se puede medir de dos maneras: a saber, por la extensión de su territorio y por el número de habitantes; y hay entre ambas medidas una relación conveniente para dar al Estado su verdadera extensión. Los hombres son los que hacen el Estado y el terreno, el que alimenta a los hombres: esa relación consiste, por lo tanto, en que la tierra baste para la manutención de sus habitantes, y que haya tantos como la tierra pueda alimentar. En esa proporción se encuentra el máximum de fuerza de un número dado de población: pues si hay terreno de más, su custodia es onerosa, el cultivo insuficiente, el producto superfluo; es la causa próxima de las guerras defensivas. Si no hay suficiente territorio, el Estado se encuentra a discreción de sus vecinos con respecto al suplemento que necesita; es la causa próxima de las guerras ofensivas. Todo pueblo que, por su posición, no tiene otra alternativa que el comercio o la guerra, es débil en sí mismo; depende de sus vecinos; depende de los acontecimientos; no tiene sino una existencia insegura y breve. Subyuga y cambia de situación; o bien es subyugado y no es nada. No puede conservarse libre salvo a fuerza de pequeñez o de extensión.

No se puede calcular una relación fija entre la extensión de la tierra y el número de hombres, de modo que aquélla sea suficiente para éstos. Esto se debe tanto a las diferencias que se encuentran en las cualidades del terreno, en sus grados de fertilidad, en la naturaleza de sus producciones, en la influencia de

los climas, cuanto a la que se observa en los temperamentos de los hombres que habitan estos diferentes territorios, algunos de los cuales consumen poco en un país fértil y otros, mucho en un suelo ingrato. Es necesario además tomar en cuenta la mayor o menor fecundidad de las mujeres, y todo aquello que en el país pueda favorecer más o menos a la población, el número de habitantes que el legislador puede esperar atraer con sus instituciones. De modo que no debe fundar su juicio sobre lo que ve, sino sobre lo que prevé, ni detenerse tanto en el estado actual de la población como en aquel al que debe naturalmente llegar. Por último, hay mil ocasiones en que los accidentes particulares del terreno exigen o permiten que se abarque más terreno del aparentemente necesario. Así la población se extenderá mucho en un país montañoso donde las producciones naturales -bosques y pastos- exigen menos trabajo, donde la experiencia enseña que las mujeres son más fecundas que en las llanuras y donde un gran suelo inclinado proporciona tan sólo una pequeña base horizontal, la única útil para la vegetación. Por el contrario la población puede apretujarse al borde del mar, incluso en rocas y arenas casi estériles porque la pesca puede allí suplir en gran parte las producciones de la tierra, porque los hombres deben estar más juntos para rechazar a los piratas y porque, además, se tiene más facilidad para liberar el país, mediante las colonias, de la sobrecarga de habitantes.

A estas condiciones para instituir un pueblo, es necesario agregar una que no puede sustituir a ninguna otra, pero sin la cual todas son inútiles, es la de gozar de abundancia y de paz; pues el período en que se ordena un Estado es, al igual que el momento en que se forma un batallón, cuando el cuerpo tiene menos resistencia y es más fácil de destruir. Se resistirá mejor en un desorden absoluto que en un momento de fermentación, en que cada uno se ocupa de su puesto y no del peligro. Si en

ese tiempo de crisis sobreviene una guerra, una hambruna, una sedición, el Estado será infaliblemente derrocado.

No es que no se hayan establecido muchos gobiernos durante estas tormentas; pero estos gobiernos mismos son los que destruyen el Estado. Los usurpadores provocan o eligen siempre estos tiempos de disturbios para hacer pasar, a favor del terror público, leyes destructoras que el pueblo nunca adoptaría a sangre fría. La elección del momento de la institución es uno de los caracteres más seguros por los cuales se puede distinguir la obra del legislador de la del tirano.

¿Qué pueblo es, entonces, apto para la legislación? El que, encontrándose ya ligado por alguna unión de origen, de interés o de convención, no ha llevado todavía el verdadero yugo de las leyes; el que no tiene ni costumbres, ni supersticiones muy arraigadas; el que no teme ser abatido por una invasión repentina; el que, sin entrar en las querellas de sus vecinos, puede resistir sólo a cada uno de ellos, o utilizar la ayuda de uno para rechazar al otro; aquel en que cada miembro puede ser conocido por todos y en el que no se está obligado a cargar a un hombro con un fardo mayor de lo que puede llevar; el que puede prescindir de otros pueblos y del cual pueden éstos, a su vez, prescindir;[1] el que no es rico ni pobre y puede bastarse a sí mismo; en suma, el que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de un pueblo nuevo. Lo que vuelve difícil la tarea de legislación no es tanto lo que es necesario establecer, sino lo que hay que destruir; y lo

1 Si de dos pueblos vecinos, uno no pudiera prescindir del otro, sería una situación muy dura para el primero y muy peligrosa para el segundo. En un caso así, toda nación prudente se esforzaría por librar al otro de esta dependencia. La república de Tlaxcala, enclavada en el imperio de México, prefería privarse de sal a comprársela a los mexicanos o, incluso, a aceptarla gratuitamente. Los sabios, tlacaltecas vieron la trampa escondida bajo esta liberalidad. Se conservaron libres: y este pequeño Estado, encerrado en este gran imperio, fue finalmente el instrumento de su ruina.

que vuelve el éxito tan raro es la imposibilidad de encontrar la simplicidad de la naturaleza unida a las necesidades de la sociedad. Todas esas condiciones, es verdad, difícilmente se encuentran reunidas, por lo cual se ven pocos Estados bien constituidos.

Hay todavía en Europa un país capaz de legislación: la isla de Córcega. El valor y la constancia con la cual ese bravo pueblo ha sabido recuperar y defender su libertad, bien merecerían que algún hombre sabio se la enseñara a conservar. Tengo el presentimiento de que algún día esta pequeña isla asombrará a Europa.

CAPÍTULO XI
De los diversos sistemas de legislación

Si se inquiere en qué consiste precisamente el máximo bien de todos, que debe ser el fin de todo sistema de legislación, se encontrará que se reduce a estos dos objetos principales; la *libertad* y la *igualdad*: la libertad, porque toda dependencia particular es otra de las tantas fuerzas quitadas al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella.

Ya he dicho qué es la libertad civil: con respecto a la igualdad, no es necesario entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino, en lo que respecta al poder, que quede por encima de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud de la categoría y de las leyes; y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro y ninguno sea lo bastante pobre como para estar obligado a venderse:[1] lo que

1 Si queréis dar consistencia al Estado, acercad los extremos lo más posible; no toleréis ni individuos opulentos ni pordioseros. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común; de uno salen los factores de la tiranía y del otro, los tiranos. Entre ellos se produce el tráfico de la libertad pública: uno la compra y el otro la vende.

supone, del lado de los grandes, moderación de bienes y de influencia y, del lado de los pequeños, moderación de avaricia y de apetencias.

Tal igualdad, se nos dice, es una quimera de la teoría que no puede existir en la práctica. Pero, si el abuso es inevitable ¿de ello se sigue que no se necesite, por lo menos, regularlo? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre tratar de mantenerla.

Pero esos objetos generales de toda buena institución deben ser modificados en cada país por las relaciones que nacen tanto de la situación local, cuanto del carácter de los habitantes. Tomando en cuenta estas relaciones es necesario asignar a cada pueblo un sistema particular de institución que sea el mejor, quizá no en sí mismo, sino para el Estado al que está destinado. Por ejemplo, ¿el suelo es ingrato y estéril, o el país en exceso limitado para sus habitantes? Volveos hacia la industria y las artes, cuyas producciones intercambiaréis con las mercancías que os falten. Por el contrario, ¿ocupáis ricas llanuras y colinas fértiles? ¿Os faltan habitantes en un buen terreno? Brindadle todos vuestros cuidados a la agricultura que multiplica a los hombres, y arrinconad las artes que tan sólo acabarían de despoblar el país, juntando en algunos puntos del territorio los pocos habitantes que haya. ¿Ocupáis orillas extendidas y cómodas? Cubrid el mar de barcos, cultivad el comercio y la navegación, tendréis una existencia brillante, aunque corta. ¿El mar no baña en vuestras costas sino peñascos casi inaccesibles? Permaneced bárbaros e ictiófaos; viviréis más tranquilos, mejor quizás y, seguramente, más dichosos.[1] En una palabra, además

1 "Alguna rama del comercio exterior -dice M. d'Argenson- reparte apenas una falsa utilidad para un feino en general; puede enriquecer a algunos particulares e, incluso, a algunas ciudades, pero la nación entera no gana nada y el pueblo no está mejor."

de las máximas comunes a todos, cada pueblo encierra en sí alguna causa que las ordena de una manera particular y vuelve su legislación adecuada sólo para él. Así, en otra época los hebreos, y recientemente los árabes han tenido como principal objeto la religión, los atenienses, las letras; Cartago y Tiro, el comercio; Rodas, la marina; Esparta, la guerra y Roma, la virtud. El autor del *Espíritu de las leyes* ha demostrado con numerosos ejemplos qué medios utiliza el legislador para dirigir la institución hacia cada uno de esos objetos.

Lo que vuelve la constitución de un Estado verdaderamente sólida y duradera es que la conveniencia sea de tal modo observada, que las relaciones naturales y las leyes coincidan siempre en los mismos puntos, y que éstas no hagan, por así decirlo, sino asegurar, acompañar, rectificar a las otras. Pero si el legislador, equivocándose en su objeto, toma un principio diferente del que nace de la naturaleza de las cosas, de modo que uno tienda a la servidumbre y el otro a la libertad, uno a las riquezas, el otro a la población, uno a la paz, el otro a las conquistas: se verá debilitarse insensiblemente a las leyes, alterarse la constitución, y el Estado no dejará de agitarse hasta que sea destruido o cambiado, y hasta que la invencible Naturaleza haya retomado su dominio.

CAPÍTULO XII
División de las leyes

Para ordenar la totalidad o brindar la mejor forma posible a la cosa pública hay diversas relaciones que considerar. En primer lugar, la acción del cuerpo entero que actúa sobre sí mismo, es decir la relación del todo con el todo, o del soberano con el

Estado, y esta relación está compuesta, como veremos, por la de los términos intermedios.

Las leyes que regulan esa relación llevan el nombre de leyes políticas, y también se llaman leyes fundamentales, no sin cierta razón, si estas leyes son sabias. Pues, si en cada Estado hay tan sólo una buena manera de ordenarlo, el pueblo que la ha encontrado debe atenerse a ella. Pero si el orden establecido es malo ¿por qué se tomarán como fundamentales leyes que le impiden ser bueno? Por otra parte, en todos los casos, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes incluso las mejores; pues si le place dañarse a sí mismo ¿quién tiene el derecho de impedírselo?

La segunda relación es la de los miembros entre sí, o con el cuerpo entero, y esta relación debe ser, en el primer caso, lo más pequeña posible y en el segundo, lo más grande posible; de manera que cada ciudadano esté en una perfecta independencia con respecto a todos los demás, y en una excesiva dependencia con respecto a la ciudad. Esto se logra siempre por los mismos medios, pues sólo la fuerza del Estado determina la libertad de sus miembros. De esta segunda relación nacen las leyes civiles.

Se puede considerar una tercera clase de relación entre el hombre y la ley; a saber, la de la desobediencia y su pena, y ésta da lugar al establecimiento de las leyes criminales que, en el fondo, más que una especie particular de leyes, son la sanción detrás de todas las demás.

A estas tres clases de leyes se agrega una cuarta, la más importante de todas, que no se graba en el mármol ni en el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que hace la verdadera constitución del Estado, que toma cada día nuevas fuerzas; que, mientras otras leyes envejecen o se extinguen, ésta las reanima o las suple; que conserva un pueblo en el espíritu de su institución y que sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad por la fuerza del hábito.

Hablo de las costumbres, de los hábitos y sobre todo de la opinión, elemento desconocido por nuestros políticos, pero del cual depende el éxito de todos los demás; elemento del cual el gran legislador se ocupa en secreto, mientras parece limitarse a reglamentos particulares que no son sino el encofrado de las bóvedas donde las costumbres, más lentas en nacer, forman finalmente la sólida clave.

Entre esas diversas clases, las leyes políticas que constituyen la forma de gobierno son las únicas relacionadas con mi tema.

LIBRO TERCERO

Antes de hablar de las diversas formas de gobierno, tratemos de fijar el significado preciso de este término, que hasta ahora no ha sido muy bien explicado.

CAPÍTULO I

Del gobierno en general

Advierto al lector que este capítulo debe ser leído lentamente pues carezco del arte de ser claro para quien no quiera prestar atención.

Toda acción libre tiene dos causas que contribuyen a producirla; una moral: a saber, la voluntad que determina el acto; la otra física: a saber, que la ejecuta. Cuando voy hacia un objeto, es necesario primero que quiera ir; en segundo lugar, que mis pies me lleven. Si un paralítico quiere correr o si un hombre ágil no lo desea, permanecerán ambos en su lugar. El cuerpo político tiene los mismos móviles: se distinguen en él la fuerza y la voluntad; ésta bajo el nombre de poder legislativo, la otra bajo el nombre de poder ejecutivo. Nada se hace, o no se debe hacer, sin el aporte de ambos.

Ya hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo, y no puede pertenecer sino a él. Es fácil ver, por el contrario, por los principios antes establecidos, que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislador o soberano, ya que este poder consiste tan sólo en actos particulares que no competen a la ley ni, en consecuencia, al soberano, cuyos actos no pueden ser sino leyes.

La fuerza pública necesita, por lo tanto, un agente propio

que la reúna y la ponga en acción según las orientaciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano, que haga en cierto modo en la persona pública lo que en el hombre hace la unión del alma con el cuerpo. He aquí cuál es, en el Estado, la razón del gobierno, confundido equivocadamente con el soberano, del cual es tan sólo el ministro.

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

Los miembros de ese cuerpo se llaman *magistrados* o *reyes*, es decir, *gobernantes*, y el cuerpo entero lleva el nombre de *príncipe*.[1] De ese modo, quienes aseguran que el acto por el cual un pueblo se somete a jefes no es un contrato, tienen mucha razón. No es nada más que una comisión, un empleo, en el cual simples funcionarios del soberano ejercen en su nombre el poder del cual los ha hecho depositarios, y que él puede limitar, modificar y retomar cuando le plazca. Al ser incompatible la enajenación de un derecho tal con la naturaleza del cuerpo social, es contraria a la finalidad de la asociación.

Llamo, por lo tanto, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o al cuerpo encargado de esta administración.

En el gobierno es donde se hallan las fuerzas intermediarias cuyas relaciones componen la del todo con el todo, o la del soberano con el Estado. Se puede representar esta última relación por la de los extremos de una proporción continua cuya media proporcional es el gobierno. Éste recibe del soberano las

1 Así, en Venecia se da al Colegio el nombre de *Príncipe serenísimo*, aun si el Dogo no asiste a él.

órdenes que le da el pueblo; y para que el Estado esté en un buen equilibrio es necesario que, una vez todo compensado, haya igualdad entre el producto o el poder del gobierno tomado en sí mismo y el producto o el poder de los ciudadanos que, por un lado, son soberanos y, por el otro, súbditos.

Además, no se podría alterar ninguno de los tres términos sin romper instantáneamente la proporción. Si el soberano quiere gobernar, o el magistrado dar leyes, o si los súbditos se niegan a obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad ya no actúan de acuerdo y el Estado, al desintegrarse, cae en el despotismo o en la anarquía. En suma, así como hay tan sólo una media proporcional en cada relación, no hay sino un buen gobierno posible en un Estado: pero como mil acontecimientos pueden modificar las relaciones de un pueblo, diferentes gobiernos pueden ser buenos para diversos pueblos, y aun para el mismo pueblo en diferentes épocas.

Para intentar dar una idea de las diversas relaciones que pueden existir entre esos dos extremos, tomar, como ejemplo, el número de habitantes de un pueblo como una relación más fácil de expresar.

Supongamos que el Estado esté compuesto por diez mil ciudadanos. El soberano puede ser considerado tan sólo colectivamente y como cuerpo, pero cada particular, en calidad de súbdito, es considerado como individuo. Así, el soberano es con respecto al súbdito como diez mil es a uno; es decir, que cada miembro del Estado no tiene, en lo que a él respecta, sino la diez milésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido a ella por completo. Si el pueblo está compuesto de cien mil hombres, la situación de los súbditos no cambia, y cada uno soporta por igual todo el imperio de las leyes, mientras que su sufragio, reducido a un cien milésimo, tiene diez veces menos influencia en la redacción de éstas. Entonces, al

ser el súbdito siempre uno, la relación del soberano aumenta en razón del número de ciudadanos. De donde se sigue que, cuanto más se agranda el Estado, más disminuye la libertad.

Cuando afirmo que la relación aumenta, quiero decir que se aleja de la igualdad. Así, cuanto mayor es la relación en el sentido que le dan los geómetras, menos relación existe en la acepción común: en la primera, la relación considerada según la cantidad, se mide por el exponente, y en la otra, considerada según la identidad, se estima según la semejanza.

Ahora bien, cuanto menos se relacionan las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza represora. El gobierno, entonces, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte a medida que el pueblo es más numeroso.

Por otra parte, el aumento del Estado, al dar a los depositarios de la autoridad pública más tentaciones y medios de abusar de su poder, más fuerza debe tener el gobierno para contener al pueblo, y más debe tener, a su vez, el soberano para contener al gobierno. No me refiero acá a una fuerza absoluta, sino a la fuerza relativa de las diversas partes del Estado.

De esta doble relación se sigue que la proporción continua entre el soberano, el príncipe y el pueblo no es una idea arbitraria, sino una consecuencia necesaria de la naturaleza del cuerpo político. Se sigue, además, que uno de los extremos, a saber el pueblo, como súbdito, al ser fijo y estar representado por la unidad, todas las veces que la doble razón aumente o disminuya, la razón simple aumenta o disminuye similarmente y, por consecuencia, el término medio cambia. Lo cual muestra que no hay una constitución de gobierno única y absoluta, sino que puede haber tantos gobiernos diferentes en naturaleza, cuantos Estados hay diferentes en magnitud.

Si, ridiculizando este sistema, se dijera que, para encontrar

esta media proporcional y formar el cuerpo del gobierno, según mi opinión basta con extraer la raíz cuadrada del número de habitantes, respondería que no tomo acá ese número sino como ejemplo, que las relaciones de las que hablo no se miden sólo por el número de hombres, sino en general por la cantidad de acción, la cual resulta de multitud de causas. Por lo demás si, para explicarme con menos palabras, utilizo por un momento términos de geometría, no ignoro, sin embargo, que la precisión geométrica no tiene cabida en las cantidades morales.

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

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

Entre estos dos cuerpos hay esta diferencia esencial: que el Estado existe por sí mismo y el gobierno no existe sino por el soberano. Así, la voluntad dominante del príncipe no es, o no debe ser, sino la voluntad general o la ley; su fuerza es tan sólo la fuerza pública concentrada en él, tan pronto como el príncipe quiere sacar de sí mismo algún acto absoluto e independiente, la unión del todo comienza a aflojarse. Si sucediera, en suma, que el príncipe tuviera una voluntad particular más activa que la del soberano, y que, para obedecer a esta voluntad

particular, utilizara la fuerza pública, que está en sus manos, de modo que, por así decirlo hubiera dos soberanos, uno de derecho y otro de hecho, instantáneamente la unión social se desvanecería y el cuerpo político sería disuelto.

Sin embargo, para que el cuerpo del gobierno tenga una existencia, una vida real, que lo distinga del cuerpo del Estado; para que todos sus miembros puedan actuar de consuno y responder a la finalidad para la cual se lo instituye, necesita un yo particular, una sensibilidad común a sus miembros, una fuerza, una voluntad propia que tienda a su conservación. Esta existencia particular presupone asambleas, consejos, un poder de deliberar, de resolver; derechos, títulos, privilegios que pertenecen al príncipe exclusivamente y que vuelven la condición de magistrado más honorable a medida que es más penosa. Las dificultades están en la manera de ordenar en el todo, este todo subalterno, de modo que no altere la constitución general al afirmar la suya; que distinga siempre su fuerza particular destinada a su propia conservación, de la fuerza pública destinada a la conservación del Estado; y que, en una palabra, esté siempre dispuesto a sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno.

Por otra parte, aunque el cuerpo artificial del gobierno sea obra de otro cuerpo artificial, y que no tenga, en cierto modo, más que una vida prestada y subordinada, eso no impide que pueda actuar con mayor o menor vigor y celeridad y gozar, por así decirlo, de una salud más o menos robusta. En resumen, sin alejarse directamente de la finalidad de su institución, puede apartarse más o menos, según el modo en que está constituido.

De todas estas diferencias nacen las relaciones diversas que el gobierno debe mantener con el cuerpo del Estado, según las relaciones accidentales y particulares por las cuales este mismo Estado se halla modificado. Pues, a menudo el mejor gobierno

en sí llegará a ser el más vicioso, si sus relaciones se alteran por los defectos del cuerpo político al cual pertenece.

CAPÍTULO II
Del principio que constituye las diversas formas de gobierno

Para exponer la causa principal de estas diferencias, hay que distinguir acá el príncipe y el gobierno, así como he distinguido antes el Estado y el soberano.

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

Ahora bien, la fuerza total del gobierno, al ser siempre la del Estado, no varía, de ahí se sigue que, cuanto más usa esta fuerza sobre sus propios miembros, menos le queda para obrar sobre todo el pueblo.

Entonces, cuanto más numerosos son los magistrados, más débil es el gobierno. Como esta máxima es fundamental, dediquémonos a aclararla mejor.

En la persona del magistrado podemos distinguir tres voluntades esencialmente distintas: en primer lugar, la voluntad propia del individuo, que tiende tan sólo a su ventaja particular; segundo, la voluntad común de los magistrados, que se relaciona únicamente con la ventaja del príncipe y que se puede llamar voluntad de cuerpo, que es general con relación al gobierno, y particular con relación al Estado, del cual forma parte el gobierno; en tercer lugar, la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general, tanto en relación con el Estado con-

siderado como un todo, cuanto en relación con el gobierno, considerado como parte del todo.

En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad del cuerpo propia del gobierno, muy subordinada; y, en consecuencia, la voluntad general o soberana ha de ser siempre dominante y la única regulación de todas las demás.

Según el orden natural, por el contrario, estas diferentes voluntades se vuelven más activas a medida que se concentran. Así, la voluntad general es siempre la más débil, la voluntad de cuerpo ocupa el segundo lugar y la voluntad particular el primero de todos; de manera que, en el gobierno, cada miembro ante todo es él mismo, y luego, magistrado, y luego, ciudadano: gradación directamente opuesta a la que elige el orden social.

Una vez establecido esto, si todo el gobierno está en manos de un solo hombre, he aquí la voluntad particular y la voluntad de cuerpo perfectamente reunidas y, como consecuencia, la última alcanza el más alto grado de intensidad posible. Ahora bien, como el uso de la fuerza depende del grado de la voluntad y, como la fuerza absoluta del gobierno no varía nunca, se sigue quo el más activo de los gobiernos es el de uno solo.

Por el contrario, unamos el gobierno a la autoridad legislativa, hagamos príncipe al soberano y, de todos los ciudadanos otros tantos magistrados; entonces, la voluntad de cuerpo, confundida con la voluntad general, no tendrá sino la actividad de ésta y dejará la voluntad particular en toda su fuerza. Así el gobierno, siempre con la misma fuerza absoluta, se hallará en su *minimum* de fuerza relativa o de actividad.

Estas relaciones son incontestables y, además, otras consideraciones pueden confirmarlas. Se ve, por ejemplo, que cada magistrado es más activo en su cuerpo de lo que cada ciudadano es en el suyo y que, por consiguiente, la voluntad particular tiene mucha más influencia en los actos del gobierno que en los del soberano, pues cada magistrado está siempre encargado de una función de gobierno y, en cambio, cada ciudadano aislado no tiene ninguna función de soberanía. Por otra parte, cuanto más se extiende el Estado, más aumenta su fuerza real, aunque no lo hace proporcionalmente a su extensión, pero, al seguir siendo el Estado el mismo, por más que los magistrados se multipliquen, el gobierno no adquiere una fuerza real, porque esta fuerza es la del Estado, y es siempre la misma. Así, la fuerza relativa o la actividad del gobierno disminuye, sin que su fuerza absoluta o real pueda aumentar.

Además, es indudable que la ejecución de los asuntos se vuelve más lenta a medida que mayor número de personas se encargan de ellos, ya que, al conceder mucho a la prudencia no se concede lo suficiente a la fortuna, y se deja escapar la ocasión, pues, a fuerza de deliberar, a menudo se pierde el fruto de la deliberación.

Acabo de demostrar que el gobierno se relaja a medida que los magistrados se multiplican, y antes he demostrado que, cuanto más numeroso es el pueblo, más debe aumentar la fuerza represora. De lo cual se sigue que la relación de los magistrados con el gobierno debe ser inversa a la relación de los súbditos con el soberano; es decir que, cuanto más se agranda el Estado más debe reducirse el gobierno de modo tal que el número de jefes disminuya en proporción al aumento de población.

Por otra parte, acá me refiero tan sólo a la fuerza relativa del gobierno y no a su rectitud pues, por el contrario, cuanto más numerosa es la magistratura, tanto más se acerca la voluntad de cuerpo a la voluntad general, mientras que, bajo un único magistrado, esta misma voluntad de cuerpo no es, como ya lo he dicho, sino una voluntad particular. Así se pierde de un lado lo que se puede ganar del otro, y el arte del legislador es saber

encontrar el punto donde la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre en proporción inversa, se combinan en la relación más ventajosa para el Estado.

CAPÍTULO III
División de los gobiernos

En el capítulo anterior se ha visto por qué las diversas especies o formas de gobierno se distinguen por el número de miembros que las componen; queda por ver aquí cómo se hace esta división.

El soberano puede, en primer lugar, confiar las funciones del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte de él, de modo que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. A esta forma de gobierno se le da el nombre de *democracia*.

O bien puede el soberano entregar el gobierno en manos de un pequeño número, de modo que haya más simples ciudadanos que magistrados: esta forma de gobierno recibe el nombre de *aristocracia*.

Por último, puede concentrar todo el gobierno en las manos de un magistrado único, del cual todos los demás reciben su poder. Esta tercera forma es la más común y se llama *monarquía* o gobierno real.

Se debe señalar que todas esas formas o, por lo menos las dos primeras, pueden presentar variaciones, incluso bastante amplias. La democracia puede abarcar a todo el pueblo o limitarse a la mitad. La aristocracia, a su vez, puede extenderse a la mitad del pueblo o reducirse hasta un pequeño número indeterminado. La realeza misma es susceptible de cierta división. Esparta tuvo constantemente dos reyes por su constitución; y

en el Imperio Romano se han visto hasta ocho emperadores a la vez, sin que se pueda decir que el Imperio estaba dividido. Existe, así, un punto en que cada forma de gobierno se confunde con la siguiente; y se ve que, bajo tres únicas denominaciones, el gobierno está realmente abierto a tantas formas diferentes como ciudadanos tiene el Estado.

Hay más: al poder este mismo gobierno subdividirse por ciertas consideraciones en partes separadas, una administrada de un modo y la otra de otro, de estas tres formas combinadas puede resultar una multitud de formas mixtas, cada una de las cuales es multiplicable por todas las formas simples.

Siempre se ha discutido mucho sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de estas formas es la mejor en ciertos casos y la peor en otros.

Si en los diferentes Estados, el número de los magistrados supremos debe estar en razón inversa con el de los ciudadanos, se sigue que, en general, el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños y el monárquico, a los grandes.

Esta regla se deduce de un modo inmediato del principio. Pero ¿cómo contar la multitud de circunstancias que pueden dar lugar a excepciones?

CAPÍTULO IV
De la democracia

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo se la debe ejecutar e interpretar. Parece, por lo tanto, que no podría haber mejor constitución que aquella en que el poder ejecutivo esté unido al legislativo: pero esto mismo es lo que vuelve el gobierno insuficiente en ciertos aspectos, porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son y porque, al ser la misma persona el

príncipe y el soberano forman, por así decirlo, sino un gobierno sin gobierno.

No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para dirigirla a los objetos particulares. No hay nada más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos, y el abuso de las leyes por parte del gobierno es un mal menor que el de la corrupción del legislador, consecuencia infaltable de los puntos de vista particulares. En ese caso, al estar el Estado alterado en su sustancia, toda reforma se vuelve imposible. Un pueblo que no abusara nunca del gobierno no abusaría tampoco de la independencia; un pueblo que siempre gobernara bien, no tendría necesidad de ser gobernado.

Tomando el término en su sentido estricto, no ha existido nunca verdadera democracia y no existirá jamás. Es contrario al orden natural que la mayoría gobierne y que la minoría sea gobernada. Es imposible imaginar que el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos y puede verse fácilmente que no podría establecer comisiones para ello, sin que cambiara la forma de la administración.

En efecto, creo poder establecer como principio que, cuando las funciones, del gobierno están repartidas entre varios tribunales, los menos numerosos adquieren, tarde o temprano, la mayor autoridad, aunque más no sea por la facilidad de despachar los asuntos que naturalmente se les someten.

Por otra parte, cuántas cosas difíciles de reunir supone este gobierno. En primer lugar, un Estado muy pequeño, en que la gente sea fácil de congregar y en que cada ciudadano pueda conocer fácilmente a todos los demás; en segundo lugar una gran simplicidad de costumbres que impida multitud de cuestiones y discusiones espinosas. Luego, mucha igualdad en las categorías y las fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir por mucho tiempo ni en los derechos ni en la autoridad. Por último, poco o ningún lujo; pues o bien el lujo es el efecto de las riquezas, o las vuelve necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre, a uno por la posesión, al otro por la envidia; vende la patria a la molicie y a la vanidad, quita al Estado todos sus ciudadanos para esclavizarlos unos a otros, y todos a la opinión.

He aquí por qué un autor célebre ha establecido la virtud como principio de la república, pues todas esas condiciones no podrían subsistir sin la virtud; pero, por no haber hecho las distinciones necesarias, a este gran genio le ha faltado a menudo exactitud, a veces claridad y no ha visto que la autoridad soberana, al ser en todos lados la misma, en todo Estado bien constituido debe tener lugar el mismo principio, es verdad que en mayor o menor grado según la forma de gobierno.

Agreguemos que no hay gobierno más sometido a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas que el democrático y popular, porque ninguno tiene una tendencia tan fuerte y constante a cambiar de forma, ni exige más vigilancia y coraje para ser mantenido en ella. En esta constitución es, sobre todo, donde el ciudadano debe armarse de fuerza y constancia y decir cada día de su vida desde el fondo de su corazón lo que decía un virtuoso palatino[1] en la Dieta de Polonia: *Malo periculosum libertatem quam quietum servitium.*

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

1 El palatino de Posnania, padre del rey de Polonia y duque de Lorena.

CAPÍTULO V

De la aristocracia

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

Las primeras sociedades se formaron aristocráticamente. Los jefes de familia deliberaban entre sí acerca de los asuntos públicos. Los jóvenes cedían sin dificultad a la autoridad de la experiencia. De ahí los nombres de *presbíteros*, de *ancianos*, de *senado*, de *gerontes*. Los salvajes de América del Norte todavía se gobiernan de esta manera y están muy bien gobernados.

Pero, a medida que la desigualdad de la institución superó a la desigualdad natural, la riqueza o el poder[1] fueron preferidos a la edad, y la aristocracia se volvió electiva. Por último, el poder transmitido junto con los bienes del padre a los hijos, al volver patricias a las familias, convirtió al gobierno en hereditario y se vieron senadores de veinte años.

Hay, pues, tres clases de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera no conviene sino a pueblos simples; la tercera es el peor de todos los gobiernos. La segunda es la mejor; es la aristocracia propiamente dicha.

Además de la ventaja de la distinción de los dos poderes,

1 Resulta claro que la palabra optimates en los antiguos, no quiere decir los mejores, sino los más poderosos.

tiene también la de elegir a sus miembros; pues, en el gobierno popular, todos los ciudadanos nacen magistrados, pero éste los limita a un número pequeño, y tan sólo llegan a serlo por elección[2] medio por el cual la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estimación pública son otras tantas nuevas garantías de que se estará acertadamente gobernado.

Además, las asambleas se realizan más cómodamente, los asuntos se discuten mejor y se despachan con más orden y diligencia; el crédito del Estado ante el extranjero lo sostienen mejor venerables senadores que una multitud desconocida y despreciada.

En una palabra, el orden mejor y más natural es que los más sabios gobiernen, a la multitud, cuando se está seguro de que lo hacen en provecho de ella y no en el propio. No es necesario multiplicar en vano los resortes, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer mejor.

Pero, es preciso señalar que el interés de cuerpo comienza aquí a dirigir menos la fuerza pública según la regla de la voluntad general, y que otra tendencia inevitable le quita a las leyes una parte del poder ejecutivo.

En cuanto a las conveniencias particulares, no se necesita un Estado tan pequeño, ni un pueblo tan simple y tan recto para que la ejecución de las leyes surja inmediatamente de la voluntad pública como en una buena democracia. Tampoco es menester una nación tan grande, que los jefes dispersos para gober-

2 Es muy importante regular mediante leyes la forma de elección de los magistrados; pues, abandonándola a la voluntad del príncipe, no se puede evitar caer en la aristocracia hereditaria, como le sucedió a las repúblicas de Venecia y Berna. Así, la primera es, desde hace mucho, un Estado desorganizado: pero la segunda se mantiene por la gran sabiduría de su Senado: es una excepción muy honorable y muy peligrosa.

narla deban tomar para sí algunos de los poderes del soberano en su territorio y, comenzando por hacerse independientes, terminen por ser los dueños.

Pero si la aristocracia exige algunas virtudes menos que el gobierno popular, exige también otras que le son propias, como la moderación en los ricos y la conformidad en los pobres; pues parece que una igualdad rigurosa estaría allí fuera de lugar: ni aun en Esparta se la observó.

Por otra parte, si esta forma de gobierno significa una cierta desigualdad de riqueza, es porque en general la administración de los asuntos públicos está confiada a quienes mejor pueden dedicarle todo su tiempo, pero no, como pretende Aristóteles, porque se prefiera siempre a los ricos. Al contrario, es importante que una elección opuesta enseñe algunas veces a la gente que en el mérito de los hombres hay razones de preferencia más importantes que la riqueza.

CAPÍTULO VI
De la monarquía

Hasta acá hemos considerado el príncipe como una persona moral y colectiva unida por la fuerza de las leyes y depositaria en el Estado del poder ejecutivo.

Ahora, debemos considerar este poder reunido en las manos de una persona natural, de un hombre real, que sólo tiene derecho a disponer de él según las leyes. Es lo que se llama un monarca o un rey.

A diferencia de otras administraciones donde un ser colectivo representa a un individuo, en ésta un individuo representa a un ser colectivo; de manera que la unidad moral que constituye el príncipe es, al mismo tiempo, una unidad física, en la

cual todas las facultades que la ley reúne en la otra con tanto esfuerzo, se encuentran reunidas en ésta de un modo natural.

Así, la voluntad del pueblo, y la voluntad del príncipe, y la fuerza pública del Estado y la fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo se encamina al mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan mutuamente y no se puede imaginar ningún tipo de constitución en la cual un mínimo de esfuerzo produzca una acción más considerable. Arquímedes, sentado tranquilamente en la playa y sacando a flote sin dificultad una gran nave, se me representa como un monarca hábil que gobierna desde el gabinete sus vastos Estados, y hace moverse todo mientras el parece inmóvil.

Pero si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco lo hay en que la voluntad particular tenga más imperio y domine más fácilmente a los demás todo se encamina al mismo fin, es verdad, pero ese fin no es el de la felicidad pública, y la fuerza misma de la administración se vuelve sin cesar en detrimento del Estado.

Los reyes quieren ser absolutos, y desde lejos se les grita que el mejor modo de serlo es hacerse amar por sus pueblos. Esta máxima es muy hermosa e, incluso, muy verdadera en ciertos aspectos: desgraciadamente será objeto de burla en las cortes. El poder que proviene del amor de los pueblos es sin duda el mayor; pero es precario y condicional; nunca conformará a los príncipes. Los mejores reyes desean poder ser malos si les place, sin dejar de ser los amos. En vano les dirá un sermoneador político que, al ser la fuerza del pueblo la suya, su interés mayor es que el pueblo esté floreciente, que sea numeroso, temible; saben muy bien que eso no es verdad. Su interés personal es, en primer lugar, que el pueblo sea débil, miserable y que nunca pueda resistirlos. Admito que, suponiendo a todos los súbditos per-

fectamente sumisos, el interés del príncipe sería entonces que el pueblo fuera poderoso, a fin de que, siendo suyo este poder, lo volviera temible ante sus vecinos; pero, como este interés no es sino secundario y subordinado, y las dos suposiciones son incompatibles, es natural que los príncipes den siempre preferencia a la máxima que les resulta útil de modo más inmediato. Es lo que Samuel expuso vigorosamente a los hebreos: es lo que Maquiavelo hizo ver de modo evidente. Fingiendo dar lecciones a los reyes, les dio grandes lecciones a los pueblos. El Príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos.[1]

Hemos visto por el análisis de las relaciones generales que la monarquía conviene tan sólo a los grandes Estados; y lo veremos también examinándola en sí misma. Cuanto más numerosa es la administración pública, más disminuye la relación del príncipe con los súbditos y más se acerca a la igualdad, de modo que esa relación es uno, o la igualdad misma, en la democracia. Esta misma relación aumenta a medida que el gobierno se limita y llega a su máximo cuando el gobierno está en manos de uno solo. Entonces, hay una distancia demasiado grande entre el príncipe y el pueblo, y el Estado carece de unión. Para formarla, se necesitan pues órdenes intermedias, se necesitan príncipes, grandes, nobleza. Ahora bien, nada de eso conviene a un Estado pequeño al que todas estas jerarquías arruinan.

Pero si es difícil que un Estado grande sea bien gobernado, lo es mucho más que sea bien gobernado por un solo hombre;

1 Maquiavelo era un hombre honesto y un buen ciudadano; pero, unido a la Casa de los Medici, estaba obligado, en la opresión de su patria, a disfrazar su amor por la libertad. Tan sólo la elección de su excecrable héroe pone bastante de manifiesto su intención secreta; y la oposición de las máximas de su libro *Príncipe* y las de *Discursos sobre Tito Livio* e *Historia de Florencia* demuestra que ese profundo político no ha tenido hasta ahora sino lectores superficiales o corrompidos. La corte de Roma ha prohibido rigurosamente su libro; lo creo, ya que es a ella a la que pinta más claramente.

todos saben qué pasa cuando un rey se nombra sustitutos.

Un defecto esencial e inevitable, que pondrá siempre al gobierno monárquico por debajo del Republicano es que en éste la voz pública eleva casi siempre a los primeros lugares tan sólo a hombres esclarecidos y capaces, que los desempeñan con honor. En cambio, en las monarquías en la mayor parte de los casos no llegan sino pequeños embrollones, bribonzuelos, pequeños intrigantes, cuya mediocridad que en las cortes facilita llegar a los grandes lugares, sirve tan sólo para mostrar al público su inepcia no bien han llegado. El pueblo se equivoca mucho menos en esta elección que el príncipe y un hombre de verdadero mérito es casi tan raro en un ministerio como lo es un tonto a la cabeza de un gobierno republicano. Además, cuando por algún dichoso azar, uno de esos hombres nacidos para gobernar toma el timón de los negocios en una monarquía casi arruinada por ese cúmulo de donosos administradores, uno resulta muy sorprendido por los recursos que encuentra, y esto hace época en un país.

Para que un Estado monárquico pudiera estar bien gobernado, sería necesario que su tamaño o su extensión fuera proporcionado a las facultades de quien gobierna. Es más fácil conquistar que gobernar. Con una palanca suficiente, se puede mover el mundo con un dedo; pero para sostenerlo se necesitan los hombros de Hércules. Por menos extenso que sea un Estado, el príncipe es casi siempre demasiado pequeño. Cuando, por el contrario, sucede que el Estado es demasiado pequeño para su jefe, lo que es muy raro, está también mal gobernado, porque el jefe, atento siempre a la grandeza de sus miras, olvida los intereses de los habitantes, y no los vuelve menos desgraciados por el abuso de sus excesivos talentos, de lo que lo hace un jefe limitado por la carencia de éstos. Sería necesario, por así decirlo, que un reino se extendiera o se estrechara en

cada reinado, según el alcance del príncipe; en cambio, al tener medidas más fijas los talentos de un Senado, el Estado puede tener límites constantes, sin dejar por ello la administración de marchar bien.

El mayor inconveniente del gobierno de uno solo es la falta de esta sucesión continua que forma en los otros dos una trabazón no interrumpida. Muerto un rey se necesita otro; los elecciones dejan intervalos peligrosos; son tormentosas, y a menos que los ciudadanos sean de un desinterés, de una integridad que este gobierno no suele llevar consigo, la intriga y la corrupción se introducen. Es difícil que aquel a quien se ha vendido el Estado no lo venda también a su vez, y no se desquite con los débiles del dinero que los poderosos le han sacado. Tarde o temprano, todo se vuelve venal bajo una administración semejante, y la paz de que se goza entonces bajo los reyes es peor que el desorden de los interregnos.

¿Qué se ha hecho para prevenir estos males? Las coronas se han hecho hereditarias en algunas familias, y se ha establecido un orden de sucesión que evite toda disputa a la muerte de los reyes; es decir que, al sustituir el inconveniente de las regencias por el de las elecciones, se ha preferido una aparente tranquilidad a una prudente administración, y se ha preferido correr el riesgo de tener como jefes a niños, monstruos o imbéciles, a tener que discutir por la elección de buenos reyes. No se considera que, exponiéndose así a los riesgos de la alternativa, casi todas las posibilidades están en contra. Fue una respuesta sensata la del joven Dionisio, a quien su padre le había reprochado una acción censurable diciéndole: "¿Acaso te he dado yo el ejemplo de ello?" "¡Ah -respondió el hijo- vuestro padre no era un rey!"[1]

1 Plutarco: *Dichos notables de los reyes y de los grandes capitanes*, párr. 22.

Todo contribuye a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás. Se pone mucha diligencia, según se dice, en enseñar a los jóvenes príncipes el arte de reinar, pero no parece que esta educación les aproveche.

Sería mejor comenzar por enseñarles el arte de obedecer. Los más grandes reyes que haya celebrado la historia no han sido educados para reinar; es una ciencia que nunca se domina menos como después de haberla aprendido demasiado, y que se adquiere mejor obedeciendo que mandando. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe aut volueris.*[2]

Una consecuencia de esta falta de coherencia es la inconstancia del gobierno real pues, al regirse a veces por un plan y a veces por otro según el carácter del príncipe que reina o de las personas que reinan por él, no puede tener durante mucho tiempo un objeto fijo ni una conducta consecuente. Esta variación hace siempre derivar al Estado de máxima en máxima, de proyecto en proyecto, y no tiene cabida en otros gobiernos donde el príncipe es siempre el mismo. También se ve que, en general, hay más estratagemas en una corte y más sabiduría en un Senado, y que las repúblicas se encaminan hacia sus fines con miras más constantes y mejor atendidas. En cambio, cada revolución en el ministerio produce otra en el Estado, siendo máxima común a todos los ministros y a casi todos los reyes, la de proceder en todo de manera opuesta a su predecesor.

De esta misma incoherencia surge la solución de un sofisma muy familiar a los políticos de la realeza; es no sólo comparar el gobierno civil con el gobierno doméstico, y el príncipe con el padre de familia, error ya refutado, sino también el atribuir liberalmente a ese magistrado todas las virtudes que debería tener

2 Tácito, *Hist.*. I, 16

y de suponer siempre que el príncipe es lo que debería ser: suposición, mediante la cual el gobierno real es, a todas luces, preferible a cualquier otro, porque es indiscutiblemente el más fuerte y, para ser también el mejor, tan sólo le falta una voluntad de cuerpo más conforme con la voluntad general.

Pero si, según Platón,[1] un rey nato es un personaje raro, ¿cuántas veces la naturaleza y la fortuna concurrirán a coronarlo? Y si la educación de un rey corrompe necesariamente a quienes la reciben, ¿qué debe esperarse de una sucesión de hombres educados para reinar? Es, entonces, querer engañarse confundir el gobierno real con el de un buen rey. Para ver lo que es este gobierno en sí mismo, hay que considerarlo bajo príncipes limitados o malos; pues ellos llegarán así al trono o el trono los volverá así.

Estas dificultades no han escapado a nuestros autores, pero ellos no se preocuparon. El remedio es, dicen, obedecer sin quejarse: Dios, en su cólera, da los malos reyes y hay que soportarlos como castigos del cielo. Este modo de discurrir es edificante, sin duda, pero acaso convendría más en el púlpito que en un libro político. ¿Qué decir de un médico que promete milagros y cuyo único arte es exhortar a un enfermo a tener paciencia? Es bien sabido que si se tiene un mal gobierno habrá que sufrirlo, pero la cuestión está en encontrar uno bueno.

CAPÍTULO VII
De los gobiernos mixtos

Estrictamente hablando, no hay gobierno simple. Es necesario que un jefe único, tenga magistrados subalternos y que

1 *In civili.*

un gobierno popular tenga un jefe. Así, en el reparto del poder ejecutivo, hay siempre gradación desde el mayor número al menor, con la diferencia de que a veces el gran número depende del pequeño y, otras veces, el pequeño del grande.

A veces hay repartición igual, sea cuando las partes consecutivas están en una dependencia mutua, como en el gobierno de Inglaterra; sea cuando la autoridad de cada parte es independiente, pero imperfecta como en Polonia. Esta última forma es mala porque no hay unidad en el gobierno y al Estado le falta ligazón.

¿Es mejor un gobierno simple o un gobierno mixto? Es cuestión muy debatida entre los políticos y a la cual es preciso dar la misma respuesta que he dado antes con respecto a todas las formas de gobierno.

El gobierno simple es el mejor en sí mismo, por el solo hecho de ser simple. Pero, cuando el poder ejecutivo no depende lo suficiente del legislativo es decir, cuando la razón del príncipe al soberano es mayor que la del pueblo al príncipe, es necesario remediar esa falta de proporción dividiendo el gobierno, pues entonces cada una de sus partes no tiene menos autoridad sobre los súbditos, y su división los vuelve en conjunto más débiles con respecto al soberano.

Se previene además el mismo inconveniente estableciendo magistrados intermedios, los que, dejando al gobierno en su plenitud, sirven tan sólo para equilibrar los dos poderes y para mantener sus derechos respectivos. El gobierno entonces no es mixto, sino moderado.

Se puede remediar por medios similares el inconveniente opuesto y, cuando el gobierno es demasiado laxo, erigir tribunales para concentrarlo: esto se practica en todas las democracias. En el primer caso se divide el gobierno para debilitarlo y en el segundo, para reforzarlo; pues tanto el máximo de fuer-

za como el de debilidad se encuentran por igual en los gobiernos simples y, en cambio, las formas mixtas ofrecen una fuerza media.

CAPÍTULO VIII
Que todas las formas de gobierno no son adecuadas para todos los países

Al no ser la libertad un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita sobre este principio establecido por Montesquieu, mejor se percibe su verdad: cuanto más se lo cuestiona, más ocasión se ofrece de apoyarlo con nuevas pruebas.

En todos los gobiernos del mundo, la persona pública consume y no produce.

¿De dónde obtiene, entonces, la sustancia consumida? Del trabajo de sus miembros. Lo superfluo de los particulares produce lo necesario para el público. De esto se sigue que el Estado civil no puede subsistir sino cuando el trabajo de los hombres produce más de lo que sus necesidades requieren.

Ahora bien, este excedente no es el mismo en todos los países del mundo. En muchos, es considerable: en otros, mediano, en otros nulo y en otros, negativo. Esa relación depende de la fertilidad del clima, del tipo de labor que la tierra exige, de la naturaleza de sus producciones, de la fuerza de sus habitantes, del mayor o menor consumo que necesitan y de varias otras relaciones semejantes de que está compuesta.

Por otra parte, todos los gobiernos no son de la misma naturaleza, los hay más o menos ávidos y las diferencias se fundan sobre este otro principio: que cuanto más se alejan las contribuciones públicas de su origen, son más onerosas. No se ha de

medir esta carga por la cantidad de impuestos, sino por el camino que éstos han de recorrer para volver a las manos de donde han salido. Cuando esta circulación es rápida y está bien establecida, no importa pagar mucho, o poco ya que el pueblo es siempre rico y las finanzas siempre marchan bien. Por el contrario, por poco que pague el pueblo, cuando ese poco no vuelve a él, al pagar siempre, pronto se agota: el Estado nunca es rico y el pueblo es siempre miserable.

De esto se sigue que, cuanto más aumenta la distancia entre el pueblo y el gobierno, más onerosos se vuelven los tributos: así, en la democracia el pueblo es el menos gravado; en la aristocracia lo es más; en la monarquía lleva el peso mayor. La monarquía no contiene, pues, sino a las naciones opulentas; la aristocracia a los Estados medianos en riqueza, así como en extensión, la democracia, a los Estados pequeños y pobres.

En efecto, cuanto más se reflexiona más diferencias se encuentran al respecto entre los Estados libres y las monarquías. En los primeros, todo se emplea en la utilidad común: en los otros las fuerzas públicas y particulares son inversas y una aumenta por debilitamiento de la otra; finalmente, en lugar de gobernar a los súbditos para hacerlos felices, el despotismo los vuelve miserables para gobernarlos.

He aquí, entonces, en cada clima causas naturales en vista de las cuales se puede asignar la forma de gobierno que le corresponde dada la fuerza del clima e, incluso, señalar qué especie de habitantes debe haber.

Los lugares ingratos y estériles, donde el producto no compensa el trabajo que exige, deben quedar incultos o desiertos, o tan sólo poblados por salvajes.

Los lugares donde el trabajo de los hombres tan sólo rinde exactamente lo necesario deben ser habitados por pueblos bárbaros: toda *civilidad* sería allí imposible. Los lugares donde el

exceso del producto sobre el trabajo es mediano convienen a los pueblos libres: aquellos donde el terreno abundante y fértil rinde mucho producto con poco trabajo exigen ser gobernados monárquicamente, para que el lujo del príncipe consuma el exceso del superfluo de los súbditos; pues es mejor que este exceso sea absorbido por el gobierno, que disipado por los particulares. Hay excepciones, lo sé; pero esas excepciones confirman la regla, por cuanto producen tarde o temprano revoluciones que llevan nuevamente las cosas al orden de la naturaleza.

Distingamos siempre las leyes generales de las causas particulares que pueden modificar el efecto. Si todo *Le Midí** estuviera compuesto de repúblicas y todo el Norte, de Estados despóticos, no sería menos cierto que, por el efecto del clima, el despotismo conviene a los países cálidos, la barbaries a los países fríos y la buena vida civil a las regiones intermedias. Veo todavía que, aun estando de acuerdo sobre el principio, se podrá discutir sobre la aplicación: decir que hay países fríos muy fértiles y meridionales muy ingratos. Pero esta dificultad existe tan sólo para quienes no examinan el asunto en todas sus relaciones. Como ya he dicho, es necesario considerar los trabajos, las fuerzas, el consumo, etcétera.

Supongamos que de dos terrenos iguales, uno produzca cinco y el otro, diez. Si los habitantes del primero consumen cuatro y los del último, nueve, el exceso del primer producto será un quinto, y el del segundo, un décimo. Al ser la relación de esos dos excesos inversa a la de los productos, el terreno que tan sólo produce cinco dará un exceso doble del terreno que produce diez.

Pero, no es cuestión de un producto doble y no creo que

* Se refiere a la región del sur de Francia (N. del E.).

nadie se atreva a igualar en general la fertilidad de los países fríos con la de los países cálidos. Sin embargo, admitamos esta igualdad, establezcamos, si se quiere, un equilibrio entre Inglaterra y Sicilia, Polonia y Egipto; más al sur tendremos África y la India, más al norte, nada. Para esta igualdad de productos; ¡qué diferencia en el cultivo! En Sicilia basta con arañar la tierra, en Inglaterra ¡cuánto trabajo para labrarla! Ahora bien, allí donde se necesitan más brazos para obtener el mismo producto, el excedente debe ser necesariamente menor.

Considerad, además, que un mismo número de hombres consume mucho menos en los países cálidos. El clima exige que se sea sobrio para estar bien: los europeos que quieren vivir en estos países como en su país perecen todos de disentería e indigestión. "Somos -dice Chardin- animales carniceros, lobos en comparación con los asiáticos. Algunos atribuyen la sobriedad de los persas a que su país está menos cultivado; y yo creo, por el contrario, que su país es menos abundante en mercancías, porque sus habitantes las necesitan menos. Si su frugalidad –continúa– fuera un efecto de la penuria del país, tan sólo los pobres comerían poco y, en cambio, esto ocurre generalmente a todos; y se comería más o menos en cada región según su fertilidad, en lugar de que la misma sobriedad se encuentre en todo el reino. Se vanaglorian mucho por su manera de vivir diciendo que basta con mirar su tez para reconocer cuán superior es a la de los cristianos. En efecto, la tez de los persas es clara; tienen la piel bella, fina y lisa; en cambio, la tez de los armenios, sus súbditos, que viven a la europea, es basta, terrosa y sus cuerpos son gruesos y pesados."

Cuanto más se acerca uno a la línea del Ecuador, los pueblos viven con menos. No comen casi carne; el arroz, el maíz, el alcuzcuz, el mijo, el cazabe son sus alimentos habituales. Hay en la India millones de hombres cuya alimentación no alcanza

a costar un centavo diario. Vemos incluso en Europa sensibles diferencias con respecto al apetito entre los pueblos del Norte y los del Mediodía. Un español vivirá ocho días con la comida de un alemán. En los países donde los hombres son más voraces, el lujo se dirige también hacia los objetos de consumo: en Inglaterra se muestra en una mesa cubierta de platos de carne; en Italia se os obsequia con azúcar y flores.

El lujo de los vestidos ofrece también similares diferencias. En los climas en que los cambios de estación son rápidos y violentos, los vestidos son mejores y más simples; en aquellos donde uno se viste tan sólo para el adorno, se busca más apariencia que utilidad: los vestidos mismos son elementos de lujo.

En Nápoles podrá verse todos los días pasearse por el Pausílipo hombres con casaca dorada y sin medias. Sucede lo mismo con los edificios: se asigna importancia a la magnificencia cuando nada hay que temer de los daños del aire. En París, en Londres, se desea estar alojado cálida y cómodamente: en Madrid, se tienen salones soberbios, pero las ventanas no cierran, y uno se acuesta en nidos de ratones.

Los alimentos son mucho más sustanciosos y suculentos en los países cálidos; es una tercera diferencia que no puede dejar de influir sobre la segunda. ¿Por qué se comen tantas verduras en Italia? Porque son buenas, nutritivas, de excelente gusto. En Francia, donde sólo están alimentadas por agua, no nutren nada y casi no aparecen en la mesa; sin embargo, no ocupan por ello menos terreno y, en el mejor de los casos, cuesta el mismo trabajo cultivarlos. Está comprobado que los trigos de Berbería, en otros aspectos inferiores a los franceses, rinden mucho más harina que los de Francia, y éstos, a su vez, rinden más que los trigos del Norte. De donde se puede inferir que una gradación semejante se observa generalmente en el mismo sentido desde el Ecuador al Polo. Ahora bien ¿no es una desventaja visible

tener en un producto igual menos cantidad de alimento?

A todas estas diferentes consideraciones, puedo agregar una que surge de ellas y que las refuerza: es que los países cálidos necesitan menos habitantes que los países fríos y podrían alimentar un número mayor; lo que produce siempre un doble excedente para ventaja del despotismo. Cuanto más superficie ocupa un mismo número de habitantes, más difíciles se hacen las revueltas, porque es imposible concertarse rápida y secretamente, y siempre le resulta fácil al gobierno descubrir los proyectos y cortar las comunicaciones. Pero, cuanto más se apiña una población numerosa, tanto menos el gobierno puede usurpar del soberano: los jefes deliberan tan seguramente en sus habitaciones como el príncipe en su Consejo y la multitud se reúne con tanta rapidez en las plazas como las tropas en sus cuarteles. La ventaja de un gobierno tiránico es, por lo tanto, la de obrar a grandes distancias. Con la ayuda de los puntos de apoyo que se da, su fuerza multiplica de lejos la de las palancas.[1] La del pueblo, por el contrario, tan sólo actúa concentrada: se evapora y se pierde al extenderse, como el efecto de la pólvora esparcida por el suelo, y que no se enciende sino grano a grano. Los países menos poblados son también los más convenientes para la tiranía: las bestias feroces tan sólo reinan en los desiertos.

1 Esto no contradice lo que he dicho antes (Lib. II, cap. I) sobre los inconvenientes de los grandes Estados, pues allí se trataba de la autoridad del gobierno sobre sus miembros y acá se trata de su fuerza contra los súbditos. Sus miembros dispersos le sirven de punto de apoyo para actuar de lejos sobre el pueblo, pero no tiene ningún punto de apoyo para actuar directamente sobre sus propios miembros.
Así, en uno de los dos casos, el largo de la palanca produce su debilidad, y en el otro, su fuerza.

CAPÍTULO IX

De los signos de un buen gobierno

Cuando se pregunta de un modo absoluto cuál es el mejor gobierno, se formula una pregunta tan insoluble como indeterminada; o que, si se quiere, tiene tantas soluciones buenas cuantas combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos.

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

Sin embargo, no se la resuelve porque cada cual quiere hacerlo a su manera. Los súbditos alaban la tranquilidad pública, los ciudadanos la libertad de los particulares; uno prefiere la seguridad de las posesiones, y otro, la de las personas; uno quiere que el mejor gobierno sea el más severo, otro sostiene que es el más suave; éste quiere que se castiguen los crímenes, y aquél que se los prevenga; uno encuentra bien ser temido por los pueblos vecinos, otro prefiere ser ignorado por ellos; uno está contento cuando el dinero circula, otro exige que el pueblo tenga pan. Incluso si se estuviera de acuerdo sobre esos puntos y otros similares ¿se habría adelantado algo? Al carecer las cualidades morales de medida exacta, aunque se estuviera de acuerdo acerca del signo ¿cómo estarlo en su estimación?

En lo que a mí respecta, me asombra siempre que se desconozca un signo tan simple, o que se tenga la mala fe de no convenir en él. ¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es el signo más seguro de que ellos se conserven y prosperen? Su número y su población. No vayáis, pues, a otra parte a buscar este signo tan discutido. En igualdad de condiciones, el gobierno bajo el

cual, sin medios extraños, sin naturalizaciones, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más, es infaliblemente el mejor. Aquél bajo el cual un pueblo disminuye y decae, es el peor.

¡Calculadores, ha llegado vuestro turno: contad, medid, comparad![1]

1Según el mismo principio se debe juzgar acerca de los siglos que merecen la preferencia para la prosperidad del género humano. Se ha admirado demasiado a aquellos donde han florecido las letras y las artes, sin penetrar el objeto secreto de su cultura y sin considerar su efecto funesto: *idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset.* ¿No veremos nunca en las máximas de los libros el grosero interés que hace hablar a los autores? No: pese a lo que puedan decir, cuando a pesar de su esplendor, un país se despuebla, no es cierto que todo marche bien; y no basta que un poeta tenga cien mil libras de renta para que su siglo sea el mejor de todos. Es necesario considerar menos el reposo aparente y la tranquilidad de los jefes, que el bienestar de las naciones enteras y, sobre todo, de los Estados más poblados. Las granizadas devastan algunos rincones, pero raramente provocan escasez. Los motines, las guerras civiles, amedrentan mucho a los jefes, pero no constituyen las verdaderas desgracias de los pueblos que, incluso, pueden tener algún descanso, mientras se discute quién los va a tiranizar. Del estado permanente de los pueblos nacen sus prosperidades y sus calamidades reales: cuando todo permanece sometido al yugo es cuando todo decae; es cuando los jefes, destruyéndolos a su gusto, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* Cuando los enredos de los grandes agitaban el reino de Francia y el coadjutor de París llevaba al Parlamento un puñal en el bolsillo, esto no impedía al pueblo francés vivir feliz y numeroso en un honesto y libre bienestar. En otro tiempo Grecia florecía en el seno de las guerras más crueles; la sangre corría a mares, pero todo el país estaba cubierto de hombres. "Parecía -dice Maquiavelo- que en medio de las muertes, de las proscripciones, de las guerras civiles, nuestra república se volvía más poderosa; la virtud de sus ciudadanos, sus costumbres, su independencia, tenían más efecto para reforzarla de lo que tenían todas sus disensiones para debilitarla." Un poco de agitación da impulso a las almas, y lo que verdaderamente hace prosperar a la especie no es tanto la paz como la libertad.

CAPÍTULO X
Del abuso del gobierno y de su tendencia a degenerar

Así como la voluntad particular actúa siempre contra la voluntad general, así el gobierno hace un esfuerzo continuo contra la soberanía. Mientras más aumenta este esfuerzo, más se altera la constitución; y como aquí no hay otra voluntad de cuerpo que, resistiendo a la del príncipe, se equilibre con ella, antes o después debe suceder, que el príncipe oprima finalmente al soberano y rompa el tratado social. Éste es el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, al igual que la vejez y la muerte destruyen finalmente el cuerpo del hombre.

Hay dos vías generales por las cuales un gobierno degenera: a saber, cuando se restringe, o cuando el Estado se disuelve.

El gobierno se restringe cuando pasa del gran número al pequeño, es decir, de la democracia a la aristocracia y de la aristocracia a la realeza. Ésa es su inclinación natural.[1] Si retrocediera del pequeño número al gran número, podría decirse que se produce un relajamiento: pero ese progreso inverso es imposible.

1 La formación lenta y el progreso de la república de Venecia en sus lagunas ofrece un ejemplo notable de esta sucesión; y es muy sorprendente que, después de más de mil doscientos años, los venecianos parecen estar todavía tan sólo en la segunda etapa, que comenzó en el *Serrar di consiglio* en 1198. En cuanto a los antiguos dux, por los cuales son objeto de reproche, pese a lo que pueda decir el *Squittinio della liberta veneta*, está comprobado que no han sido sus soberanos.
No se dejará de presentarme como objeción la república romana que siguió, se dirá, un progreso totalmente contrario, pasando de la monarquía a la aristocracia, y de la aristocracia a la democracia. Disto mucho de pensar así.
La primera organización establecida por Rómulo fue un gobierno mixto, que degeneró pronto en despotismo. Por causas particulares, el Estado pereció antes

En efecto, el gobierno tan sólo cambia de forma cuando su resorte gastado lo deja demasiado débil para poder conservar la suya. Ahora bien, si al extenderse también se aflojara, su fuerza se volvería absolutamente nula y subsistiría todavía menos. Es necesario dar cuerda y apretar el resorte a medida que cede; de otro modo, el Estado al cual sostiene se desplomaría.

El caso de la disolución del Estado puede suceder de dos maneras. Primero, cuando el príncipe ya no administra el Estado según las leyes, y usurpa el poder soberano. Entonces, se produce un cambio notable y es que se restringe, no el gobierno, sino el Estado. Quiero decir que el gran Estado se disuelve y que se forma otro en aquél, compuesto solamente de los miembros del gobierno, el cual para el resto del pueblo no es sino su amo y tirano. De manera que, en el momento en que el gobier-

de tiempo, tal como puede morir un recién nacido antes de llegar a ser hombre. La expulsión de los tarquinos fue el verdadero momento del nacimiento de la República. Pero no tomó al principio una forma constante porque, al no suprimir el patriciado, no se hizo sino la mitad de la tarea. Pues de esta manera, la aristocracia hereditaria, que es la peor de las administraciones legítimas, quedó en conflicto con la democracia y la forma de gobierno, siempre insegura y flotante, no fue fijada -como lo probó Maquiavelo- sino al establecerse los tribunos: tan sólo entonces hubo un verdadero gobierno y una verdadera democracia. En efecto, entonces el pueblo era no solamente soberano, sino también magistrado y juez; el Senado no era sino un tribunal subordinado, para moderar y concentrar el gobierno; y los cónsules mismos -aunque patricios, primeros magistrados y generales absolutos en la guerra- no eran en Roma sino los presidentes del pueblo.
Desde entonces se vio también que el gobierno seguía su inclinación natural y tendía fuertemente a la aristocracia. Aboliéndose el patriciado, por así decirlo, por sí mismo, la aristocracia no estaba más en el cuerpo de los patricios como lo está en Venecia o Génova, sino en el cuerpo del Senado compuesto de patricios y plebeyos, incluso en el cuerpo de los tribunos cuando ellos comenzaron a usurpar un poder activo. Pues las palabras no modifican las cosas; y cuando el pueblo tiene jefes que gobiernan por él, cualquiera sea el nombre que estos jefes lleven, son siempre una aristocracia.
Del abuso de la aristocracia nacieron las guerras civiles y el triunvirato, Sila, Julio César, Augusto, llegaron a ser de hecho verdaderos monarcas y por último, bajo el despotismo de Tiberio, el Estado se disolvió. La historia romana no desmiente, pues, mi principio, sino que lo confirma.

no usurpa la soberanía, el pacto social se rompe, y todos los simples ciudadanos, al recobrar de derecho su libertad natural, son forzados a obedecer, pero no están obligados a hacerlo.

Lo mismo sucede cuando los miembros del gobierno usurpan separadamente el poder que deben ejercer tan sólo como cuerpo; lo cual no es una infracción menor de las leyes y produce además, un desorden mayor. Pues entonces hay, por así decirlo, tantos príncipes como magistrados, y el Estado, no menos dividido que el gobierno, perece o cambia de forma.

Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de anarquía. Distinguiendo, la democracia degenera en oclocracia, la aristocracia en oligarquía. Agregaría que la realeza degenera en tiranía, pero este último término es equívoco y exige explicación.

En el sentido vulgar, un tirano es un rey que gobierna con violencia y sin respeto por la justicia y las leyes. En sentido estricto, un tirano es un particular que se arroga, sin ningún derecho, la autoridad real. Así entendían los griegos esa palabra tirano: la adjudicaban indiferentemente a los buenos y a los malos príncipes cuya autoridad no era legítima.[1] Así, *tirano* y *usurpador* son dos términos perfectamente sinónimos.

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

1 *Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quoe libertate usa est.* (Corn. Nep. *In Miltiad.* cap 8). Es cierto que Aristóteles (*Mor. Nicom.*) diferencia al tirano del rey, en que el primero gobierna para su propia utilidad y el segundo solamente para la utilidad de sus súbditos. Pero, además de que generalmente todos los autores griegos han tomado la palabra *tirano* en otro sentido, como parece mostrarlo sobre todo el *Hierón* de Jenofonte, de la distinción de Aristóteles se concluiría que, desde el comienzo del mundo, aún no habría existido un solo rey.

CAPITULO XI

De la muerte del cuerpo político

Tal es la tendencia natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma perecieron ¿qué Estado puede tener la esperanza de durar siempre? Si queremos formar una institución duradera, no soñemos, entonces, en hacerla eterna. Para triunfar no es necesario intentar lo imposible, ni ilusionarse de dar a la obra de los hombres una solidez que las cosas humanas no poseen.

El cuerpo político, al igual que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción. Pero uno y otro pueden tener una constitución más o menos robusta y adecuada para conservarla por un tiempo más o menos largo. La constitución del hombre es obra de la Naturaleza: la del Estado es obra del arte. No depende de los hombres prolongar su propia vida, pero sí depende de ellos prolongar la del Estado tanto como sea posible, dándole la mejor constitución que pueda tener. El mejor constituido morirá, pero siempre más tarde que otro, si ningún accidente imprevisto produce su pérdida antes de tiempo.

El principio de la vida política está en la autoridad soberana. El poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es el cerebro, que da movimiento a las partes. El cerebro puede sufrir una parálisis y el individuo seguir viviendo. Un hombre se queda imbécil y vive; pero no bien el corazón interrumpe sus funciones, el animal muere.

No es, pues, por las leyes que el Estado subsiste, es por el poder legislativo.

La ley de ayer no obliga hoy, pero el consentimiento tácito se presume del silencio, y se supone que el soberano confirma incesantemente las leyes que no anula pudiendo hacerlo. Todo lo que él ha declarado querer alguna vez, lo quiere siempre, a menos que lo revoque.

¿Por qué despiertan, pues, tanto respeto las leyes antiguas? Por el hecho mismo de ser antiguas. Se debe creer que tan sólo la excelencia de las voluntades antiguas las ha podido conservar tanto tiempo: si el soberano no las hubiera tenido constantemente por saludables, las hubiera revocado mil veces. He aquí por qué, lejos de debilitarse, las leyes adquieren sin cesar una fuerza nueva en todo Estado bien constituido; el prejuicio en favor de la antigüedad las vuelve cada día más venerables: en cambio, allí donde las leyes se debilitan al envejecer, es prueba de que no hay poder legislativo y de que el Estado ya no vive.

CAPÍTULO XII
Cómo se mantiene la autoridad soberana

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

Los límites de lo posible en las cosas morales son menos estrechos de lo que pensamos: nuestras debilidades, nuestros vicios, nuestros prejuicios los restringen. Las almas inferiores no creen en los grandes hombres viles: esclavos sonríen con aire burlón ante la palabra *libertad*.

Por lo que se ha hecho, consideremos lo que se puede hacer. No hablaré de las antiguas repúblicas de Grecia; pero la república romana era, me parece, un gran Estado, y la ciudad de Roma una gran ciudad. El último censo señaló en Roma cuatrocientos mil ciudadanos armados, y el último empadronamiento del imperio más de cuatro millones de ciudadanos, sin contar los súbditos, los extranjeros, las mujeres, los niños y los esclavos.

¡Puede uno imaginarse la dificultad de reunir con frecuencia el pueblo inmenso de esta capital y de sus alrededores! Sin embargo, no transcurrían muchas semanas sin que el pueblo romano fuera reunido, incluso, varias veces. No sólo ejercía los derechos de la soberanía, sino una parte de los del gobierno. Trataba ciertos asuntos, juzgaba ciertas causas y todo un pueblo era, en la plaza pública, magistrado casi con tanta frecuencia como ciudadano.

Remontándose hasta los primeros tiempos de las naciones, se encontrará que la mayor parte de los antiguos gobiernos, incluso monárquicos como los de los macedonios y los francos, tenían Consejos semejantes. Sea lo que fuere, ese único hecho incontestable responde a todas las dificultades: de lo existente a lo posible, la deducción me parece legítima.

CAPÍTULO XIII
Continuación

No basta que el pueblo reunido haya fijado una vez la constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes; no basta que haya establecido un gobierno perpetuo o que haya asegurado de una vez por todas la elección de magistrados. Además de las asambleas extraordinarias exigidas por casos imprevistos, es necesario que haya otras fijas y periódicas que no se puedan

abolir ni prorrogar, de tal modo que en el día señalado el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que se necesite para ello ninguna convocatoria formal.

Pero, fuera de esas asambleas, jurídicas por su sola fecha, toda asamblea del pueblo que no haya sido convocada por los magistrados designados para tal efecto y según las formas prescriptas, debe ser considerada como ilegítima y como nulo todo lo que se hace en ella, porque la orden misma de reunirla debe emanar de la ley.

En cuanto a la repetición más o menos frecuente de las asambleas legítimas, depende de tantas consideraciones que no se podrían dar al respecto reglas precisas.

Tan sólo se puede decir en general que, cuanto más fuerza tiene el gobierno, con más frecuencia debe mostrarse el soberano.

Esto, se me dirá, puede ser bueno para una sola ciudad; pero ¿qué hacer cuando el Estado comprende varias? ¿Se repartirá la autoridad soberana? O bien, ¿debe concentrársela en una sola ciudad y someter a ella todo el resto?

Respondo que no se debe hacer ni lo uno ni lo otro. En primer lugar porque la autoridad soberana es simple y una, y no se la puede dividir sin destruirla. En segundo lugar, una ciudad, al igual que una nación, no puede ser legítimamente sometida a otra, porque la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de la obediencia y de la libertad, y porque las palabras *súbdito* y *soberano* son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en la sola palabra de ciudadano.

Respondo, además, que siempre es malo unir varias ciudades en una sola; y que, queriendo hacer esta unión, no debe uno tener la ilusión de evitar los inconvenientes naturales. No hay que poner como objeción el abuso de los grandes Estados a quien quiere tan sólo los pequeños. Pero, ¿cómo dar a los pequeños Estados la fuerza suficiente para resistir a los grandes? Como en otro tiempo las ciudades griegas resistieron al gran rey, y como más recientemente Holanda y Suiza han resistido a la Casa de Austria.

De todos modos, si no puede reducirse el Estado a límites justos, queda todavía un recurso; es el de no tener una capital, hacer residir el gobierno alternativamente en cada ciudad y reunir allí sucesivamente los estados del país.

Poblad uniformemente el territorio, extended en él por todas partes los mismos derechos, llevad por todos lados la abundancia y la vida: el Estado llegará así a ser a la vez el más fuerte y el mejor gobernado posible. Recordad que los muros de las ciudades se forman de los escombros de las casas de campo. Por cada palacio que veo edificarse en la capital, creo ver arruinarse toda una región.

CAPÍTULO XIV
Continuación

En el momento en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano cesa toda jurisdicción del gobierno, se suspende el poder ejecutivo y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque allí donde se encuentra el representado no hay más representante. La mayor parte de los tumultos que se produjeron en Roma en los comicios provinieron de haber ignorado o descuidado esta regla. Los cónsules no eran entonces sino los presidentes del pueblo; los tribunos, simples oradores;[1] el Senado no era nada en absoluto.

1 Aproximadamente, según el significado dado a este nombre en el Parlamento de Inglaterra. La semejanza entre esos empleos hubiera puesto en conflicto a los cónsules y los tribunos, aun cuando toda jurisdicción hubiera sido suspendida.

Esos intervalos de suspensión en que el príncipe reconoce o debe reconocer un superior actual, le han resultado siempre temibles; y esas asambleas del pueblo, que son la égida del cuerpo político y el freno del gobierno, han sido desde siempre el horror de los jefes: así, ellos no ahorran ni cuidados, ni objeciones, ni dificultades, ni promesas para desalentar a los ciudadanos. Cuando éstos son avaros, cobardes, pusilánimes, más amantes del reposo que de la libertad, no resisten mucho tiempo los esfuerzos redoblados del gobierno. Así, al aumentar sin cesar la fuerza de resistencia, la autoridad soberana se desvanece finalmente y la mayor parte de las ciudades caen y perecen antes de tiempo.

Pero, entre la autoridad soberana y el gobierno arbitrario se introduce a veces un poder intermedio del que es necesario hablar.

CAPÍTULO XV

De los diputados o representantes

Tan pronto como el servicio público deja de ser la incumbencia principal de los ciudadanos y ellos prefieren servir con su bolsillo y no con su persona, el Estado está ya próximo a su ruina. Si hay que ir a la guerra, pagan mercenarios y se quedan en su casa; si hay que ir al consejo, nombran diputados y se quedan en su casa. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en suma soldados para sojuzgar a la patria y representantes para venderla.

La agitación del comercio y de las artes, el ávido interés de ganancia, la molicie y el amor a las comodidades son los que hacen cambiar los servicios personales por dinero. Se cede una parte de su propio provecho para aumentarlo a su gusto: Dad

dinero y pronto tendréis cadenas. La palabra "finanzas" es un término de esclavo, es desconocido en la ciudad. En un Estado realmente libre, los ciudadanos todo lo hacen con sus brazos y nada con dinero; lejos de pagar para liberarse de sus deberes, pagarán para cumplirlos ellos mismos. Me alejo mucho de las ideas comunes, ya que considero las prestaciones personales menos contrarias a la libertad que los impuestos.

Cuanto mejor constituido está el Estado, más prevalecen los asuntos públicos con respecto a los privados en el espíritu de los ciudadanos. Hay, incluso, muchos menos asuntos privados, porque al proporcionar la suma de la felicidad común una porción más considerable a la felicidad de cada individuo, a éste le queda menos que buscar en los cuidados particulares. En una ciudad bien conducida todos van presurosos a las asambleas, pero bajo un mal gobierno nadie quiere dar un paso para asistir porque ninguno se interesa en lo que allí se hace ya que se prevé que la voluntad general no ha de prevalecer y que, en fin, los cuidados domésticos todo lo absorben. Las buenas leyes inducen a hacer otras mejores, las malas provocan otras peores.

No bien alguien dice: "¿Qué me importa?" acerca de los asuntos de Estado, se debe contar con que el Estado está perdido.

El enfriamiento del amor a la patria, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno han hecho imaginar la vía de los diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación.

Esto es lo que en ciertos países se ha osado llamar tercer estado. Así al interés particular de dos clases se les da el primero y segundo lugar: el interés público tan sólo ocupa el tercero.

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no puede ser representada: es ella misma o es

otra, no hay término medio. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes; son tan sólo sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley a la que el pueblo en persona no ha ratificado es nula: no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre, se equivoca; nó lo es sino en la elección de los miembros del Parlamento: no bien éstos son elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda.

La idea de los representantes es moderna; nos llega del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y el nombre de hombre fue deshonrado. En las antiguas repúblicas, e incluso en las monarquías, nunca el pueblo tuvo representantes; no se conocía esa palabra. Es algo inusitado que en Roma, donde los tribunos eran tan sacrosantos, no se haya tan siquiera imaginado que pudieran usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de una multitud tan grande, nunca intentaron hacer sancionar por su propia iniciativa un solo plebiscito. Júzguese, sin embargo, las dificultades que a veces provocaba la turba, por lo que sucedió en tiempo de los Gracos, cuando una parte de los ciudadanos daba su voto desde los tejados.

Donde el derecho y la libertad son todo, los inconvenientes no existen. En este pueblo sabio todo se otorgaba en su justa medida, dejaba hacer a sus lictores lo que sus tribunos no se hubieran atrevido a hacer. No temía que sus lictores quisieran representarlo.

Para explicar, sin embargo, cómo los tribunos lo representaban a veces, basta concebir cómo el gobierno representa al soberano. Al no ser la ley sino la declaración de la voluntad general, resulta claro que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado, pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo que es tan sólo la fuerza aplicada a la ley. Eso hace ver

que, examinando bien las cosas, se encontrará que muy pocas naciones tienen leyes. Sea lo que fuere, es seguro que los tribunos, al no tener parte alguna del poder ejecutivo, no pudieron nunca representar al pueblo romano por los derechos de su propio cargo, sino tan sólo usurpando los del Senado.

Entre los griegos, todo lo que el pueblo debía hacer, lo hacía por sí mismo; continuamente estaba reunido en la plaza. Pero el pueblo griego disfrutaba de un clima suave; no era codicioso; los esclavos hacían el trabajo; su gran preocupación era la libertad. No teniendo las mismas ventajas ¿cómo conservar los mismos derechos? Vuestros climas más duros os crean más necesidades;[1] durante seis meses del año la plaza pública no es tolerable; vuestras lenguas sordas no se dejan oír al aire libre; dais más importancia a vuestra ganancia que a vuestra libertad y teméis mucho menos la esclavitud que la miseria.

¿Es que la libertad tan sólo se sostiene con el apoyo de la servidumbre?

Puede ser. Los dos extremos se tocan. Todo lo que no está en la Naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todos los demás. Hay ciertas situaciones desgraciadas en las que no se puede conservar la libertad sino a expensas de la de otro, y donde el ciudadano tan sólo puede ser absolutamente libre si el esclavo es absolutamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. En cuanto a vosotros, pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois vosotros mismos; pagáis su libertad con la vuestra. Por más que os alabéis de esta preferencia, encuentro que hay en ello más cobardía que humanidad.

No quiero decir con todo esto que haya que tener esclavos, ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, porque he probado lo contrario. Digo solamente las razones por las que los pue-

1 Adoptar en los países fríos el lujo y la molicie de los orientales es querer ponerse cadenas; es someterse a éstas de un modo aun más inevitable que ellos.

blos modernos que se creen libres tienen sus representantes y por qué los pueblos antiguos no los tenían. Sea lo que fuere, no bien un pueblo libre se da representantes, ya no es más libre, ya no existe.

Todo bien considerado, no veo que en adelante le resulte posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos si la ciudad no es muy pequeña. Pero, si es muy pequeña ¿será sojuzgada? No. Haré ver después[1] cómo se puede reunir el poder exterior de un gran pueblo con la organización cómoda y el buen orden de un Estado pequeño.

CAPÍTULO XVI

Que la institución del gobierno no es un contrato

Una vez bien establecido el poder legislativo, se trata de establecer de la misma manera el poder ejecutivo; pues este último, que opera tan sólo por actos particulares, al no ser de la misma esencia que el otro, está naturalmente separado de él. Si fuera posible que el soberano, considerado como tal, tuviera el poder ejecutivo, el derecho y el hecho estarían tan confundidos que ya no se sabría qué es ley y qué no lo es; y el cuerpo político, así desnaturalizado, sería pronto presa de la violencia contra la cual fue instituido.

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

Algunos han pretendido que el acto de esta institución era un contrato entre el pueblo y los jefes que éste se da, contrato por el cual se estipulaba entre las dos partes las condiciones según las cuales una se obligaba a mandar y la otra a obedecer. Se convendrá, estoy seguro, en que ésta es una extraña manera de contratar. Pero, veamos si esta opinión es sostenible.

En primer lugar, la autoridad suprema no puede ni modificarse ni enajenarse: limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el soberano se adjudique un superior; comprometerse a obedecer a un señor es entregarse en plena libertad.

Además, es evidente que ese contrato del pueblo con tales o cuales personas sería un acto particular; de donde se sigue que ese contrato no podría ser una ley ni un acto de soberanía y que, en consecuencia, sería ilegítimo.

Se ve también que las partes contratantes estarían, entre sí, sometidas a la ley de la naturaleza y no tendrían garantía alguna de sus compromisos recíprocos, lo que repugna totalmente al estado civil. Al ser siempre quien tiene la fuerza en la mano el árbitro de la ejecución, equivaldría a dar el nombre de contrato al acto de un hombre que le dijera a otro: "Le doy todo lo que poseo a condición de que usted me devuelva lo que le plazca".

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

1 Es lo que me proponía hacer en la continuación de esta obra cuando, al referirme a las relaciones externas, llegara a las confederaciones. Este asunto es completamente nuevo y sus principios deben todavía establecerse.

CAPÍTULO XVII
De la institución del gobierno

¿Según qué idea es necesario, pues, concebir el acto por el cual es instituido el gobierno? Señalaré, primero, que este acto es complejo o compuesto de otros dos: a saber, el establecimiento de la ley y la ejecución de la ley.

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

Por el segundo, el pueblo nombra jefes que estarán encargados del gobierno establecido. Ahora bien, al ser este nombramiento un acto particular, no es una segunda ley, sino solamente una continuación de la primera y una función del gobierno.

La dificultad está en comprender cómo se puede tener un acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que no es sino soberano o súbdito, puede llegar a ser príncipe o magistrado en ciertas circunstancias.

También acá se descubre una de esas notables propiedades del cuerpo político por las cuales concilia operaciones en apariencia contradictorias. Pues esta operación se hace por una conversión repentina de la soberanía en democracia, de manera que, sin ningún cambio sensible, y sólo por una nueva relación de todos con respecto a todos, los ciudadanos, devenidos magistrados, pasan de los actos generales a los actos particulares y de la ley a la ejecución.

Este cambio de relación no es una sutileza especulativa, sin ejemplo en la práctica: tiene lugar todos los días en el Parlamento de Inglaterra, donde la Cámara baja, en ciertas ocasiones se trasforma en gran comité para discutir mejor los asuntos, y se

vuelve entonces simple comisión, en lugar de Corte soberana como lo era un momento antes. De este modo, ella presenta informe en seguida a sí misma como Cámara de los comunes de lo que acaba de reglamentar en gran comité, y delibera de nuevo con un título, acerca de lo que ya ha resuelto con otro.

Esa es la ventaja propia de un gobierno democrático: poder ser establecido de hecho por un simple acto de la voluntad general. Después de lo cual ese gobierno provisional continúa en posesión, si esa es la forma adoptada, o establece, en nombre del soberano, el gobierno prescripto por la ley: y todo se encuentra así conforme a la norma. No es posible instituir el gobierno de ninguna otra manera legítima y sin renunciar a los principios antes establecidos.

CAPÍTULO XVIII
Medios para prevenir las usurpaciones del gobierno

De estas aclaraciones resulta como confirmación del capítulo XVI que el acto que instituye el gobierno no es un contrato sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los dueños del pueblo sino sus auxiliares; que éste puede nombrarlos o destituirlos cuando le plazca; que para ellos no es cuestión de contratar sino de obedecer; y que desempeñando las funciones que el Estado les impone no hacen sino cumplir con su deber de ciudadanos, sin tener en modo alguno el derecho de discutir las condiciones.

Cuando sucede, pues, que el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea hereditario en una familia, sea aristocrático en una clase de ciudadanos, no contrae un compromiso, sino que da una forma provisional a la administración, hasta que le plazca ordenarla de otro modo.

Cierto es que estos cambios son siempre peligrosos y que nunca se debe tocar al gobierno establecido sino cuando se vuelve incompatible con el bien público, pero esta circunspección es una máxima política, y no una regla de derecho; y el Estado no tiene más obligación de dejar la autoridad civil a sus jefes de la que tiene de entregar la autoridad militar a sus generales.

Es cierto, también, que no se podría en semejante caso observar con demasiado cuidado todas las formalidades requeridas para distinguir un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso, y la voluntad de todo un pueblo de los clamores de una facción. Es necesario, sobre todo, no dar al caso odioso sino lo que no se le puede negar en todo el rigor del derecho; y es también de esta obligación de donde el príncipe obtiene una gran oportunidad para conservar su poder, a pesar del pueblo, sin que pueda decirse que lo haya usurpado. Pues, pareciendo utilizar tan sólo sus derechos, le resulta muy cómodo extenderlos e impedir, bajo el pretexto de la tranquilidad pública, las asambleas destinadas a restablecer el buen orden; de modo que él saca ventaja de un silencio que él impide romper, o de las irregularidades que hace cometer, para suponer en su favor el testimonio de aquellos a quienes el temor hace callar, y para castigar a quienes se atreven a hablar. Así los decenviros, habiendo sido al principio elegidos por un año y luego prolongado su cargo por otro año, intentaron retener a perpetuidad su poder no permitiendo que los comicios se reunieran. Y este simple medio es el que han utilizado todos los gobiernos del mundo, una vez investidos de la fuerza pública, para usurpar tarde o temprano la autoridad soberana.

Las asambleas periódicas de las que he hablado antes son adecuadas para prevenir o diferir esta desgracia, sobre todo cuando no requieren convocatoria formal, pues entonces el príncipe no podría impedirlas sin declararse abiertamente

infractor de las leyes y enemigo del Estado.

La apertura de estas asambleas, que sólo tienen por objeto el mantenimiento del tratado social, debe hacerse siempre por dos proposiciones que nunca se pueden suprimir y que deben pasar separadamente por los sufragios.

Primera: "Si place al soberano conservar la actual forma de gobierno".

Segunda: "Si place al pueblo dejar la administración a quienes están actualmente encargados de ella".

Presupongo aquí lo que creo haber demostrado, a saber, que no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni el mismo pacto social; pues si todos los ciudadanos se reunieran para romper ese pacto de común acuerdo, es indudable que estaría legítimamente roto. Grocio piensa incluso que cada uno puede renunciar al Estado del que es miembro, y retomar su libertad natural y sus bienes saliendo del país.[1] Ahora bien, sería absurdo que todos los ciudadanos reunidos no pudieran lo que cada uno de ellos puede por separado.

1 Siempre que no sea, bien entendido, para eludir su deber y librarse de servir a la patria en el momento en que tiene necesidad de nosotros. La huida sería entonces criminal y castigable: no sería retirada, sino deserción.

LIBRO CUARTO

CAPITULO I

Que la voluntad general es indestructible

En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, tienen tan sólo una única voluntad que se refiere a la común conservación y al bienestar general. Todos los resortes del Estado son, entonces, vigorosos y simples, sus máximas son claras y luminosas; no hay intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todos lados con evidencia y tan sólo se requiere buen sentido para percibirlo. La paz, la unión, la igualdad son enemigos de las sutilezas políticas. Es difícil engañar a los hombres rectos y sencillos a causa de su misma sencillez: los engaños, los pretextos refinados no los impresionan: no son lo bastante finos para dejarse engañar. Cuando se ve en el pueblo más feliz del mundo grupos de campesinos que resuelven los asuntos de Estado bajo una encina y se comportan siempre con acierto ¿es posible, acaso, dejar de despreciar los refinamientos de las demás naciones que se vuelven ilustres y miserables con tanto arte y misterio?

Un Estado así gobernado necesita muy pocas leyes y, a medida que se vuelve necesario promulgar nuevas, esta necesidad se percibe universalmente. El primero que las propone expresa tan sólo lo que todos ya han sentido y no se requieren ni intrigas ni elocuencia para dar carácter de ley a lo que cada uno ha resuelto hacer, tan pronto como esté seguro de que los demás lo harán igualmente.

Lo que engaña a quienes razonan sobre estas cuestiones es que, no viendo más que Estados mal constituidos desde su ori-

gen, les impresiona la imposibilidad de mantener en ellos un régimen tal; se ríen de imaginar todas las tonterías de las que un enredador diestro, un charlatán insinuante, podría convencer al pueblo de París o de Londres. No saben que Cromwell hubiera sido condenado a trabajos forzados por el pueblo de Berna y el duque de Beaufort hubiera sido puesto en prisión por los ginebrinos.

Pero, cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares comienzan a hacerse notar y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra opositores.

La unanimidad ya no reina en los votos; la voluntad general ya no es la voluntad de todos; surgen contradicciones y debates y ni el mejor parecer se acepta sin discusión.

Por último: cuando el Estado, próximo a su ruina, tan sólo subsiste por una forma ilusoria y vana, cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones, cuando el interés más vil se cubre descaradamente con el nombre sagrado de bien público, entonces la voluntad general enmudece. Todos, guiados por motivos secretos, dejan de opinar como ciudadanos como si el Estado no hubiera existido nunca y se hacen pasar falsamente con el nombre de leyes decretos inicuos, que sólo tienen como finalidad el interés particular.

¿Se deduce de esto que la voluntad general esté aniquilada o corrompida? No: es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras que prevalecen. Cada uno, separando su interés del interés común, ve claramente que no lo puede separar por completo; pero su parte del mal público no le parece nada en comparación con el bien exclusivo del que pretende apropiarse. Con excepción de este bien particular, él quiere el bien general por su propio interés con tanta fuerza como cualquier otro. Incluso vendiendo su voto por dinero, no

extingue en sí la voluntad general, la elude. La falta que comete es cambiar la forma de la cuestión y contestar algo diferente de lo que se le pregunta: de manera que, en lugar de decir con su voto: "Es ventajoso para el Estado", dice: "Es ventajoso para tal hombre o tal partido que se acepte tal o cual parecer". Así, la regla del orden público en las asambleas no consiste tanto en mantener allí la voluntad general, sino en hacer que sea siempre interrogada y que responda siempre.

Podría hacer aquí muchas reflexiones acerca del simple derecho de votar en todo acto de soberanía, derecho que nadie puede arrebatar a los ciudadanos, y acerca del derecho de opinar, de proponer, de dividir, de discutir, derecho que el gobierno cuida siempre de permitir tan sólo a sus miembros: pero este importante asunto exigiría un tratado aparte, y no puedo decirlo todo en éste.

CAPÍTULO II
De los sufragios

Por el capítulo anterior, se ve que la manera en que se tratan los asuntos generales puede dar un indicio bastante seguro del estado actual de las costumbres y de la salud del cuerpo político. Cuanto más armonía reine en la asamblea, es decir: más próximo se esté a la unanimidad en las opiniones, más domina la voluntad general, pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendiente de los intereses particulares y la decadencia del Estado.

Esto parece menos evidente cuando dos o más clases sociales entran en su constitución, como en Roma los patricios y los plebeyos, cuyas querellas alteraron a menudo los comicios incluso en los mejores tiempos de la República. Pero, esta excepción

es más aparente que real porque entonces, por el vicio inherente al cuerpo político, hay, por así decirlo, dos Estados en uno; lo que no es cierto de los dos en su conjunto, lo es de cada uno por separado. Y, en efecto, incluso en los tiempos más tempestuosos, los plebiscitos del pueblo, cuando el Senado no intervenía, pasaban siempre tranquilamente y con gran cantidad de sufragios: no teniendo los ciudadanos sino un interés, el pueblo tenía tan sólo una voluntad.

En el otro extremo del círculo vuelve la unanimidad: cuando los ciudadanos, caídos en la servidumbre, ya no tienen ni libertad ni voluntad. Entonces, el temor o la adulación transforman los sufragios en aclamaciones; ya no se delibera: se adora o se maldice. Tal era la vil manera de opinar del Senado bajo los emperadores. A veces, esto se hacía con precauciones ridículas. Tácito observa[1] que, bajo Otón, los senadores abrumaban a Vitelio con execraciones y hacían al mismo tiempo un ruido espantoso para que si, por casualidad, él llegaba a dominar no pudiera saber lo que había dicho cada uno de ellos.

De estas diversas consideraciones nacen las máximas sobre las que se debe reglamentar la manera de contar los votos y de comparar las opiniones según que la voluntad general sea más o menos fácil de conocer y el Estado esté en mayor o menor declinación.

Hay tan sólo una ley que, por su naturaleza, exige un consentimiento unánime: el pacto social, porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo. Al haber nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, con ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento. Decidir que el hijo de una esclava nazca esclavo, es decidir que no nace hombre.

Por lo tanto, si respecto al pacto social uno encuentra oposi-

1 *Histor*, I, 85.

tores, su oposición no invalida el contrato, tan sólo impide que sean incluidos en él: son extranjeros entre los ciudadanos. Cuando el Estado está instituido, el consentimiento se presta por la residencia; habitar el territorio es someterse a la soberanía.[1]

Fuera de este contrato primitivo, el voto del mayor número obliga siempre a todos los demás; es una consecuencia del contrato mismo. Pero, uno se pregunta cómo un hombre puede ser libre y estar obligado a conformarse a voluntades que no son la suya. ¿Cómo pueden ser libres los opositores estando sometidos a leyes a las cuales no han dado su consentimiento?

Respondo que la pregunta está mal planteada. El ciudadano acepta todas las leyes, incluso las que han sido sancionadas a su pesar, e incluso aquellas que lo castigan cuando se atreve a violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella son ciudadanos y libres.[2] Cuando se propone una ley en una asamblea del pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si ella está conforme o no con la voluntad general que es la de ellos: cada uno, al dar su sufragio, da su opinión al respecto y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Entonces, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto tan sólo prueba que me había equivocado y que lo que yo consideraba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera ganado, habría hecho una cosa contraria a la que debía querer y entonces es cuando no hubiera sido libre.

1 Esto debe siempre entenderse con respecto a un Estado libre, pues, de lo contrario, la familia, los bienes, la falta de asilo, la necesidad, la violencia pueden retener a un habitante en el país a pesar suyo; y entonces la mera residencia no supone un consentimiento al contrato ni a la violación del contrato.

2 En Ginebra, delante de las cárceles y en las cadenas de los galeotes se lee la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto, tan sólo los malhechores de toda clase impiden al ciudadano ser libre. En un país donde todos ellos estuvieran en galeras, se gozaría de la libertad más perfecta.

Esto supone, es cierto, que todos los caracteres de la voluntad general coinciden con los de la mayoría: cuando dejan de hacerlo, cualquiera sea el partido que se adopte, ya no hay libertad.

Al mostrar antes cómo se sustituían voluntades particulares a la voluntad general en las deliberaciones públicas, he indicado suficientemente los medios practicables de impedir este abuso; ya volveré a referirme a esto. Con respecto al número proporcional de sufragios para declarar esta voluntad, también he dado los principios según los cuales se lo puede determinar. La diferencia de un solo voto rompe la igualdad, un solo opositor rompe la unanimidad: pero, entre la unanimidad y la igualdad hay muchas divisiones desiguales a cada una de las cuales se le puede adjudicar este número proporcional según el estado y las necesidades del cuerpo político.

Dos máximas generales pueden servir para regular estas relaciones: una, que cuanto más importantes y graves sean las deliberaciones, más debe aproximarse a la unanimidad la opinión que domina; la otra, que cuanto más celeridad exige el asunto discutido, más se debe estrechar la diferencia prescripta en la división de las opiniones: en las deliberaciones que es necesario terminar inmediatamente debe bastar la diferencia de un solo voto. La primera de estas máximas parece más conveniente para las leyes, y la segunda, para los asuntos administrativos. Sea lo que fuere, por su combinación es como se establecen las mejores relaciones que se pueden adjudicar a la mayoría para pronunciarse.

CAPÍTULO III
De las elecciones

Con respecto a las elecciones del príncipe y de los magis-

trados que son, como ya he dicho, actos complejos, hay dos vías para proceder, a saber, la selección y la suerte. Una y otra han sido empleadas en diversas repúblicas y todavía se ve actualmente una mezcla muy complicada de las dos en la elección del dogo de Venecia.

"El sufragio por la suerte –dice Montesquieu– es de la naturaleza de la democracia." Estoy de acuerdo, pero ¿por qué? "La suerte –continúa– es una manera de elegir que no aflige a nadie, deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a la patria." Éstas no son buenas razones.

Si se presta atención a que la elección de los jefes es una función del gobierno, y no de la soberanía, se verá por qué el procedimiento de la suerte está más en la naturaleza de la democracia, donde la administración es tanto mejor cuanto menos se repiten los actos.

En toda verdadera democracia, la magistratura no es una ventaja, sino una carga onerosa que no se puede imponer con justicia a un particular y no a otro.

Únicamente la ley puede imponer esta carga a aquel sobre quien recaiga la suerte.

Porque entonces, siendo las condiciones iguales para todos, y no dependiendo la selección de ninguna voluntad humana, no hay aplicación particular que altere la universalidad de la ley.

En una aristocracia, el príncipe elige al príncipe, el gobierno se perpetra por sí mismo y aquí es donde los sufragios están bien colocados.

El ejemplo de la elección del dogo de Venecia confirma esta distinción en lugar de destruirla: esta forma mixta conviene a un gobierno mixto. Porque es un error tomar el gobierno de Venecia por una verdadera aristocracia. Si bien el pueblo no toma allí parte alguna en el gobierno, la nobleza misma es pue-

blo. Una multitud de pobres carnabotes no se acerca jamás a ninguna magistratura y tan sólo obtiene de su nobleza el inútil título de excelencia y el derecho a asistir al gran Consejo. Al ser este gran Consejo tan numeroso como nuestro Consejo general en Ginebra, sus ilustres miembros no tienen más privilegios que nuestros simples ciudadanos. Es indiscutible que, dejando de lado la extrema disparidad de las dos repúblicas, la burguesía de Ginebra representa exactamente el patriciado veneciano; nuestros naturales del país y habitantes representan a los ciudadanos y al pueblo de Venecia; nuestros campesinos representan los súbditos de tierra firme. En suma, de cualquier manera que se considere esta república, abstracción hecha de su extensión, su gobierno no es más aristocrático que el nuestro. Toda la diferencia consiste en que, al no tener ningún jefe vitalicio, no tenemos la misma necesidad de elección por la suerte.

Las elecciones por la suerte presentarían pocos inconvenientes en una verdadera democracia, donde, siendo todos iguales tanto en las costumbres y en los talentos cuanto en los principios y en la fortuna, la selección se volvería casi indiferente. Pero ya he dicho que no existe verdadera democracia.

Cuando la selección y la suerte se encuentran mezcladas, la primera debe llenar los puestos que exigen talentos propios, tales como los empleos militares; la otra conviene a aquellos donde bastan el buen sentido, la justicia, la integridad, tales como los cargos de la judicatura; porque en un Estado bien constituido esas cualidades son comunes a todos los ciudadanos.

Ni la suerte ni los sufragios ocupan lugar alguno en el gobierno monárquico. Siendo el monarca, por derecho, único príncipe y magistrado único, la selección de los lugartenientes tan sólo le corresponde a él. Cuando el abate de Saint-Pierre proponía multiplicar los Consejos del rey de Francia y elegir los

miembros por escrutinio, no advertía que en realidad proponía cambiar la forma de gobierno.

Me faltaría referirme a la manera de dar y recoger los votos en la asamblea del pueblo pero quizá la historia de la organización romana a este respecto explicará más claramente todas las máximas que pudiera establecer. No resulta indigno de un lector juicioso considerar un poco en detalle cómo se encaraban los asuntos públicos y particulares en un consejo de doscientos mil hombres.

CAPÍTULO IV
Los comicios romanos

No tenemos documentos muy seguros de los primeros tiempos de Roma: incluso, es muy verosímil que la mayor parte de las cosas que se le atribuyen sean fábulas;[1] y, en general, la parte más instructiva de los anales de los pueblos, que es la historia de su establecimiento, es la que más nos falta. La experiencia nos enseña todos los días de qué causas nacen las revoluciones de los imperios; pero, como no se forma ya ningún pueblo, tan sólo disponemos de conjeturas para explicar cómo se han formado.

Los usos que uno encuentra establecidos atestiguan por lo menos que tuvieron un origen. De las tradiciones que se remontan hasta estos orígenes, las que se apoyan en las mayores autoridades, y que las más fuertes razones confirman deben pasar por las más ciertas. He aquí las máximas que he intentado seguir

1 El nombre de Roma que, según se pretende viene de *Rómulo*, es griego y significa *fuerza*; el nombre de Numa también es griego y significa *ley*. ¿No es mucha casualidad que los dos primeros reyes de esta ciudad hayan llevado previamente nombres tan relacionados con lo que hicieron?

al buscar de qué modo el pueblo más libre y más poderoso de la Tierra ejercía su poder supremo.

Después de la fundación de Roma, la república naciente, es decir el ejército del fundador, compuesto de albanos, de sabinos y de extranjeros fue dividida en tres clases que, de esta división, tomaron el nombre de *tribus*. Cada una de estas tribus fue dividida en diez curias y cada curia en decurias, a la cabeza de las cuales se designaron jefes llamados *curiones* o *decuriones*.

Además de esto se sacó de cada tribu un cuerpo de cien caballeros, llamado centuria, por donde se ve que estas divisiones, poco necesarias en una población pequeña, eran en un comienzo tan sólo militares. Pero parece que un instinto de grandeza llevaba a la pequeña ciudad de Roma a darse por adelantado una organización conveniente a la capital del mundo.

De esa primera partición surgió pronto un inconveniente: que la tribu de los albanos[1] y la de los sabinos[2] quedaban siempre en el mismo estado, mientras que la de los extranjeros[3] crecía sin cesar por la afluencia constante de éstos, y no tardó en superar a las otras dos. El remedio que encontró Servio para este peligroso exceso fue cambiar la división: la división de razas que él abolió fue sustituida por otra determinada por los lugares de la ciudad ocupados por cada tribu. En vez de tres tribus hizo cuatro, cada una de las cuales ocupaba una de las colinas de Roma y tomaba de ella el nombre. Así, al remediar la desigualdad presente, la previno también para el porvenir; y para que esta división no fuese solamente de lugares sino de hombres, prohibió a los habitantes de un barrio pasar a otro, lo que impidió que se confundieran las razas.

1 Ramnenses.
2 Tatienses.
3 Luceres.

Duplicó también las tres antiguas centurias de caballería y agregó otras doce, pero siempre bajo los nombres antiguos, medio simple y juicioso por el cual terminó de distinguir el cuerpo de los caballeros con respecto al del pueblo, sin dar lugar a que éste murmurase.

A estas cuatro tribus urbanas, Servio agregó otras quince, llamadas tribus rústicas, porque estaban formadas por habitantes del campo, repartidas en igual número de cantones. Después se hicieron otras tantas nuevas, y el pueblo romano se encontró así dividido en treinta y cinco tribus, número que se mantuvo fijo hasta el final de la República.

De esta diferenciación de las tribus de la ciudad y las tribus del campo resultó un efecto digno de ser observado, porque no hay ningún otro ejemplo y porque Roma le debió, a la vez, la conservación de sus costumbres y el crecimiento de su Imperio. Se podría creer que las tribus urbanas se arrogaron pronto el poder y los honores y no tardaron en envilecer a las tribus rústicas: fue todo lo contrario. Es conocido el gusto de los primeros romanos por la vida campestre. Esta afición les venía del sabio fundador que unió a la libertad los trabajos rústicos y militares y relegó, por así decirlo, a la ciudad, las artes, los oficios, la intriga, la fortuna y la esclavitud.

De este modo, puesto que todo lo que Roma tenía de ilustre vivía en el campo y cultivaba la tierra, fue costumbre buscar tan sólo allí el sostenimiento de la República. Este estado, siendo el de los más dignos patricios, fue honrado por todo el mundo; la vida sencilla y laboriosa de los aldeanos fue preferida a la vida ociosa y blanda de los burgueses de Roma; y alguien que hubiera sido tan sólo un desgraciado proletario en la ciudad, como labrador del campo, se volvió un ciudadano respetado. No sin razón, dice Varrón, establecieron nuestros magnánimos antepasados en la aldea el almácigo de esos robustos

y valientes hombres que los defendían en tiempo de guerra y los alimentaban en tiempo de paz. Plinio dice positivamente que las tribus del campo eran respetadas a causa de los hombres que las componían y, en cambio, se transfería con ignominia a las de la ciudad los cobardes a quienes se quería envilecer. El sabino Apio Claudio, habiendo ido a establecerse a Roma, fue colmado de honores e inscripto en una tribu rústica, que tomó después el nombre de su familia. Finalmente, los libertos ingresaban todos en las tribus urbanas, nunca en las rurales; y, durante toda la República, no hay un solo ejemplo de liberto que haya llegado a alguna magistratura, aun habiendo llegado a ser ciudadano.

Esta máxima era excelente, pero fue llevada tan lejos que se tradujo por último en un cambio y, ciertamente, en un abuso en el sistema político.

En primer lugar, los censores, después de haberse arrogado mucho tiempo el derecho de transferir arbitrariamente a los ciudadanos de una tribu a otra, permitieron a la mayor parte hacerse inscribir en la que quisieran; permiso que seguramente no convenía para nada y quitaba uno de los grandes resortes de la censura. Además, al hacerse inscribir los grandes y los poderosos en las tribus del campo y al quedar los libertos vueltos ciudadanos con el populacho en las de la ciudad, las tribus, en general, no tuvieron más lugar ni territorio. Se encontraron tan mezcladas, que tan sólo se podían distinguir los miembros de cada una por los registros; de manera que la idea de la palabra *tribu* pasó así de lo real a lo personal o, más bien, se convirtió en una quimera.

Sucedió también que las tribus de la ciudad, al estar más al alcance de todos, resultaron a menudo las más fuertes en los comicios, y vendieron el Estado a quienes condescendían a comprar los votos de la canalla que las componía.

Con respecto a las curias, al haber creado el fundador diez en cada tribu, todo el pueblo romano, entonces encerrado entre los muros de la ciudad, se encontró compuesto por treinta curias, cada una de las cuales tenía sus templos, sus dioses, sus funcionarios, sus sacerdotes y sus fiestas llamadas *compitalia* y similares a las *paganalia* que tuvieron después las tribus rústicas.

No pudiendo repartirse equitativamente este número de treinta en la nueva partición de Servio, no quiso éste tocarlo; y las curias, al volverse independientes de las tribus, llegaron a ser otra división de los habitantes de Roma. Pero no fue cuestión de curias, ni en las tribus rústicas ni en el pueblo que las componen, porque al haberse transformado la tribu en una institución puramente civil, y habiéndose introducido otra organización para el reclutamiento de las tropas, las divisiones militares de Rómulo demostraron ser superfluas. Así, aunque todo ciudadano estuviera inscripto en una tribu, distaba mucho de estarlo en una curia.

Servio hizo una tercera división, que no tenía relación alguna con las dos anteriores y llegó a ser, por sus efectos, la más importante de todas. Distribuyó todo el pueblo romano en seis clases, que no distinguió ni por el lugar ni por los hombres, sino por los bienes; de manera que las primeras clases eran llenadas por los ricos, las últimas por los pobres, y las medias por los que disponían de una fortuna moderada. Estas seis clases estaban divididas en ciento noventa y tres cuerpos llamados centurias; y estos cuerpos estaban distribuidos de tal manera, que la primera clase comprendía ella sola más de la mitad, y la última exclusivamente uno. Se encontró así que la clase menos numerosa en hombres era la más numerosa en centurias, y que la totalidad de la última clase contaba tan sólo como una subdivisión, aunque contuviera ella sola más de la mitad de los habitantes de Roma.

A fin de que el pueblo no advirtiera las consecuencias de esta última reforma, Servio aparentó darle un aspecto militar: insertó en la segunda clase dos centurias de armeros y, dos de instrumentos de guerra en la cuarta; en cada clase, excepto en la última, distinguió los jóvenes y los viejos, es decir, los que estaban obligados a llevar armas y los que estaban exentos por las leyes, debido a su edad.

Esta distinción, más que la de los bienes, produjo la necesidad de rehacer a menudo el censo o empadronamiento; por último, quiso que la asamblea se realizara en el Campo de Marte, y que todos aquellos que estaban en edad de servir fueran allí con sus armas.

La razón por la cual en la última clase no siguió esta misma división de jóvenes y viejos, es que no concedía al populacho, del cual estaba compuesta, el honor de llevar las armas por la patria: era necesario tener hogar para obtener el derecho de defenderlo. De esas innumerables tropas de pordioseros que lucen hoy los ejércitos de los reyes, no hay uno quizás que hubiera dejado de ser expulsado con desdén de una cohorte romana cuando los soldados eran los defensores de la libertad.

En la última clase, sin embargo, se distinguió a los *proletarios* de aquellos a quienes se llamaba *capite censi*. Los primeros no estaban totalmente despojados de todo y daban, al menos, ciudadanos al Estado y, a veces, incluso soldados, ante necesidades urgentes. Quienes no tenían absolutamente nada y a los que no se podía empadronar sino por cabezas, eran considerados como nulos y Mario fue el primero que se dignó alistarlos.

Sin decidir acá si este tercer empadronamiento era bueno o malo en sí mismo, creo poder afirmar que tan sólo las costumbres sencillas de los primeros romanos, su desinterés, su gusto por la agricultura, su desprecio por el comercio y por el ansia de ganancias pudieron volverlo practicable. ¿Dónde está

el pueblo moderno en el cual la devoradora avidez, el espíritu inquieto, la intriga, los desplazamientos continuos, los perpetuos cambios de las fortunas pudieran dejar subsistir veinte años una organización semejante sin trastornar todo el Estado? Incluso hay que señalar que las costumbres y la censura, más fuertes que esta institución, corrigieron los vicios de ésta en Roma, y que algún rico se vio relegado a la clase de los pobres por haber ostentado demasiado su riqueza.

De todo esto se puede comprender fácilmente por qué, casi siempre se ha hecho tan sólo mención a cinco clases, aunque realmente hubo seis. La sexta, al no proporcionar ni soldados al ejército, ni votantes al Campo de Marte,[1] y como además no era casi de ninguna utilidad en la República, rara vez era tomada en cuenta para algo.

Tales fueron las diferentes divisiones del pueblo romano. Veamos ahora el efecto que producían en las asambleas. Estas asambleas, legítimamente convocadas, se llamaban *comicios*: se realizaban habitualmente en la plaza de Roma o en el Campo de Marte y se distinguían en comicios por curias, comicios por centurias y comicios por tribus, según sobre cuál de estas tres formas estaban ordenadas. Los comicios por curias habían sido instituidos por Rómulo, los por centurias por Servio y los por tribus por los tribunos del pueblo. Ninguna ley recibía sanción, ningún magistrado era elegido fuera de los comicios; y como no había ciudadano alguno que no estuviera inscripto en una curia, en una centuria o en una tribu, se sigue que ningún ciudadano estaba excluido del derecho de sufragio, y que el pueblo romano era verdaderamente soberano de derecho y de hecho.

1 Digo en el *Campo de Marte* porque allí era donde se reunían los comicios por centurias. En las otras dos formas, el pueblo se reunía en el *foro* o en otra parte; y entonces los *capite censi* tenían tanta influencia como los primeros ciudadanos.

Para que los comicios fueran legítimamente reunidos y que lo que allí se hiciese tuviera fuerza de ley, se necesitaban tres condiciones: la primera, que el cuerpo o el magistrado que la convocaba estuviera investido para ello de la autoridad necesaria; la segunda, que la asamblea se hiciera uno de los días permitidos por la ley; la tercera, que los augurios fueran favorables.

La razón de la primera regla no requiere explicación; la segunda es un asunto de organización: así, por ejemplo, no estaba permitido realizar comicios los días de feria o de mercado, cuando la gente del campo, que venía a Roma por sus asuntos, no tenía tiempo de pasar el día en la plaza pública. Por la tercera, el Senado contenía a un pueblo arrogante e inquieto y moderaba el ardor de los tribunos sediciosos; pero éstos encontraban más de un medio de librarse de este impedimento.

Las leyes y la elección de los jefes no eran los únicos asuntos sometidos al juicio de los comicios: habiendo el pueblo romano usurpado las funciones más importantes del gobierno, se puede decir que la suerte de Europa estaba regida por sus asambleas. Esta variedad de objetos daba lugar a las diversas formas que adoptaban aquéllas según las materias sobre las cuales debía pronunciarse.

Para juzgar sobre estas diversas formas, basta compararlas. Rómulo, instituyendo las curias, tenía en vista contener al Senado por el pueblo y el pueblo por el Senado, dominando por igual sobre todos. Por lo tanto, por esta forma le dio al pueblo toda la autoridad del número para equilibrar la del poder y la de las riquezas que dejaba a los patricios. Pero, según el espíritu de la monarquía, concedió sin embargo más ventaja a los patricios por la influencia de sus clientes sobre la pluralidad de los sufragios. Esta admirable institución de los patronos y los clientes fue una obra maestra de política y de humanidad, sin la cual el patriciado, tan contrario al espíritu de la república, no hubiera podido subsistir. Sólo Roma tuvo el honor de dar al mundo este hermoso ejemplo, del cual nunca resultó abuso y que, no obstante, no ha sido seguido jamás.

Por haber subsistido esta misma forma de las curias bajo los reyes hasta Servio, y no siendo considerado legítimo el reinado del último Tarquino, generalmente las leyes reales se distinguieron por el nombre de *leges curiatoe*.

Bajo la República, las curias, siempre limitadas a las cuatro tribus urbanas, y que no contenían sino el populacho de Roma, no podían convenir ni al Senado, que estaba a la cabeza de los patricios, ni a los tribunos que, aunque plebeyos, estaban a la cabeza de los ciudadanos acomodados. Cayeron entonces en el descrédito y su envilecimiento fue tal, que sus treinta lictores reunidos hacían lo que los comicios por curias hubieran debido hacer.

La división por centurias era tan favorable a la aristocracia que no se comprende, en primer lugar, cómo el Senado no dominaba siempre en los comicios que llevaban ese nombre y por los cuales eran elegidos los cónsules, los censores y los otros magistrados curules. En efecto, de las ciento noventa y tres centurias que formaban las seis clases de todo el pueblo romano, al contar la primera clase noventa y ocho, y contándose los votos sólo por centurias, esta única primera clase superaba en número de votos a todas las demás. Cuando todas esas centurias estaban de acuerdo, ni siquiera se seguía recogiendo los votos; lo que había decidido el menor número paraba por una decisión de la multitud; y se puede decir que, en los comicios por centurias, los asuntos se decidían más por la cantidad de dinero que por la de votos.

Pero esta extrema autoridad se atemperaba por dos medios: en primer lugar, al pertenecer los tribunos por lo común a la clase de los ricos y haber siempre entre éstos un gran número

de plebeyos, equilibraban la influencia de los patricios en esta primera clase.

El segundo medio consistía en que, en lugar de hacer votar las centurias según su orden, lo que siempre hubiera hecho comenzar por la primera, se sacaba una a la suerte, y aquélla[1] procedía sola a la elección; después de lo cual, todas las centurias convocadas otro día según su rango, repetían la misma elección y, por lo común, la confirmaban. Se quitaba así al rango la autoridad del ejemplo para otorgársela a la suerte, según el principio de la democracia.

De este uso resultaba todavía otra ventaja: es que los ciudadanos del campo tenían, entre las dos elecciones, tiempo de informarse del mérito del candidato provisionalmente nombrado, a fin de dar su voto con conocimiento de causa. Pero, con el pretexto de la celeridad, se decidió abolir este uso y las dos elecciones se hicieron el mismo día.

Los comicios por tribus eran propiamente el Consejo del pueblo romano.

Los convocaban tan sólo los tribunos; los tribunos eran allá elegidos y llevaban a cabo sus plebiscitos. El Senado no solamente carecía de autoridad en estos comicios, ni siquiera tenía el derecho de asistir; y los senadores, forzados a obedecer leyes acerca de las cuales no habían podido votar, eran en este aspecto menos libres que los últimos ciudadanos. Esta injusticia estaba muy mal concebida y bastaba por sí sola para invalidar los decretos de un cuerpo donde no eran admitidos todos sus miembros. Aun cuando todos los patricios hubieran asistido a esos comicios, por el derecho que tenían como ciudadanos, al volverse simples particulares prácticamente no hubieran influido sobre una forma de sufragios que se recogían por cabeza y donde el más insignificante proletario podía tanto como el príncipe del Senado.

1 Esta centuria, sacada a suerte, se denominaba *praerrogativa* por ser la primera a la cual se le pedía su sufragio; y de allí vino la palabra *Prerrogativa*.

Se ve, entonces, que, además del orden que resultaba de esas diversas distribuciones para la recolección de los sufragios de un pueblo tan numeroso, esas distribuciones no se reducían a formas indiferentes en sí mismas, sino que cada una tenía efectos relacionados con los puntos de vista que las hacían preferibles.

Sin entrar al respecto en más detalles, de las aclaraciones precedentes resulta que los comicios por tribus eran los más favorables para el gobierno popular y los comicios por centurias, para la aristocracia. Con respecto a los comicios por curias, en que el populacho de Roma formaba por sí solo la mayoría, como servían únicamente para favorecer la tiranía y los malvados designios, cayeron en el descrédito, absteniéndose los mismos sediciosos de utilizar un medio que dejaba demasiado en descubierto sus proyectos. Es indudable que toda la majestad del pueblo romano se encontraba tan sólo en los comicios por centurias, los únicos completos, ya que en los comicios por curias faltaban las tribus rústicas y en los comicios por tribus, el Senado y los patricios.

La manera de recoger los sufragios de los primeros romanos era tan sencilla como sus costumbres, aunque no tanto como en Esparta. Cada uno daba su sufragio en alta voz y un escribano los iba apuntando. La mayoría de votos en cada tribu determinaba el sufragio de la tribu; la mayoría de votos en todas las tribus determinaba el sufragio del pueblo; y lo mismo de las curias y centurias. Este uso era bueno mientras la honestidad reinaba entre los ciudadanos y cada uno tenía vergüenza de dar públicamente su sufragio a una opinión injusta o a un candidato indigno, pero cuando el pueblo se corrompió y se com-

praban los votos, fue conveniente que se dieran en secreto, para contener a los compradores por la desconfianza y proporcionar a los bribones el medio de no ser traidores.

Sé que Cicerón censura este cambio, y le atribuye en parte la ruina de la República. Pero, aunque comprendo el peso que debe tener aquí la autoridad de Cicerón, no puedo compartir su parecer: creo por el contrario que, por no haber hecho bastantes cambios semejantes, se aceleró la pérdida del Estado. Al igual que el régimen de las personas sanas no es adecuado para los enfermos, no se debe querer gobernar a un pueblo corrompido mediante las mismas leyes que convienen a un buen pueblo. Nada prueba mejor esta máxima que la duración de la república de Venecia, cuyo simulacro existe todavía porque sus leyes no convienen sino a hombres malos.

Se distribuyeron, pues, a los ciudadanos tabletas por las cuales cada uno podía votar sin que se conociera su opinión; se establecieron también nuevas formalidades para la recolección de las tabletas, el recuento de los votos, la comparación de los números; lo que no impidió que a menudo se sospechara de la fidelidad de los oficiales encargados de estas tareas.[1] Finalmente, para impedir la intriga y el tráfico de sufragios, se dictaron edictos cuyo gran número muestra la inutilidad.

Hacia los últimos tiempos se estaba a menudo obligado a recurrir a expedientes extraordinarios para remplazar la insuficiencia de las leyes: a veces, se suponían prodigios, pero ese medio que podía impresionar al pueblo, no impresionaba a quienes lo gobernaban; otras veces se convocaba bruscamente a una asamblea antes que los candidatos hubieran tenido tiempo de hacer sus intrigas; a veces, se dedicaba toda una sesión a obstruir cuando se veía al pueblo persuadido y dispuesto a tomar

1 *Custodes diribitores, rogatores suffragiorum.*

un mal partido. Pero, finalmente, la ambición eludió todo; y lo que hay de increíble es que, en medio de tantos abusos, ese pueblo inmenso, con ayuda de sus antiguas reglas, no dejara de elegir los magistrados, de dictar las leyes, de juzgar las causas, de despachar los asuntos particulares y públicos, casi con tanta facilidad como lo hubiera podido hacer el mismo Senado.

CAPÍTULO V
Del tribunado

Cuando no se puede establecer una exacta proporción entre las partes constitutivas del Estado, o cuando causas indestructibles alteran sin cesar las relaciones, entonces se instituye una magistratura particular que no forma cuerpo con las demás, vuelve a colocar cada término en su verdadera relación y establece un enlace o un término medio, sea entre el príncipe y el pueblo, sea entre el príncipe y el soberano, sea entre ambas partes a la vez si es necesario.

Este cuerpo, al que llamaré tribunado, es el conservador de las leyes y del poder legislativo. Sirve, a veces, para proteger al soberano contra el gobierno, como hacían en Roma los tribunos del pueblo; a veces, para sostener al gobierno contra el pueblo, como hace ahora en Venecia el Consejo de los Diez; y, a veces, para mantener el equilibrio entre ambas partes como lo hacían los éforos en Esparta.

El tribunado no es una parte constitutiva de la ciudad, y no debe tener parte alguna del poder legislativo ni del ejecutivo; pero, por esto mismo, es mayor el suyo pues, aunque no puede hacer nada, puede impedirlo todo. Es más sagrado y más reverenciado como defensor de las leyes, que el príncipe que las ejecuta y que el soberano que las da. Esto se vio muy claramente

en Roma, cuando esos orgullosos patricios, que despreciaron siempre a todo el pueblo, fueron obligados a inclinarse ante un simple funcionario del pueblo, que no tenía ni auspicios ni jurisdicción.

El tribunado, sabiamente moderado, es el apoyo más firme de una buena constitución; pero, por poco que sea el exceso de fuerza que posea, lo trastorna todo: la debilidad no está en su naturaleza y, si es algo, nunca es menos de lo que se necesita.

Degenera en tiranía cuando usurpa el poder ejecutivo, del cual no es sino el moderador, y cuando quiere dar las leyes, a las que tan sólo debe proteger.

El enorme poder de los éforos, que no presentó peligro mientras Esparta conservó sus costumbres, aceleró la corrupción una vez iniciada ésta. La sangre de Agis, degollado por estos tiranos, fue vengada por su sucesor: el crimen y el castigo de los éforos apresuraron por igual la pérdida de la República, y después de Cleómenes, Esparta no fue ya nada. Roma pereció también por el mismo camino: el poder excesivo de los tribunos, usurpado gradualmente, sirvió en último término, con ayuda de las leyes hechas en favor de la libertad, como salvaguarda de los emperadores que la destruyeron. En cuanto al Consejo de los Diez, en Venecia, es un tribunal de sangre intolerable por igual para los patricios y el pueblo y que, lejos de proteger abiertamente las leyes, tan sólo sirve, después de su envilecimiento, para asestar en las tinieblas golpes que uno no se atreve a descubrir.

El tribunado, como el gobierno, se debilita por la multiplicación de sus miembros. Cuando los tribunos del pueblo romano, primero en número de dos, luego de cinco, quisieron duplicar ese número, el Senado los dejó hacer, muy seguro de contener a los unos por los otros lo que, al cabo, aconteció.

El mejor medio de prevenir las usurpaciones de un cuerpo

tan peligroso, medio en el cual ningún gobierno ha pensado hasta ahora, sería no volver permanente ese cuerpo, sino reglamentar los intervalos durante los cuales quedaría suprimido. Estos intervalos que no deberían ser tan grandes como para que los abusos tengan tiempo de afirmarse, pueden ser fijados por la ley de manera que resulte fácil abreviarlos si es necesario, por Comisiones extraordinarias.

Este medio me parece carecer de inconvenientes, porque, como ya he dicho, el tribunado, al no formar parte de la constitución, puede ser suprimido sin que ésta sufra; y me parece eficaz porque un magistrado recientemente establecido no comienza con el poder que tenía su predecesor, sino con el que le otorga la ley.

CAPÍTULO VI
De la dictadura

La inflexibilidad de las leyes, que les impide someterse a los acontecimientos, puede en ciertos casos volverlas perniciosas y provocar la pérdida del Estado en una época de crisis. El orden y la lentitud de las formas exigen un tiempo que las circunstancias a veces niegan. Se pueden presentar mil casos que el legislador no ha previsto, y es una previsión muy necesaria comprender que no se puede prever todo.

No es necesario, por lo tanto, querer fortalecer las instituciones políticas hasta privarse del poder de suspender su efecto. Esparta misma ha dejado dormir sus leyes.

Pero tan sólo los mayores peligros pueden equilibrar el riesgo de alterar el orden público y nunca se debe interrumpir el poder sagrado de las leyes sino cuando se trata de la salvación de la patria. En esos casos, raros y manifiestos, se provee a la

seguridad pública por un acto particular que confía la carga al más digno. Esta comisión puede darse de dos maneras según la naturaleza del peligro.

Si, para encontrarle remedio, basta aumentar la actividad del gobierno, se lo concentra en uno o dos de sus miembros: de ese modo no se altera la autoridad de las leyes, sino tan sólo la forma de su administración. Pero, si el peligro es tal que el aparato de las leyes es un obstáculo del que hay que protegerse, se nombra entonces un jefe supremo que haga callar todas las leyes y suspenda un tiempo la autoridad soberana. En semejante caso la voluntad general no es dudosa pues es evidente que la primera intención del pueblo es que el Estado no perezca.

De este modo la suspensión de la autoridad legislativa no la abole: el magistrado que la hace callar no puede hacerla hablar; la domina sin poder representarla. Puede hacerlo todo, salvo leyes.

El primer medio era empleado por el Senado romano cuando encargaba a los cónsules, por una fórmula consagrada, proveer a la salvación de la república. El segundo tenía lugar cuando uno de los dos cónsules nombraba un dictador;[1] uso del cual Alba había dado el ejemplo a Roma.

En los comienzos de la República, se recurrió muy seguido a la dictadura porque el Estado no tenía todavía una posición tan firme como para poder sostenerse por la sola fuerza de su constitución.

Al hacer superfluas las costumbres muchas precauciones que hubiesen sido necesarias en otro tiempo, no se temía ni que un dictador abusase de su autoridad ni que intentara conservarla más allá del término. Parecía, por el contrario, que un poder tan grande incomodara a quien lo poseía, tanto se apresuraba

1 Este nombramiento se hacía de noche y en secreto, como si se hubiera tenido vergüenza de poner a un hombre por encima de las leyes.

a deshacerse de él, como si hubiera sido un cargo demasiado penoso y peligroso el de ocupar el lugar de las leyes.

De este modo, no es el peligro del abuso, sino el del envilecimiento, lo que me hace censurar el uso indiscreto de esta suprema magistratura en los primeros tiempos: pues mientras se la prodigaba en elecciones, en dedicatoria, en cosas de pura formalidad, era de prever que se volviera menos temible en la necesidad, y que se acostumbraran a considerarla como un vano título que tan sólo se empleaba en vanas ceremonias.

Hacia el final de la República, los romanos, vueltos más circunspectos, mezquinaban la dictadura con tan poca razón como la habían prodigado antes. Era fácil ver que su temor estaba mal fundado; que la debilidad de la capital constituía entonces su protección contra los magistrados que tenía en su seno; que un dictador podía, en ciertos casos, defender la libertad pública sin poder nunca atentar contra ella; y que las cadenas de Roma no serían forjadas en la misma Roma, sino en sus ejércitos. La poca resistencia que opusieron Mario a Sila y Pompeyo a César mostró bien lo que se podía esperar de la autoridad de adentro contra la fuerza de afuera.

Este error le hizo cometer grandes faltas; tal fue, por ejemplo, la de no haber nombrado dictador en el asunto de Catalina; pues, como era tan sólo cuestión del interior de la ciudad y, a lo máximo, de alguna provincia de Italia, con la autoridad sin límites que las leyes otorgaban al dictador, éste hubiera disipado fácilmente la conspiración que tan sólo fue sofocada por una conjunción de circunstancias fortuitas que la prudencia humana nunca debe esperar.

En lugar de esto, el Senado se conformó con entregar todo su poder a los cónsules: por lo cual sucedió que Cicerón, para actuar eficazmente, se vio obligado a dejar de lado este poder en un punto capital y, si bien los primeros transportes de ale-

gría hicieron aprobar su conducta, después se le pidió, con justicia, cuenta de la sangre de los ciudadanos vertida contra las leyes, reproche que no se le hubiera podido hacer a un dictador. Pero la elocuencia del cónsul lo arrastró todo y él mismo, aunque romano, amando más su propia gloria que su patria, no buscaba tanto el medio más legítimo y seguro de salvar el Estado, cuanto el de lograr todo el honor en este asunto.[1] Así fue honrado en justicia como liberador de Roma y castigado, también en justicia, como infractor de las leyes. Por más brillante que haya sido su llamada del exilio, lo cierto es que fue un acto de gracia.

Por otra parte, cualquiera sea el modo en que sea conferida esta importante comisión, es preciso fijar su duración en un término muy corto, que nunca pueda ser prolongado. En las crisis que hacen establecer la dictadura, el Estado es pronto destruido o salvado y, pasada la necesidad urgente, aquélla se vuelve tiránica o inútil. En Roma, los dictadores lo eran tan sólo por seis meses, pero la mayoría de ellos abdicó antes de este plazo. De haber sido el plazo más largo, quizás hubieran estado tentados de prolongarlo, como hicieron los decenviros con el de un año. El dictador sólo tenía tiempo para proveer a la necesidad que lo había hecho elegir, pero no lo tenía para pensar en otros proyectos.

CAPÍTULO VII
De la censura

Así como la declaración de la voluntad general se hace por la ley, la declaración del juicio público se hace por la censura.

1 De esto no podía estar seguro si proponía un dictador, ya que no se atrevía a nombrarse a sí mismo y no podía estar seguro de que su colega lo nombrara.

La opinión pública es esa especie de ley cuyo censor es el ministro, quien no hace más que aplicarla a los casos particulares, según el ejemplo del príncipe.

Por lo tanto, el tribunal sensorial está lejos de ser el árbitro de la opinión del pueblo: no es sino su portavoz; y, no bien se aparta de ella, sus decisiones son vanas y sin efecto.

Es inútil distinguir las costumbres de una nación de los objetos de su estima, pues ambos provienen de un mismo principio y necesariamente se confunden. En todos los pueblos del mundo no es la naturaleza, sino la opinión la que decide la elección de sus placeres, corregid las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurarán por sí mismas. Siempre se ama lo que es hermoso o lo que se tiene por tal, pero es en este juicio donde uno se equivoca: se trata, pues, de fijarle normas. Quien juzga sobre las costumbres, juzga sobre el honor; y quien juzga sobre el honor, toma su ley de la naturaleza.

Las opiniones de un pueblo nacen de su constitución. Aunque la ley no regule las costumbres, la legislación las hace nacer; cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran; pero entonces el juicio de los censores no hará lo que la fuerza de las leyes no haya hecho.

De esto se sigue que la censura puede ser útil para conservar las costumbres, nunca para corregirlas. Estableced censores durante el vigor de las leyes, porque tan pronto como ellas lo hayan perdido todo está perdido: nada legítimo tiene fuerza cuando las leyes ya no la tienen.

La censura mantiene las costumbres impidiendo que las opiniones se corrompan, conservando su rectitud por aplicaciones sabias, a veces incluso fijándolas cuando son todavía inciertas. El uso de los suplentes en los duelos, llevado hasta el extremo en el reino de Francia, fue abolido por estas solas palabras de un edicto del rey: "En cuanto a los que tienen la cobardía de

llevar consigo suplentes". Este juicio, precediendo al del público, lo determinó de inmediato. Pero, cuando los mismos edictos quisieron declarar que también era una cobardía batirse en duelo –lo que es muy cierto, pero contrario a la opinión común– el público se burló de esta decisión, sobre la cual ya había formado su juicio.

He dicho en otra parte[1] que, al no estar sometida la opinión pública a la coacción, no se necesitaba vestigio alguno de ésta en el tribunal establecido para representarla. Es imposible admirar demasiado con qué arte ponían en práctica este recurso, completamente perdido para los modernos, los romanos y, todavía más que ellos, los lacedemonios.

Habiendo emitido una opinión buena un hombre de malas costumbres en el Consejo de Esparta, los éforos, sin hacer caso de él, hicieron presentar la misma opinión a un ciudadano virtuoso. ¡Qué honor para uno, qué advertencia para el otro, sin haber dado ni elogio ni censura a ninguno de los dos! Ciertos borrachos de Samos[2] mancillaron el tribunal de los éforos: al día siguiente, por edicto público, les fue permitido a los sabios ser groseros. Un verdadero castigo hubiera sido menos severo que semejante impunidad. Cuando Esparta se pronunciaba sobre lo que es honesto o no lo es, Grecia no apelaba de sus juicios.

CAPÍTULO VIII
De la religión civil

En un principio, los hombres no tuvieron más reyes que los

1 En este capítulo me limito a señalar lo que he tratado con mayor extensión en la *Carta a M. D'Alembert.*
2 Eran de otra isla que la delicadeza de nuestra lengua nos impide nombrar en esta ocasión.

dioses, ni más gobierno que el teocrático. Hicieron el razonamiento de Calígula, y entonces razonaban con justicia. Se necesita una larga modificación de sentimientos y de ideas para poder resolverse a tomar a un semejante por señor y lisonjearse de hallarse bien así.

Por el solo hecho de que se ponía a Dios a la cabeza de cada sociedad política, se sigue que hubo tantos dioses como pueblos. Dos pueblos extraños el uno al otro, y casi siempre enemigos, no pueden reconocer por mucho tiempo a un mismo señor: dos ejércitos que luchan no pueden obedecer al mismo jefe. Así, de las divisiones nacionales resultó el politeísmo, y de allí la intolerancia teológica y civil que, naturalmente, es la misma, como se dirá a continuación.

La fantasía que tuvieron los griegos de reencontrar sus dioses en los pueblos bárbaros provenía de que también se consideraban los soberanos naturales de esos pueblos. Pero en nuestros días es una erudición muy ridícula la que corre acerca de la identidad de los dioses de las diversas naciones. ¡Como si Moloc, Saturno y Cronos pudieran ser el mismo dios! ¡Como si el Baal de los fenicios, el Zeus de los griegos y el Júpiter de los latinos pudieran ser el mismo; como si pudiera quedar algo de común a seres quiméricos que llevan diferentes nombres!

Si se pregunta cómo no había guerras de religión en el paganismo, donde cada Estado tenía su culto y sus dioses, respondo que era precisamente porque cada Estado, al tener su propio culto y su propio gobierno, no distinguía sus dioses de sus leyes. La guerra política era también teológica; los departamentos de los dioses estaban, por así decirlo, determinados por los límites de las naciones. El dios de un pueblo no tenía derecho alguno sobre los demás pueblos. Los dioses de los paganos no eran celosos: se repartían entre ellos el imperio del mundo. Moisés mismo y el pueblo hebreo apoyaban a veces esta idea al

hablar del dios de Israel. Consideraban, por cierto, como inexistentes los dioses de los cananeos, pueblos proscriptos dedicados a la destrucción, y cuyo lugar debían ocupar ellos. Pero, observad cómo hablaban de las divinidades de los pueblos vecinos a los cuales les estaba prohibido atacar: "La posesión de lo que pertenece a Chamos, vuestro dios –decía Jefté a los ammonitas– ¿no os es legítimamente debida? Nosotros poseemos con el mismo título las tierras que nuestro dios vencedor ha adquirido".[1] Esto era, me parece, una paridad bien reconocida entre los derechos de Chamos y los del dios de Israel.

Pero cuando los judíos, sometidos a los reyes de Babilonia, y después a los reyes de Siria, se obstinaron en no reconocer más dios que el suyo, esta negativa, considerada como una rebelión contra el vencedor, les atrajo las persecuciones que se leen en su historia, y de las cuales no se ve ningún otro ejemplo antes del cristianismo.[2]

Al estar cada religión unida solamente a las leyes del Estado que la prescribía, no había otra manera de convertir a un pueblo que la de dominarlo, ni existían más misioneros que los conquistadores; y siendo ley de los vencidos la obligación de cambiar de culto, era necesario comenzar por vencer antes de hablar de ello. Lejos de combatir los hombres por los dioses, eran, como en Homero, los dioses los que combatían por los hombres; cada uno le pedía al suyo la victoria y la pagaba con nuevos altares. Los romanos, antes de tomar una plaza, intimaban a los dioses de ésta a abandonarla; y cuando permitían a los tarentinos conservar sus dioses irritados es porque consideraban a estos dioses sometidos a los suyos y obligados a rendirles homenaje. Dejaban a los vencidos sus dioses, así como les dejaban sus leyes. Una corona al Júpiter del Capitolio era, a menudo, el único tributo que imponían.

En fin: al haber extendido los romanos su culto y sus dioses, junto con su imperio, y al haber a menudo adoptado ellos mismos los de los vencidos, acordando a unos y otros el derecho de ciudadanía, los pueblos de ese vasto Imperio se encontraron insensiblemente con multitud de dioses y de cultos, aproximadamente los mismos en todos lados; y he aquí cómo el paganismo no fue finalmente en todo el mundo conocido sino una sola y misma religión.

En estas circunstancias, Jesús vino a establecer en la tierra un reino espiritual: este reino, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno, y provocó las divisiones intestinas que nunca han cesado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien, al no haber podido nunca penetrar en la cabeza de los paganos, esta idea nueva de un reino de otro mundo, consideraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una hipócrita sumisión, tan sólo buscaban el momento de volverse independientes y dueños y usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones.

Lo que los paganos habían temido ocurrió. Entonces, todo cambió de aspecto, los humildes cristianos cambiaron de lenguaje y pronto se vio a ese pretendido reino de otro mundo llegar en éste, bajo un jefe visible, al más violento despotismo.

Sin embargo, como siempre ha habido un príncipe y leyes civiles, de este doble poder ha resultado un perpetuo conflicto de jurisdicción, que ha vuelto imposible toda buena organiza-

1 "*Nonne ea quae, possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur?*" Tal es el texto de la Vulgata. El padre de Carrières tradujo: "¿No creéis vosotros tener el derecho de poseer lo que pertenece a Chamos, vuestro dios?" Yo ignoro la fuerza del texto hebreo, pero veo que en la Vulgata, Jefté reconocía positivamente el derecho del dios Chamos, y que el traductor francés debilitó este reconocimiento por un "según vosotros" que no está en el texto latino.

2 Es evidente que la guerra de los focenses, llamada guerra sagrada, no era una guerra de religión. Tenía por objeto castigar sacrilegios y no someter infieles.

ción en los Estados cristianos y nunca se ha logrado saber si se estaba obligado a obedecer al señor o al sacerdote.

Muchos pueblos, sin embargo, incluso en Europa o en su vecindad, han querido conservar o restablecer el antiguo sistema, pero sin éxito; el espíritu del cristianismo lo ha conquistado todo. El culto sagrado se ha mantenido siempre o ha vuelto a ser independiente del soberano y sin vinculación necesaria con el cuerpo del Estado. Mahoma tuvo miras muy sanas; él unió bien su sistema político y, mientras la forma de su gobierno subsistió bajo los califas, sus sucesores, ese gobierno fue exactamente uno y bueno en cuanto a eso. Pero los árabes que llegaron a ser florecientes, cultos, corteses, blandos y cobardes fueron subyugados por los bárbaros y entonces recomenzó la división entre los dos poderes. Aunque ésta sea menos visible entre los mahometanos que entre los cristianos, existe, sin embargo, sobre todo en la secta de Alí y hay Estados como Persia, donde no deja de hacerse sentir.

Entre nosotros, los reyes de Inglaterra se han establecido como jefes de la iglesia; lo mismo han hecho los zares. Pero, aun con este título, son menos señores en ella que ministros; han adquirido no tanto el derecho de cambiarla como el poder de mantenerla; no son allí legisladores, sino que sólo son príncipes. Dondequiera que el clero constituye un cuerpo,[1] es señor y legislador en su patria. En Inglaterra y en Rusia hay, pues, dos poderes, dos soberanos, como en cualquier otra parte.

1 Es necesario señalar que no son tanto asambleas formales como las de Francia, las que ligan el clero en un cuerpo, sino la comunión de las iglesias. La comunión y la excomunión son el pacto social del clero, pacto con el cual éste será siempre el señor de los pueblos y de los reyes. Todos los sacerdotes que comulgan juntos son ciudadanos, aunque estén en los dos extremos del mundo. Esta invención es una obra maestra en política. Entre los sacerdotes paganos no había nada semejante: por eso, nunca hicieron del clero un cuerpo.

De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha comprendido bien el mal y el remedio, que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila y llevar todo a la unidad política, sin la cual nunca estará bien constituido ningún Estado ni gobierno. Pero ha debido ver que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema y que el interés del sacerdote sería siempre más fuerte que el del Estado. Lo que ha vuelto odiosa su política no es tanto lo que hay de horrible y falso en ella, cuanto lo que contiene de justo y verdadero.[2]

Creo que desarrollando desde este punto de vista los hechos históricos, se refutarán fácilmente los sentimientos opuestos de Bayle y de Warburton, uno de los cuales pretende que ninguna religión es útil para el cuerpo político y el otro sostiene, por el contrario, que el cristianismo es su apoyo más firme. Se le demostraría al primero que nunca se fundó un Estado sin que la religión le sirviera de base; y al segundo, que la ley cristiana es en el fondo más nociva que útil a la fuerte constitución del Estado. Para acabar de hacerme entender, basta con dar algo más de precisión a las ideas demasiado vagas de religión relacionadas con mi tema.

La religión, considerada con relación a la sociedad, que es o general o particular, puede dividirse también en dos clases: la religión del hombre y la del ciudadano. La primera, sin templos, sin altares, sin ritos, limitada al culto exclusivamente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es la pura y simple religión del Evangelio, el verdadero teísmo, y lo que se puede llamar el derecho divino natural. La otra, inscripta

2 Ved, entre otras cosas, una carta de Grocio a su hermano del 11 de abril de 1643 y se hallará lo que ese hombre sabio aprueba y lo que censura en el libro de *Cive*. Es cierto que, propenso a la indulgencia, parece perdonar al autor el bien en aras del mal: pero no todo el mundo es tan clemente.

en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares. Tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescripto por leyes. Fuera de la única nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no extiende los deberes y los derechos del hombre más allá de sus altares. Tales fueron todas las religiones de los primeros pueblos, a las que se puede dar el nombre de derecho divino civil o positivo.

Hay una tercera clase de religión más rara que, al dar a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, la de los japoneses y la del cristianismo romano. Se puede llamar a esto la religión de los sacerdotes y de ella resulta una suerte de derecho mixto e insociable que no tiene nombre.

Considerando políticamente esas tres clases de religiones, todas tienen sus defectos. La tercera es tan evidentemente mala que es perder el tiempo distraerse en demostrarlo. Todo lo que rompe la unidad social no vale nada; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo no tienen valor alguno.

La segunda es buena en cuanto reúne el culto divino y el amor de las leyes y porque, al hacer de la patria objeto de la adoración de los ciudadanos, les enseña que servir al Estado es servir al dios tutelar. Es una especie de teocracia, en la cual no se debe tener otro pontífice que el príncipe, ni otros sacerdotes más que los magistrados. Entonces, morir por su país es ir al martirio, violar las leyes es ser impío, y someter un culpable a la execración pública es sacrificarlo a la cólera de los dioses: *Sacer esto*. Pero es mala porque, estando fundada en el error y la mentira, engaña a los hombres, los vuelve crédulos, supersticiosos, y ahoga el verdadero culto de la divinidad en un ceremonial inútil. Es mala, además, porque, haciéndose exclusiva y tiránica, vuelve a un pueblo sanguinario e intolerante; de tal modo que tan sólo

respira homicidios y matanzas, y cree realizar una acción santa matando a quien no admite sus dioses. Esto pone a un pueblo semejante en un estado natural de guerra con todos los demás, lo que es muy dañoso para su propia seguridad.

Queda, pues, la religión del hombre o el cristianismo, no el de hoy, sino el del Evangelio, que es por completo diferente. Por esta religión santa, sublime, verdadera, los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos por hermanos: y la sociedad que los une no se disuelve, ni siquiera con la muerte.

Pero esta religión, al no tener relación particular alguna con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que sacan de sí mismas sin agregarle ninguna otra; y de aquí que uno de los grandes vínculos de la sociedad particular quede sin efecto. Más aún, lejos de unir los corazones de los ciudadanos al Estado los separa de él como de todas las cosas de la Tierra. No conozco nada más contrario al espíritu social.

Se nos dice que un pueblo de verdaderos cristianos formaría la sociedad más perfecta que se pueda imaginar. Pero yo veo una gran dificultad en esta suposición: que una sociedad de verdaderos cristianos no sería una sociedad de hombres.

Digo, además, que esta sociedad imaginada no sería, con toda su perfección, ni la más fuerte ni la más duradera: a fuerza de ser perfecta, carecería de ligazón y su vicio destructor consistiría en su misma perfección.

Cada uno cumpliría con su deber: el pueblo estaría sometido a las leyes, los jefes serían justos y moderados, los magistrados íntegros, incorruptibles, los soldados despreciarían la muerte, no habría ni vanidad ni lujo: todo esto está muy bien, pero miremos más lejos.

El cristianismo es una religión totalmente espiritual, que se ocupa tan sólo de las cosas del cielo; la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto, pero lo hace

con una profunda indiferencia sobre el buen o mal éxito de sus afanes. Con tal de no tener nada que reprocharse, poco le importa que todo marche bien o mal aquí abajo. Si el Estado está floreciente, apenas si se atreve a gozar de la felicidad pública; teme enorgullecerse de la gloria de país; si el Estado se debilita, él bendice la mano de Dios que pesa fuertemente sobre su pueblo.

Para que la sociedad fuera pacífica y la armonía se mantuviera, sería necesario que todos los ciudadanos, sin excepción, fueran por igual buenos cristianos; pero si desgraciadamente hubiera allí un solo ambicioso, un solo hipócrita, un Catilina, por ejemplo, un Cromwell, ese hombre seguramente sacaría mucha ventaja de sus piadosos compatriotas. La caridad cristiana no permite fácilmente pensar mal del prójimo. Desde el momento en que un hombre encuentre por alguna astucia el arte de imponerse a otros y apoderarse de una parte de la autoridad pública, será un hombre constituido en dignidad; Dios quiere que se lo respete. Pronto se convierte en poder; Dios quiere que se lo obedezca. Si el depositario de este poder abusa de él, es la vara con que Dios castiga a sus hijos. Se transformaría en un caso de conciencia echar al usurpador: sería necesario turbar la tranquilidad pública, utilizar la violencia, derramar sangre; todo ello concuerda mal con la dulzura del cristiano y, después de todo, ¿qué importa ser libre o esclavo en este valle de miserias? Lo esencial es ir al Paraíso y la resignación es tan sólo un medio más para conseguirlo.

Si se produce alguna guerra con el extranjero, los ciudadanos marchan sin dificultad a la lucha, ninguno piensa en huir; cumplen con su deber, pero sin pasión por la victoria: ellos saben morir mejor que vencer. ¿Qué importa que sean vencedores o vencidos? ¿Acaso la Providencia no sabe mejor que ellos lo que les conviene? Puede imaginarse qué partido puede sacar de su estoicismo un enemigo orgulloso, impetuoso, apasionado. Poned frente a ellos estos pueblos generosos a quienes devora el ardiente amor a la gloria y a la patria; suponed vuestra república cristiana frente a Esparta o a Roma: los piadosos cristianos serán vencidos, aplastados, destruidos antes de haber tenido tiempo de darse cuenta o deberán su salvación tan sólo al desprecio que su enemigo conciba por ellos. A mi juicio, fue un buen juramento el de los soldados de Fabio: no juraron morir o vencer, juraron volver vencedores y mantuvieron su juramento. Los cristianos nunca hubieran hecho algo semejante, pues hubieran creído tentar a Dios.

Pero yo me equivoco al decir una república cristiana: estas dos palabras se excluyen. El cristianismo predica sólo sumisión y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que ésta no se aproveche siempre de ello. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se preocupan demasiado: esta corta vida vale muy poco a sus ojos.

Se nos dice que las tropas cristianas son excelentes. Lo niego: que se me las muestre. Personalmente, no conozco ninguna. Se me mencionarán las Cruzadas. Sin discutir el valor de los cruzados, señalaré que, muy lejos de ser cristianos, eran soldados del sacerdote, eran ciudadanos de la Iglesia, combatían por su país espiritual, que ella había vuelto temporal no se sabe cómo. Considerándolo estrictamente, esto cae dentro del paganismo: como el Evangelio no establece una religión nacional, una guerra sagrada es imposible entre los cristianos.

Bajo los emperadores paganos, los soldados cristianos eran valientes; todos los autores cristianos lo aseguran y yo lo creo. Pero, se trataba de una emulación de honor contra las tropas paganas. Una vez que los emperadores fueron cristianos esta emulación no subsistió, y cuando la cruz hubo expulsado al águila, todo el valor romano desapareció.

Pero, dejando de lado las consideraciones políticas, volva-

mos al derecho, y fijemos los principios sobre este punto importante. El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos, no sobrepasa, como ya lo he dicho, los límites de la utilidad pública.[1] Los súbditos deben, por lo tanto, rendir cuenta al soberano de sus opiniones tan sólo si tales opiniones importan a la comunidad. Ahora bien, al Estado le importa mucho que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros, sino en la medida en que estos dogmas se relacionan con la moral y los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir con respecto a los demás. Cada uno puede tener, por otra parte, las opiniones que le plazca sin que corresponda al soberano conocerlas: pues, como no tiene competencia alguna en el otro mundo, no es asunto suyo la suerte de los súbditos en una vida futura, con tal de que sean buenos ciudadanos en ésta.

Hay, por lo tanto, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión sino de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel.[2] No puede obligar a nadie a creerlos, pero puede desterrar del Estado a quien no los crea; puede desterrarlos, no por impíos, sino por insociables, por incapaces de amar sinceramente las leyes, la justicia y de

1 "En la república –dice el marqués d'Argenson– cada uno es perfectamente libre en lo que no perjudica a los demás." He aquí el límite invariable, no se lo puede colocar más exactamente. No he podido resistirme al placer de citar a veces este manuscrito, aunque desconocido por el público, para honrar la memoria de un hombre ilustre y respetable, que conservó, hasta en el ministerio, el corazón de un verdadero ciudadano, y opiniones rectas y sanas sobre el gobierno de su país.

2 César, al defender a Catilina, trataba de establecer el dogma de la mortalidad del alma; Catón y Cicerón, para refutarlo, no perdieron el tiempo en filosofar; se limitaron a mostrar que César hablaba como un mal ciudadano y proponía una doctrina perniciosa para el Estado. En efecto, el Senado de Roma debía juzgar esto y no una cuestión de teología.

inmolar, en caso de necesidad, la vida ante el deber. Y si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no creyera en ellos, sea pues condenado a muerte porque ha cometido el mayor de los crímenes: ha mentido ante las leyes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, y estar enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia; ésta pertenece a los cultos que hemos excluido.

Se equivocan quienes distinguen la intolerancia civil de la teológica; en mi opinión, esas dos intolerancias son inseparables. Es imposible vivir en paz con personas a quienes se cree condenadas; amarlas, sería odiar a Dios, que las castiga; es necesario absolutamente que se las convenza o que se las torture. Allí donde se admite la intolerancia teológica, es imposible que ésta no tenga algún efecto civil;[1] y, tan pronto como lo tiene,

1 El matrimonio, por ejemplo, al ser un contrato civil, tiene efectos civiles, sin los cuales es imposible que la sociedad subsista. Supongamos que un clero logra atribuirse a sí exclusivamente el derecho de autorizar este acto, derecho que debe necesariamente usurpar en toda religión intolerante. ¿No resulta claro, entonces, que haciendo valer a este respecto la autoridad de la Iglesia, volverá vana la del príncipe, quien no tendrá más súbditos que los que el clero le quiera dar? Dueño de casar o de no casar a las personas, según tengan o no tengan tal o cual doctrina, según que admitan o rechacen tal o cual fórmula, según le sean más o menos adictas, ¿no es claro que, conduciéndose el clero prudentemente y manteniéndose firme, dispondrá él solo de las herencias, de los cargos de los ciudadanos, del Estado mismo, que no podría subsistir, componiéndose tan sólo de bastardos? Pero, se dirá, se clamará contra este abuso, se aplazará, se decretará, se les quitará lo temporal. ¡Qué pena! El clero, por poco que tenga, no digo de coraje, sino de buen sentido, dejará hacer y seguirá su camino; dejará tranquilamente apelar, postergar, decretar, embargar y al final seguirá siendo el dueño. No es, me parece, un gran sacrificio abandonar una parte, cuando se está seguro de apoderarse de todo.

el soberano deja de serlo, incluso en lo temporal: desde entonces los sacerdotes son los verdaderos amos, los reyes son tan sólo sus funcionarios.

Ahora que ya no hay y que ya no puede existir religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas las que toleran a las otras, siempre que sus dogmas no tengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero, cualquiera que se atreva a decir "Fuera de la Iglesia no hay salvación" debe ser expulsado del Estado a menos que el Estado sea la Iglesia y que el príncipe sea el pontífice. Un dogma semejante conviene tan sólo en un gobierno teocrático: en cualquier otro es pernicioso. La razón por la cual se dice que Enrique IV abrazó la religión romana, debería ser un motivo para que todo hombre honesto la abandonara, y especialmente, todo príncipe que supiera razonar.[1]

CAPITULO IX
Conclusión

Después de haber sentado los verdaderos principios del derecho político, e intentado fundar el Estado sobre su base, restaría sustentarlo por sus relaciones externas, lo que comprendería el derecho de gentes, el comercio, el derecho de la guerra y las conquistas, el derecho público, las alianzas, las negociaciones, los tratados, etcétera. Pero todo esto constituye un nuevo tema demasiado vasto para mis cortas miras y debo fijar siempre éstas en algo más cerca de mí.

1 "Un historiador relata que, habiendo hecho celebrar el rey ante él una conferencia entre doctores de una y otra Iglesia, y viendo que un ministro estaba de acuerdo en que uno se podía salvar en la religión de los católicos, Su Majestad tomó la palabra y dijo a este ministro: "¡Qué! ¿Estáis de acuerdo en que uno se puede salvar en la religión de estos señores? Al responderle el ministro que él no tenía dudas con tal de que se viviera bien, el rey replicó muy juiciosamente: "La prudencia quiere, entonces, que yo sea de la religión de ellos y no de la vuestra, pues siendo de la suya, me salvo según ellos y según vos, y siendo de la vuestra, me salvo según vos, pero no según ellos. Por tanto la prudencia quiere que yo siga lo más seguro". Péréfixe, *Histoire d'Henri IV.*

IX Continuación 78
X Continuación 81
XI De los diversos sistemas de legislación 84
XII División de las leyes 86

LIBRO TERCERO

I Del gobierno en general 89
II Del principio que constituye las diversas formas de gobierno 95
III División de los gobiernos 98
IV De la democracia 99
V De la aristocracia 102
VI De la monarquía 104
VII De los gobiernos mixtos 110
VIII Que todas las formas de gobierno no son adecuadas para todos los países 112
IX De los signos de un buen gobierno 118
X Del abuso del gobierno y de su tendencia a degenerar 120
XI De la muerte del cuerpo político 123
XII Cómo se mantiene la autoridad soberana 124
XIII Continuación 125
XIV Continuación 127
XV De los diputados o representantes 128
XVI Que la institución del gobierno no es un contrato 132
XVII De la institución del gobierno 134
XVIII Medios para prevenir las usurpaciones del gobierno 135

LIBRO CUARTO

I Que la voluntad general es indestructible 139
II De los sufragios 141
III De las elecciones 144
IV Los comicios romanos 147
V Del tribunado 159
VI De la dictadura 161
VII De la censura 164
VIII De la religión civil 166
IX Conclusión 178



Biblioteca Central - Dean Funes 3250
Inventario 70844
Signatura top ROUSSEAU R 762
Vol.
Ejemplar
Universidad Nacional de Mar del Plata