

(TRADUCCIÓN CRÍTICA)

Jean-Jacques Rousseau, Du Contract Social ou Essai sur la forme de la République (première version, Manuscrit de Gèneve).

ESTUDIO INTRODUCTORIO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
JOSÉ RUBIO CARRACEDO
Universidad de Málaga

I. LA GENESIS DEL CONTRATO SOCIAL EL MANUSCRITO DE GINEBRA

SEGÚN LA RECONSTRUCCIÓN QUE HACE ROUSSEAU en las *Confesiones*, fue durante su periodo como secretario del embajador francés en Venecia entre septiembre de 1743 y agosto de 1744 cuando tomó conciencia de la importancia de la política y, en particular, del gobierno en la deriva global de un pueblo. Tuvo entonces ocasión de «observar los defectos de un gobierno tan celebrado». También el de Venecia le decepcionaba. Pero su experiencia vino a confirmar una intuición: «Me había percatado de que todo dependía radicalmente de la política y de que, mírese como se mire, ningún pueblo será nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le lleve a ser. Así la gran cuestión sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: cuál es el tipo de gobierno más apropiado para formar el pueblo más virtuoso, el más instruido, el más sabio, el mejor en toda la extensión del término». Entonces surgió en su mente el gran proyecto de escribir un tratado al estilo de los de Hobbes, Grocio o Pufendorf, que titularía «Institutions politiques», que consideró siempre «la obra de mi vida», con la que pensaba «sellar mi reputación» (OC, I, pp. 404-405).

A tal fin dirigió en adelante sus lecturas y reflexiones, aunque el proyecto creció más y más, completándose con nuevas consideraciones en el contexto ilustrado y con cuestiones connexas (la «iluminación de Vincennes»), hasta hacerse literalmente intratable. Por lo demás, quería madurarlo sin prisas y sin interferencias de nadie, ni siquiera de Diderot, cuya colaboración intelectual era tan fecunda en otros aspectos. Pero las circunstancias también imponían su propia lógica. Por eso irá dando salida al proyecto

mediante acotaciones y publicaciones parciales. Así hay que entender el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, en 1954, posiblemente su obra maestra (tras el fallido *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que le había valido el premio de la Academia de Dijon y la celebridad). Luego vino la *Carta a D'Alembert*, los artículos para la *Enciclopedia*, otros escritos ocasionales y, sobre todo, la gran creación literaria de *La Nueva Heloísa*. Entre unos y otros redactaba algunas cuestiones de modo fragmentario y provisional.

En 1758, al final de su estancia en l'Ermitage, Rousseau establecía este balance: «Tengo todavía dos obras en la cantera. La primera es mis *Institutions politiques*. He examinado el estado de este libro y encuentro que todavía me restan muchos años de trabajo. No he tenido coraje para continuarlo y esperar a que estuviese terminado para ejecutar mi resolución. Renunciando así a esta obra, resolví sacar de la misma lo que pudiera separarse y quemar el resto; y llevando este trabajo con celo, sin interrumpir el de *Emilio*, le dí la última mano al *Contrato social*» (OC, I, p. 516).

Esta tarea la realizó en su residencia de Montmorency, a partir de 1759. Pero no es fácil determinar la situación precisa del *Manuscrito de Ginebra*, o primera versión, respecto de la versión definitiva que publicará en 1762, porque las referencias de Rousseau son algo inciertas. R. Derathé ofrece un resumen de las diferentes opiniones de los expertos, además de la suya (OC, III, p. LXXXIII). La primera referencia es un «borrador» que Rousseau mostró a su editor Rey durante la visita que éste le hizo en diciembre de 1760. La segunda es una carta que le escribió en agosto de 1761 en la que le comunica que «mi tratado de derecho político está en limpio y en estado de aparecer», pero tiene dificultades para hacérselo llegar porque el grosor del papel que había utilizado no permitía su envío por correo. La tercera es el envío que hace a Duvoisin, en noviembre del mismo año, del manuscrito en pequeño formato que ha servido para la impresión del libro. Hay que añadir que únicamente se conserva un manuscrito autógrafo de Rousseau, confiado como tantos otros a su fiel amigo ginebrino, el pastor Moulou, conservado en el archivo familiar y donado a la biblioteca de Ginebra en 1882, a partir del cual se han hecho las ediciones críticas de R. Derathé y M. Launay, publicadas respectivamente por Gallimard y por Seuil¹.

Durante mucho tiempo se pensó que la redacción de esta primera versión había de fijarse en 1756. La base invocada para esta teoría era la existencia de algunos fragmentos casi idénticos a los que habían aparecido en el *Discurso sobre la Desigualdad* y en *Economía política*. Pero Derathé se inclina, con razón, finalmente por fijar su redacción en Montmorency entre 1758 y 1760. Por tanto, esta primera versión antecedería en dos años, como mucho, a la redacción definitiva. Otra cuestión es que muchos de los fragmentos utilizados en ella procedan de varios años antes. Así el capítulo 2 del libro primero debió ser redactado en torno a 1756, pues es una refutación del trabajo de Diderot «Droit naturel», publicado ese mismo año en la *Encyclopedie*, con numerosas citas literales, lo que parece indicar un uso en caliente, aunque no necesariamente.

¹ Véase al final de las notas el apartado *Otra bibliografía citada*. Sigo la versión de R. Derathé, pero ambas ediciones son prácticamente idénticas.

Pero es arriesgado decidir si se trata del «borrador» que enseñó Rousseau a Rey en 1760, aunque me parece lo más probable. Habría sucedido que la operación de pasarlo a limpio resultó mucho más compleja de lo previsto, y Rousseau realizó, de hecho, una nueva redacción del libro, que fue la que apareció en 1762. Pese a todo, el resumen del *Contrato* que presenta Rousseau en el libro V de *Emilio* está hecho sobre la primera versión. Pero entonces se sigue la casi certeza de que la copia conservada del *Manuscrito de Ginebra* no es completa, pues no se trataba de un libro inacabado, sino de un borrador. Tal pérdida parcial no es fácil de explicar, pero tampoco es tan rara y pueden establecerse diferentes hipótesis explicativas. Si se tiene en cuenta el modo habitual de proceder de Rousseau, quien enviaba a su amigo ginebrino inmediatamente copia de sus trabajos, lo más probable es que le enviara una copia cuando el borrador no estaba todavía terminado, para asegurar lo ya escrito, con la idea de enviarle la copia completa en su momento. Pudo hacerlo o no; en el primer caso, esa copia completa se habría perdido; en el segundo —que me parece más probable—, Rousseau le habría enviado ya la versión definitiva, dado el breve periodo entre una y otra.

II. PRINCIPALES CAMBIOS ENTRE LA PRIMERA VERSIÓN Y LA DEFINITIVA

Se han presentado dos líneas de interpretación al respecto, encabezadas respectivamente por los dos principales «jefes de opinión» sobre la posición convencionalista o iusnaturalista de Rousseau: C. E. Vaughan y R. Derathé. El primero tiende a resaltar la importancia de los cambios, mientras que el segundo tiende a restarles relevancia. Entre ambos, presentaré mi propia teoría, distinguiendo entre lo seguro y lo probable.

Entre las diferencias objetivas están los siguientes puntos: 1) La supresión como tal del capítulo segundo del libro primero en la versión definitiva, cuya importancia expondré más adelante; 2) El cambio de enfoque en la redacción de la versión definitiva: en lugar del estilo didáctico, casi de manual, que sigue la primera versión, la segunda apuesta por el estilo del gran tratado; 3) se observa claramente que la versión definitiva invierte el orden de la exposición: en lugar de exponer primero su teoría y de refutar después las de los demás, hace justamente lo contrario; 4) no existen diferencias relevantes en cuanto al contenido y el sentido del contrato social, pero en la primera versión se percibe claramente una proximidad al enfoque convencionalista, sobre todo en determinadas expresiones, mientras que en la definitiva quedan suprimidas tales frases y es mucho más clara su propia posición de constructivismo normativo deliberativo. Vaughan se deja llevar, sin duda, por su preferencia personal cuando afirma que la primera versión es «más sana y más coherente»; 5) Tiene razón, en cambio, Vaughan cuando observa que en la versión definitiva Rousseau comete la incoherencia de buscar para su teoría una confirmación sociohistórica, aunque sea con un apunte tan breve como genérico: «las cláusulas de este pacto [...], aunque jamás hayan sido formuladas formalmente, son por doquier las mismas, por doquier tácitamente admitidas y reconocidas» (OC, III, p. 360). Pero este apunte de Rousseau es incoherente pues tanto en el *Discurso sobre la desigualdad* como en la primera versión ha insistido en que se trata de una génesis normativa, por lo que «comienza por descartar todos los

hechos porque no afectan a la cuestión» (OC, III, p. 132); «busco el derecho y la razón, y no disputo sobre los hechos» (OC, III, p. 297). Pero es obvio que se trata de una incoherencia ocasional, casi de un *lapsus* hobbesiano, que no afecta al sentido manifiesto de constructo normativo que tiene su teoría, como es también el caso en *Emilio*; 6). En los pasajes paralelos en los que puede observarse alguna discrepancia, por lo general el sentido es más claro en la primera versión, aunque suele ser más preciso y matizado en la segunda; 7) por último, hay diferencia entre los capítulos dedicados a la religión civil en ambas versiones. En la primera, que se encuentra en estado de primer borrador, lleno de tachaduras y enmiendas, se muestra más agresivo en la crítica al cristianismo «romano» y más claramente elogioso del protestantismo; incluso existe un apartado defendiendo el matrimonio de los protestantes (en realidad, criticando el efecto civil de los matrimonios católicos). En la versión definitiva este apartado fue suprimido y se moderó notablemente el resto. Lo que no impidió el formidable escándalo que estalló al respecto tanto en Francia como en Ginebra, y que le persiguió ya toda su vida. Es curioso observar cómo una debilidad arcaizante por la religión civil (presente también en el Maquiavelo republicano), secundaria en el conjunto, tuviese tan nefasto peso en la acogida general del tratado.

En cuanto a lo opinable, la polémica permanece abierta en varias cuestiones. El enfrentamiento Vaughan-Derathé se hace más agudo al interpretar la razón por la que Rousseau decidió suprimir en la versión definitiva un capítulo tan importante como era el segundo del primer libro. Para Vaughan se debió a dos razones: primera, porque repetía lo ya expuesto en el *Discurso sobre la desigualdad*; y segunda, porque Rousseau se percató de que al refutar la idea de ley natural dejaba su enfoque convencionalista del pacto sin un principio sobre el que asentar la obligación de cumplir los pactos. Derathé muestra su conformidad con esta idea, pero niega que el citado capítulo sea una refutación de la ley natural, sino únicamente de la sociabilidad natural. Es decir, en realidad Rousseau refutaba únicamente a Locke.

Por mi parte, creo que ninguno de los dos influyentes intérpretes da realmente en el clavo, precisamente porque ignoran la originalidad del planteamiento de Rousseau, que ni es plenamente convencionalista, ni permanece en el iusnaturalismo, sino que crea la metodología constructivista, como expondré más adelante. Y la verdadera razón de la supresión fue, con toda probabilidad, la idea obsesiva que tenía de evitar toda disputa particular para que el libro fuera recibido como un tratado de teoría política y no como un libro polémico. Esta idea aparece nítidamente en el mismo estilo abstracto del libro (tan extraño a Rousseau, por lo demás) y en el testimonio de las *Confesiones*: no quería comentar con nadie su proyecto, ni siquiera con Diderot, porque había observado que éste le contagiaba su estilo «satírico y mordaz», pero en este tratado se había propuesto «poner únicamente toda la fuerza del razonamiento, sin ningún vestigio de humor o de parcialidad» (OC, I, p. 405). Tanto más cuanto que dicho capítulo contenía una refutación detallada de Diderot, quien sin duda respondería a la misma.

III. ROUSSEAU Y LA SUPERACIÓN DEL DILEMA IUSNATU

Rosenblatt
Rand Geneva
Cambridge
1997

Creo que, pese al triunfo arrollador del modelo liberal de representación... modelo hegemónico realmente existente en casi todo el mundo, pocos podrán dudar del aserto de Lord Acton: «Rousseau is the author of the strongest political theory that had appeared among men»². Y un autor tan ponderado como Norberto Bobbio no duda en situarlo entre « los tres máximos filósofos cuyas teorías acompañan la formación del estado moderno: Hobbes, Rousseau y Hegel»³. Su aportación decisiva es la de apuntar implacablemente las limitaciones internas del modelo democrático representacional y su énfasis insobornable sobre el modelo republicano como la expresión auténtica de la democracia, aunque obviamente sometido a la contextualización demográfica, sociohistórica, cultural, económica, etc.

Rousseau permaneció siempre fiel a la inspiración republicana que impregnaba su Ginebra natal⁴. Pero era perfectamente consciente de que el modelo republicano propio de las ciudades-estado había de ser refundado normativamente. Y para ello se sirvió de la teoría del contrato social convenientemente reformulada (y refundada). Y para este fin también hubo de transformar el iusnaturalismo clásico, y sobre todo el iusnaturalismo racionalista de su tiempo, en metodología constructivista. Esta fue la tesis fundamental que defendí en mi libro de 1990, que aparentemente encontró poco eco⁵. Sin embargo, sin esta premisa el pensamiento político de Rousseau está lleno de contradicciones, como monótonamente repiten los comentaristas, siempre perezosos para examinar nuevas propuestas interpretativas⁶.

² «Rousseau es el autor de la teoría política más potente aparecida entre los hombres». Lord Acton, *Essays in the liberal interpretation of History. Selected Papers*. W. A. McNeill ed., Chicago: University of Chicago Press, 1967.

³ N. Bobbio, *El futuro de la democracia*. Barcelona: Plaza & Janés, 1985, p. 204.

⁴ H. Rosenblatt ha vuelto a demostrar convincentemente la profunda huella que el modelo político de Ginebra dejó en el pensamiento de Rousseau: *Rousseau and Geneva*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁵ J. Rubio-Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*. Madrid: CEC, 1990, esp. pp. 34-59. Remito a este trabajo para la documentación de mi propuesta.

Debo dejar constancia de que Javier Muguerza se mostró genéricamente receptivo de tal reinterpretación constructivista de Rousseau en su prólogo a mi libro. En cambio, Fernando Savater no le dio mucha credibilidad en la extensa reseña que le dedicó en *El País-Babelia*. Otros colegas me han mostrado su receptividad positiva en privado, pero no lo han hecho en público. Una excepción notable, aunque muy reciente, es la de Xabier Etxeberria, quien se adhiere a la misma y la desarrolla en su trabajo «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VARIOS, *La Declaración Universal de Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, 1999, 309-393.

⁶ Pese a que Rousseau se inscribe claramente en el liberalismo republicano, los autores liberales, con pocas excepciones, se niegan obstinadamente a reconocerlo, y prefieren atenerse a la versión jacobina, resucitada hace unos decenios por Talmon (1952) con la cantilena de la «democracia totalitaria», sin captar en absoluto el sentido republicano de su crítica a la

La contradicción fundamental radicaría en su doble enfoque: el del hombre y el del ciudadano. En la primera versión del *Contrato social* afirma: «no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que cuando nos hacemos ciudadanos» (OC, III, p. 287). No obstante, en *Emilio* afirma con rotundidad: «Forzado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, es preciso optar entre formar un hombre o un ciudadano, porque no es posible formar al uno y al otro al mismo tiempo» (OC, IV, p. 248). Como demostraré más adelante, no se trata de una contradicción más que aparente, porque probablemente utiliza el concepto de ciudadano en dos sentidos distintos en cada texto: en el primero se trata del ciudadano según el contrato social normativo, mientras que en el segundo se trata del ciudadano históricamente existente que se rige por las instituciones políticas corrompidas por el «anti-contrato» social según el cual se ha desarrollado mayoritariamente el proceso de civilización. En realidad, como en seguida mostraré, su verdadero pensamiento es que es preciso formar individuos plenamente humanos para que puedan llegar a ser buenos ciudadanos; pero la ciudadanía correctamente ejercida es indispensable para completar con la vertiente pública la vertiente privada del individuo. De hecho, la educación individual de *Emilio* culmina con el modelo de ciudadanía activa que le es presentado en el libro V mediante un resumen del *Contrato social* (OC, IV, pp. 836-855). En el peor de los casos, se trataría de dos planteamientos excesivamente unilaterales, en los que desfigura su pensamiento al dejarse llevar por el impulso del aspecto —individualidad o ciudadanía— del que se está ocupando. De hecho, en la versión definitiva no permanece la frase antes citada, ni la afirmación rotunda de que el orden social no tiene su fuente en la naturaleza sino que «se funda sobre una convención» (OC, III, p. 289), que son remplazadas por la versión constructivista normativa (OC, III, p. 360).

Para ello refunda la teoría del contrato social. Hobbes había dado un paso fundamental al establecer la fuente «artificial» de la obligación política en el pacto social libremente establecido, esto es, en la fuerza de la convención, en la fuerza de la normatividad social. Pero, aparte de seguir una lógica normativa enteramente basada en los valores supremos de estabilidad y seguridad, creyó necesario dotar al pacto con la garantía externa de un poder coercitivo sin límites. Locke y los iusnaturalistas

democracia liberal de representación indirecta, precisamente en cuanto representacional y no representativa. El Rousseau de *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (su posición definitiva, no se olvide) converge en gran medida con Locke y con J. S. Mill, proponiendo un modelo de representación directa. Otro caso chocante es el de F. Vallespín, quien sitúa a Rousseau como único representante de la «democracia radical» (con la sola compañía de Carlos Marx), dada la «soledad» de su modelo político. La importancia que parece concederle al dedicarle casi íntegramente un capítulo es neutralizada al atribuirle una posición marginal en la teoría de la democracia, cuando es obvio que ha sido uno de los modelos más influyentes, sobre todo durante los procesos revolucionarios; es más, sigue siendo uno de los inspiradores máximos del replanteamiento contemporáneo de los modelos democráticos republicanos y participativos (Barber, Levine, Green, Manin, etc.) (*La democracia en sus textos*, ed. de R. del Aguila y F. Vallespín. Madrid: Alianza, 1998, pp. 157 ss.).

racionalistas (Grocio, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui) prefirieron dotar al pacto de una base naturalista, de modo que el pacto social fuera simplemente la explicitación racional y la sanción civil de las leyes naturales, pero entregando igualmente la garantía de tal orden natural-social a un soberano absoluto, porque el verdadero pacto social era el pacto de sumisión (en el caso de Locke se trataba una soberanía parlamentaria y el pueblo retenía su derecho a recuperar el poder político en las situaciones revolucionarias; en el caso de los jurisconsultos los límites del poder despótico los fijaba la ley natural, pero tales límites eran tan abstractos como ineficaces. De hecho, el despotismo y la arbitrariedad regia campearon sin obstáculos durante los siglos XVII y XVIII en Europa.

La refundación del pacto que propone Rousseau persigue un doble objetivo siguiendo la lógica republicana. Primero, la realidad radical la constituyen los individuos independientes; dada la precariedad de su situación, es obligado que busquen formular un pacto normativo de asociación, esto es, un contrato social que les permita procedimentalmente conseguir las nuevas ventajas que procura la asociación cooperativa, pero sin menoscabo de su independencia originaria. Este es el valor fundamental que orienta en todo momento el contrato de asociación civil, siendo los valores de estabilidad y seguridad valores ya subordinados y, en todo caso, consecuencia del pacto mismo. Segundo, la misma lógica republicana elimina toda posibilidad de un pacto posterior de sumisión a un soberano externo, tanto por exigencias de racionalidad como por exigencias de legitimidad. En efecto, no es racional ni legítimo sacrificar el valor primordial y originario a los valores ya subordinados de seguridad personal, pues ello conllevaría una desnaturalización de la realidad originaria. Por lo demás, los valores de estabilidad-seguridad se obtienen de modo infinitamente más fiable como consecuencia de la coercibilidad autónoma del contrato social. Lo que la lógica republicana exige es la institución de unos poderes del estado constitucionalmente regulados, de tal modo que los ciudadanos conserven siempre los resortes últimos del poder políticos, en versiones más o menos radicales. Por lo demás, Rousseau es el primer autor que sitúa la garantía del contrato en la normatividad social autónoma, mediante una metodología constructiva. Kant, en cambio, creará todavía necesario dotar al contrato de una normatividad trascendental, mediante su constructivismo del mismo signo.

IV. EL CONSTRUCTIVISMO NORMATIVO: MÁS ALLÁ DEL IUSNATURALISMO Y DEL CONVENCIONALISMO

Rousseau expone su metodología constructivista en numerosas ocasiones, casi siempre de un modo fragmentario y quizá no siempre plenamente consciente, como expuse en mi estudio aludido al principio⁷. En ocasiones incluso se adhiere a la lógica del iusnaturalismo racionalista dominante en su tiempo (y en su propia formación

⁷ Cit. en nota 5.

autodidacta). De hecho, Derathé⁸ mantiene que Rousseau ha permanecido siempre en la órbita iusnaturalista, asimilándole a Diderot, y su autoridad ha tenido excesiva influencia. Y algo similar ha sucedido con la opinión contrapuesta de Vaughan según la cual hay que inscribir a Rousseau en el convencionalismo hobbesiano, aunque él apueste por un pacto de signo organicista⁹. Porque lo cierto es que Rousseau refuta de modo expreso tanto a Hobbes como a los jurisconsultos (Grocio, Pufendorf, etc.). Y existen, al menos, dos pasajes suficientemente extensos y explícitos: el «prefacio» al *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el capítulo 2 del *Manuscrito de Ginebra*. Y el principio hermenéutico más elemental exige otorgar la credibilidad y la autenticidad a tales pasajes extensos y explícitos de refutación frente a la existencia de ciertos textos o pasajes, por claros que parezcan, en los que asume la letra iusnaturalista o convencionalista.

Aunque ya indiqué que los apuntes de Rousseau relativos a su metodología constructiva son un tanto fragmentarios y dispersos, en el capítulo sexto del segundo libro del *Contrato social* presenta una exposición suficientemente clara y fiable de la misma: se trata de alumbrar el concepto de voluntad general en cuanto exponente procedimental del bien común y su concreción en una legislación general, que es la que establece la regla de lo justo y de lo injusto; por tanto, «la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley» (OC, III, p. 329). Esta tesis (enunciada ya en la primera versión del libro) no lleva necesariamente a un planteamiento convencionalista (pactado) de las leyes que enmarcan el bien común, como había apuntado Rousseau en *Economía política*: «en la gran familia, de la que todos sus miembros son naturalmente iguales, la autoridad política, puramente arbitraria en cuanto a su institución, no puede fundamentarse más que sobre convenciones, y el magistrado sólo puede mandar a los demás en virtud de las leyes» (OC, III, p. 242)¹⁰.

El constructivismo normativo de Rousseau ofrece, en realidad, una superación tanto del iusnaturalismo como del convencionalismo y esta superación la logra mediante una cierta síntesis de ambos enfoques: «lo que está bien y conforme al orden lo es tal por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, y sólo en El tiene su fuente; pero si fuésemos capaces de conocerla directamente no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana de la sola razón, pero esta justicia ha de

⁸ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1988 (1a., 1950).

⁹ C. E. Vaughan, ed., *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford, 1962 (1a., Cambridge, 1915), 2 vols.

¹⁰ El enfoque puramente convencionalista pareció dominarle durante algún tiempo como primera posición tras el rechazo del iusnaturalismo racionalista. De hecho se apunta claramente en *Economía política* y en la primera versión o *Manuscrito de Ginebra*. Pero en la versión definitiva del *Contrato social*, al igual que en *Emilio*, se decanta definitivamente por su solución constructivista normativa.

convencionalista // constructivista normativa.

ser recíproca para que la podamos admitir [...] Son precisas, pues, convenciones y leyes para fijar los derechos a los deberes y reconducir la justicia a su objeto» (OC, III, p. 378). Y esta es la tarea de la voluntad general o deliberación pública, en condiciones normativas, en la que procedimentalmente se fija el bien común mediante leyes que «reúnen la universalidad de la voluntad y la del objeto» (OC, III, p. 379).

Lo más probable es que Rousseau haya concebido su metodología constructiva a partir del modelo teórico que utilizaban los filósofos contemporáneos de la ciencia, como Buffon y Maupertuis, a los que alude expresamente. Su originalidad consistió básicamente en adaptar aquella metodología hipotético-constructa al ámbito social y político, perfeccionando la vía contractualista abierta por Hobbes al inspirarse en el mismo modelo. Pero Hobbes permaneció parcialmente prisionero del naturalismo y de la historia. Rousseau, en cambio, se propone en el *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* señalar cómo «la naturaleza fue sometida a la ley, al remplazar la violencia por el derecho». La superación del naturalismo y de los hechos históricos es tajante: «comencemos por descartar todos los hechos, porque no afectan a la cuestión»: se trata de alcanzar la verdad normativa constructa, no de fijar los hechos naturales y los históricos, porque el «es» nunca puede decidir nada sobre el «debe». Se trata, en realidad, de construir la génesis normativa del ámbito social-político, y su constructo sólo podrá ser juzgado desde el punto de vista lógico-normativo, no desde la historia natural.

Por el contrario, si —como sucede todavía parcialmente en Hobbes— el contrato social se hubiera establecido según los cánones histórico-naturales hubiera sido una ratonera, tal como Rousseau describe al final del libro fijando en negativo las condiciones mediante un anti-contrato (o anti-modelo) social: no solamente los poderosos hubieran impuesto sus exigencias despóticas sino que tales exigencias habrían adquirido el carácter de un derecho irrevocable (Marx citará este pasaje de Rousseau para ilustrar su tesis del origen burgués del derecho). Pero si se trata de una génesis normativa se impone necesariamente la lógica deóntica de la voluntad general o bien común. Es más, aunque los hechos no vayan conforme a la norma, ésta mantiene siempre plenamente su relevancia y sigue marcando firmemente el rumbo de lo racional-legítimo en la acción humana (OC, III, pp. 176 ss).

Su metodología de génesis normativa le permite construir los dos principios originarios e inalienables del ser humano, el de conservación (*amour de soi*) y el de solidaridad (*pitié*). Ambos son principios naturales en el sentido de originarios y, como tales, son «principios anteriores a la razón». La sociabilidad, en cambio, no es un principio originario, sino ya un producto de la razón. Es decir, es la exigencia innata de «perfectibilité» la que guía racionalmente a los individuos independientes y autosuficientes, pero limitados, a plantearse la necesidad de un contrato social equitativo que les procure las ventajas de la cooperación social, aunque conservándole sus actuales ventajas. Por lo mismo, serán siempre los dos principios originarios —los que «formulan todas las reglas del derecho natural»— quienes marquen los objetivos y las condiciones del contrato social, pero ahora en tanto que «reglas que la razón se verá obligada a restablecer sobre otros fundamentos, cuando por sus desarrollos sucesivos llegue al extremo de sofocar la naturaleza» (OC, III, p. 126). Es decir, será la

normatividad constructa del contrato social («sobre otros fundamentos») la que marque la transformación respectiva de los principios originarios en los principios sociopolíticos de libertad, igualdad, justicia y solidaridad.

Una vez analizada la literatura disponible al respecto compruebo que únicamente G. Del Vecchio ha enfocado correctamente esta cuestión, aunque de modo impreciso: la voluntad general es «una ficción de método, una regla constructiva [...]. Los derechos naturales, conservando su sustancia íntegramente, se convierten en derechos civiles. Y el contrato social no es otra cosa que la fórmula categórica de esta conversión ideal»¹¹. Pero nadie ha señalado lo que también es característico de Rousseau: la normatividad sociopolítica es autosuficiente, y no precisa por tanto de ninguna garantía externa, ni divina ni coercitiva.

¿Cómo procede esta metodología constructiva? Rousseau avanza claramente lo que será el constructivismo metodológico de la Escuela de Erlangen: mediante una dialéctica deliberativa y pública sobre las convicciones compartidas y su contrastación crítica racional (construcción normativa). Concretamente en Rousseau tiene la forma de una dialéctica entre la conciencia y la razón en las condiciones procedimentales de deliberación racional, libre, equitativa y pública de la asamblea republicana. Obviamente se trata de una asamblea normativa (no histórico-sociológica), al modo de la Escuela de Erlangen, sin necesidad de recurrir a recursos metodológicos trascendentales o causitrascendentales. Es una «posición original», pero sin «velo de ignorancia» (Rawls) ni condiciones ideales de comunicación (Habermas). Y la deliberación normativa está guiada por los dos principios originarios y nunca meramente por el principio de autointerés, ya que «es falso que en el estado de independencia, la razón nos lleve a concurrir al bien común por la consideración de nuestro propio interés», ya que el interés particular y el interés general siguen lógicas divergentes y hasta «se excluyen mutuamente en el orden natural de las cosas» (OC, III, p. 284).

La dialéctica rusioniana de razón y de conciencia aparece expuesta bastante nítidamente en *Emilio*, aunque de forma harto ingenua: «mi método no saca las reglas de los principios de una elevada filosofía, sino que las encuentra en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza en caracteres imborrables». Porque, a diferencia de la razón, que «frecuentemente nos engaña», la conciencia «no engaña jamás y es el verdadero guía del hombre»; por tanto, «obedecemos a la naturaleza» (OC, IV, pp. 594-7). Pese a la diversidad de religiones e ideologías, perduran por doquier «las mismas ideas de justicia y honestidad», que brotan sin duda de «un principio innato de justicia y de virtud conforme al cual, pese a nuestras máximas, juzgamos nuestros actos y los de los demás como buenos o malos, y a este principio lo llamo conciencia» (*ibid.*, 598). Este enfoque es estoico, no iusnaturalista. Y la pauta la marcan siempre los dos principios originarios: «el impulso de la conciencia nace del sistema moral formado por esa doble relación a sí mismo y a sus semejantes». Por eso la conciencia es siempre

¹¹ G. Del Vecchio, «Des caractères fondamentaux de la philosophie politique de Rousseau». *Rev. crit. de legisl. et de jurispr.*, mayo, 1914.

estudio introductorio

la guía de la razón. Es más, sin ella tendríamos «un entendimiento sin regla y una razón sin principio». Pero la conciencia sola no basta; señala insobornablemente, y más bien en negativo, los fines irrenunciables, pero precisa de la reflexión deliberativa. Y ello en un doble sentido: ante todo, porque «no basta saber que esa guía existe: hay que saber reconocerla y seguirla» (*ibid.*, pp. 599-601). Pero, la dialéctica conciencia-razón viene exigida, sobre todo, porque «sólo la razón nos enseña a conocer el bien y el mal. La conciencia, que nos hace amar al uno y odiar al otro, aunque independiente de la razón, no puede desarrollarse sin ella» (*ibid.*, p. 288, subrayado mío).

Por consiguiente, la conciencia no es el criterio moral directo, sino que concurre como guía de la deliberación pública, pero esta deliberación pública en condiciones normativas procedimentales concurre igualmente con la conciencia para determinar las reglas del interés público. La razón pública desarrolla la conciencia, pero la razón precisa para no errar de la guía infalible, aunque genérica, de la conciencia. Las nociones de justicia y de bondad no son meros términos abstractos, ni «puros seres morales formados por el intelecto, sino verdaderos afectos del alma ilustrados por la razón, y no son más que un progreso ordenado de nuestros afectos originarios; por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural; y todo el derecho de Naturaleza no es más que una quimera si no está fundado sobre una necesidad natural en el corazón humano» (*ibid.*, pp. 522-3, s.m.). Ni iusnaturalismo racional ni convencionalismo formal son correctos, por tanto. Sólo una metodología constructiva de nuevo cuño, que dirige la compleja dialéctica conciencia-razón, puede dar cuenta cabal del sentido de la voluntad general en cuanto alma del contrato social y su plasmación en la legislación pública.

Más adelante, tras resumir los principios de derecho político a los que habrán de atenerse Emilio y Sofía en su vida pública, se plantea Rousseau la naturaleza de la metodología que ha seguido en la fijación de tales principios: «antes de observar, hay que dotarse de reglas para las observaciones; hace falta una escala para referir a la misma las medidas que se toman. Mis principios de derecho político son esta escala. Mis medidas son las leyes políticas de cada país. Mis elementos son claros, simples, tomados inmediatamente de la naturaleza de las cosas. *Se forman a partir de las cuestiones que discutimos entre nosotros, y los convertiremos en principios cuando estén suficientemente resueltas*» (OC, IV, p. 837, s.m.). Y más adelante precisa: «*por la sola razón, independientemente de la conciencia, no puede establecerse ninguna ley natural*» (*ibid.*, pp. 522-3).

V. LA METODOLOGÍA CONSTRUCTIVA DEL CONTRATO SOCIAL EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA

Rousseau dedica el primer capítulo a fijar con precisión su objetivo: se propone exclusivamente establecer las reglas normativas de la constitución del estado, dejando para otros las reglas de administración y de aplicación. Para ello va a comenzar por establecer la génesis normativa: «comencemos por investigar de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas». Tal es el objetivo del capítulo segundo, titulado «Sobre la

sociedad general del género humano», capítulo que suprimió en la versión definitiva, sin duda para evitar la polémica con Diderot, cuyo trabajo «Droit naturel» (publicado en el tomo quinto de la *Encyclopédie*) refuta de modo a la vez detallado y sutil, con citas literales, para demostrar la insuficiencia del enfoque iusnaturalista, incluso en la versión refinada presentada por su amigo y ya entonces adversario¹².

Por cierto que también Diderot quiere enfrentarse al iusnaturalismo hegemónico y rechaza de plano la interpretación de los jurisconsultos que hacen coincidir el derecho natural con una versión egocéntrica del principio de conservación. Es más, Diderot intenta superar esta concepción estrecha e individualista desde un concepto de «voluntad general» que procede de Montesquieu¹³: la percepción del bien común tiene lugar en «un acto puro de entendimiento que razona en el silencio de las pasiones», ya que sólo en tales condiciones procedimentales se hace posible superar el punto de vista particularista en favor del bien común, enfoque que tiene ya un cierto sesgo trascendentalista.

Rousseau se apoya en lo expuesto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y lo resume con nuevas explicitaciones: la necesidad de plantear un contrato social se le presenta al hombre individual como una consecuencia de su «perfectibilidad» constitutiva. En efecto, el estado de naturaleza es un estado feliz, pero limitado e insuficiente. Por eso era obligado buscar la asociación con sus semejantes. Justamente, se trata de fijar las condiciones normativas de tal asociación (OC, III, pp. 282-3), neutralizando en el constructo normativo de la asamblea pública de ciudadanos los efectos de la desigualdad y de la corrupción social. Rousseau descarta con nitidez el planteamiento iusnaturalista: *«ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una*

¹² Dado que el trabajo se publicó sin firma, una línea de interpretación representada, sobre todo, por Gurvitch (1922), asumió que era un trabajo de Rousseau, dado el uso literal que hace del mismo en este capítulo, sin referencia directa a Diderot. Hoy no hay duda de que el trabajo es de Diderot, quien no lo firmó como hizo con tantos otros, por diferentes razones. Rousseau procede a su refutación detallada, incluso con citas literales, porque no compartía tal superación del iusnaturalismo mediante una concepción demasiado monológica de la voluntad general.

¹³ Resulta dudosa la procedencia del concepto de *voluntad general*. Vaughan trazó una conexión con Espinoza (concepto de «voluntas omnium», así como el título del cap. 3 del *Tractatus theologico-politicus*, «Quod civitas peccare nequit» como trasunto de la tesis rusioniana: «si la volonté générale peut errer»; pero no se ha podido documentar un influjo directo). Es prácticamente seguro un influjo genérico de Malebranche, procedente de la polémica jansenista, como ha estudiado exhaustivamente P. Riley (1978, 1982, 1986). Pero el influjo más importante me parece ser el de Montesquieu, apuntado por G. J. Merquior (1980), quien utilizó el término «volonté générale» tanto en el sentido propiamente iusnaturalista de código innato de justicia como en el más específico que recogió Diderot. Es muy probable que Diderot y Rousseau debatieran en privado sobre su correcta interpretación, lo que refuerza la tesis de que Rousseau suprimió este capítulo a última hora, una vez producida la ruptura con Diderot, ya que se había propuesto evitar la polémica en todo lo concerniente al *Contrato social*, cuya misma existencia ocultó a todos sus amigos, y al ministro Malesherbes, hasta el último momento, pese a que éste había apadrinado en cierto modo *Emile*.

verdadera quimera, puesto que las condiciones son siempre o desconocidas o impracticables, por lo que se hace preciso, necesariamente, ignorarlas o transgredirlas» (*ibid.*, p. 284, s.m.).

Es obvio y explícito su designio de superar los planteamientos puramente iusnaturalista o convencionalista del contrato: «si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos [...]». Más adelante se ocupa extensamente de la necesaria transformación que la génesis del contrato y su aceptación causa necesariamente en el modo de ser de los mismos contratantes precisamente porque el contrato crea «otros fundamentos» normativos que la naturaleza particular de cada miembro. De ahí el error tan común de argumentar que si los contratantes son de esta naturaleza o de la otra, la sociedad resultante del contrato será siempre de la misma naturaleza. Y, en particular, rechaza, como antes indiqué, que el bien particular y el bien público converjan de modo directo e inmediato, como pretendían los jurisconsultos. Y, además, acentúa suficientemente la normatividad autónoma que el mismo contrato impone a los contratantes, única garantía segura de que todos y cada uno de los contratantes se atengan al contenido legislativo del contrato por la coercitividad misma de la voluntad general, garante definitivo de que las condiciones son iguales —y por tanto justas— para todos los contratantes. Apelar al vínculo religioso, como hacen los iusnaturalistas, resulta tan vano y peligroso como apelar a los diferentes dioses y sus fanáticos seguidores. Y todavía explicita: «si las nociones del gran Ser y de la ley natural estuvieran innatas en todos los corazones sería un cuidado bien superfluo enseñarlas expresamente la una y la otra. Sería enseñarnos lo que ya sabemos» (*ibid.*, pp. 285-6).

Seguidamente, Rousseau pasa a discutir la solución que había propuesto Diderot (a quien alude como «el filósofo») en su trabajo de la *Enciclopedia*, siguiendo a Montesquieu: en vez de apelar a la ley natural, lo correcto es apelar a la «voluntad general» para conocer «hasta dónde debe ser hombre, ciudadano [...]» (*ibid.*, p. 286). Sin duda la voluntad general nos ofrece «la regla», pero todavía falta mostrarme «la razón por la que debo atenerme a la misma», porque no se trata sólo de «enseñarme lo que es la justicia», sino también «de mostrarme qué interés tengo en ser justo». Admite en principio que la voluntad general sea «en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre lo que su semejante puede exigir de él». Este paso es, sin duda, necesario, pero no es suficiente. Ante todo, porque es prácticamente imposible «distanziarse así de sí mismo». Y luego, porque hace falta la garantía de que los demás harán lo mismo y llegarán a la misma conclusión. Es decir, la solución monológica no es suficiente, sino que se precisa la solución dialógica y el acuerdo firme y voluntario; en definitiva, el contrato social.

Tampoco bastaría argumentar que la solución monológica se consolida «consultando los principios del derecho escrito y las convenciones tácitas». Los resultados que podemos conseguir por esta vía son necesariamente insuficientes y hasta contradictorios; pero es que la vía misma es equivocada: los hechos por sí mismos nunca pueden

fundamentar derechos. Para comprobar lo primero sólo es preciso consultar la historia: hasta en uno de los mayores logros, como las *Leyes* de Justiniano, se legitiman con diferentes consideraciones «las antiguas violencias». Aparte de que el derecho sólo se aplicaba a los romanos, no a los otros pueblos. De hecho, el testimonio de Cicerón confirma que hasta tiempos muy recientes se consideraba a todo extranjero como enemigo. Y Hobbes cometió el error de definir el estado de guerra generalizado como «el estado natural de la especie», confundiendo la naturaleza con la historia.

Es más, si apeláramos sólo al derecho existente y a la historia podríamos pensar «que el cielo nos ha abandonado sin remedio a la depravación de la especie». La solución correcta, en cambio, consiste en esforzarse por «extraer del mismo mal el remedio que debe curarlo». La historia real ha seguido, como mostró en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, un proceso de desigualdades y de corrupción siempre crecientes, como si se hubiera atendido a un anti-contrato social, esto es, a un modelo perverso según el cual los ricos y poderosos habrían engañado a los demás disfrazando los abusos como derechos¹⁴. Es preciso invertir las condiciones del perverso contrato histórico para construir un contrato social normativo. De este modo los individuos violentos y egoístas podrán ser reconducidos «a la humanidad», un «arte perfeccionado» podrá remplazar al «incipiente» y transformarle hasta hacerle miembro de «una sociedad bien ordenada» (*ibid.*, pp. 288-9)¹⁵.

Más adelante, sin embargo, en el capítulo cuarto del libro segundo, titulado «De la nature des loix, et du principe de la justice civile», presenta Rousseau una explicitación que ha dado lugar a confusiones y controversia. En efecto, una vez que ha confirmado que el «verdadero fundamento de la justicia y del derecho natural» es la «verdadera ley fundamental» que se desprende procedimentalmente del contrato social mismo, esto es, «que cada uno prefiera siempre en todo el mayor bien de todos», resta todavía «especificar» cuáles son tales acciones concretas. Pues bien, tal es el cometido del «derecho estrecho y positivo». Pero la ley no lo especifica todo; resta un amplio campo de civismo, de solidaridad, de práctica de la virtud, en el contexto de la sociedad general. Y señala: a la consecución de tal mayor bien de todos nos conducen, «a la vez, la naturaleza, el hábito y la razón». Y entonces viene la precisión: esta disposición se concreta en «las reglas del derecho natural razonado, diferente del derecho natural propiamente dicho, que sólo se fundamenta sobre un sentimiento verdadero, pero muy vago, y frecuentemente ahogado por el amor de nosotros mismos» (OC, III, p. 329).

+ 14 Rousseau ofrece tres versiones crecientemente sarcásticas de este modelo perverso de pacto social en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (OC, III, pp. 176-8), en *Economía política* (*ibid.*, p. 273), que es el citado por Marx en *Das Kapital* (I, 8a. sección, cap. 30), y en *Contrato social* (*ibid.*, p. 358). No conozco a ningún comentarista ni estudioso que haya subrayado suficientemente la importancia de este anti-modelo de contrato social y su valor heurístico para mejor entender su formulación positiva.

+ 15 Rawls (*Well-ordered society*) adopta esta frase de Rousseau, y en sentido similar, sin citarle (*A Theory of Justice*. Oxford University Press, 1971, pp. 453 ss.).

Du contract social ou essai sur la forme de la République

Derathé cree ver nítidamente confirmada en este pasaje su tesis de que Rousseau, lejos de ser adversario del derecho natural, es su constante seguidor, aunque polemice con los jurisconsultos y con Locke por diversas cuestiones de planteamiento (*ibid.*, p. 1425). La realidad, sin embargo, se reduce, como en otras ocasiones, a una formulación confusa de su pensamiento, en la que parece hacer concesiones al mismo iusnaturalismo que acaba de refutar. No es que Rousseau rechace aquí el iusnaturalismo antiguo para acogerse al iusnaturalismo moderno o racionalista. El mismo Derathé ha de aludir al pasaje un tanto misterioso del *Discurso sobre la desigualdad*: los dos principios anteriores a la razón (amor de sí y piedad, sin necesidad del de sociabilidad), de cuyo concurso y combinación se forman «todas las reglas del derecho natural», reglas que «la razón habrá de restablecer sobre otros fundamentos cuando por su desenvolvimiento progresivo llegue hasta sofocar la naturaleza».

Para Derathé se trata simplemente de distinguir entre ambos tipos de iusnaturalismo. Pero lo cierto es que Rousseau se opone expresamente al iusnaturalismo racionalista, por considerarlo abstracto y metafísico. Por tanto, la interpretación correcta es la de su enfoque constructivista con su dialéctica conciencia-razón. En efecto, incluso en este texto habla del «derecho natural propiamente dicho, fundado sobre un sentimiento verdadero, aunque vago»: justamente, tal como define en otros pasajes la conciencia. Y, de hecho, en el párrafo siguiente aclara: «así es como se forman en nosotros las primeras nociones distintas de lo justo y de lo injusto: porque la ley es anterior a la justicia, y no la justicia a la ley» (*ibid.*, p. 329). Si seguimos la interpretación de Derathé, este párrafo supondría una contradicción insoluble, ya que ahora Rousseau parece arrojar se enteramente en brazos del convencionalismo contractualista. Todo encaja, sin embargo, en la interpretación constructivista que propongo: es la voluntad general de preferir siempre el mayor bien de todos la que decide, en cuanto ley fundamental, lo que es justo y lo que es injusto.

Para comprender cabalmente el constructivismo de Rousseau todavía es preciso tener en cuenta que se trata de una metodología muy compleja, que no solamente se apoya sobre la dialéctica conciencia-razón normativa, sino que opera con la conjugación de tres constructos: 1º, el del hombre natural, cuya humanidad se expresa a través de los dos principios originarios, el cuidado de sí (amor de sí) y el cuidado de los demás (piedad); 2º, el del anti-contrato social, o contrato histórico realmente existente, producto de la desigualdad y corrupción crecientes, introducidas por el proceso civilizatorio que no ha respetado la humanidad originaria; el paso del hombre natural al hombre civilizado era exigible y, en principio, positivo, dadas las insuficiencias estructurales del estado de naturaleza: la independencia es necesaria, pero no suficiente; 3º, constructo normativo del contrato social; dado que la «perfectibilité» del hombre impone el paso al estado social, lo decisivo es cómo se realiza tal paso: si se sigue la vía histórica de la desigualdad insolidaria o si se respetan los principios originarios, aunque cambiados de escala: la independencia se trocará en libertad civil y la piedad en justicia solidaria, en un marco general de igualdad básica. Para Rousseau, el predominio casi absoluto del anti-modelo histórico no ha decidido definitivamente la cuestión, pues la fuerza normativa (social y política) del hombre sigue intacta y nada impi-

de a los hombres, fuera de la fuerza de los malos hábitos adquiridos y la corrupción social de sus pasiones naturales, que decidan formular el auténtico contrato social siguiendo la guía infalible de los principios originarios (que permanecen siempre en la conciencia, aunque estén sofocados por las pasiones) convenientemente traducidos mediante deliberación pública en la voluntad general libremente asumida. En definitiva, el contrato histórico ha seguido la vía del antimodelo: predominio del amor-propio (corrupción social del amor de sí) y del individualismo insolidario (corrupción de la piedad); pero el hecho histórico puede –y debe– ser corregido mediante la fidelidad a los principios originarios (génesis normativa). El constructo normativo cumplirá siempre una doble función de guía: la de hacernos conocer la profundidad de la desviación civilizatoria y la de promover las reformas, o el cambio revolucionario, que nos devuelvan a nuestro ser original mediante la voluntad general libremente asumida.

En apariencia, el constructo normativo de más difícil justificación es el primero. Y, sin embargo, es manifiesto que el constructo del hombre natural u originario es el fundamental puesto que tanto el anti-contrato como el contrato social se elaboran a partir de sus premisas, aunque éstas hayan sido transformadas en el paso al estado social. ¿De qué criterio se sirve Rousseau para la formulación del constructo originario? Ni la historia ni las ciencias naturales resultan pertinentes. Tampoco el mito del «buen salvaje», como frecuentemente se apunta. Cuenta mucho más la antigüedad clásica, en especial Esparta y la Roma republicana, pero tampoco es suficiente. La realidad es que Rousseau realiza una suerte de génesis normativa a través de los valores y de la lógica republicana, empezando por la imagen idealizada de su Ginebra natal. La «dedicatoria» a la «República de Ginebra» que antecede al *Discurso sobre la el origen de la desigualdad* resulta harto expresiva. En definitiva, como acontece siempre en la metodología constructiva, se parte siempre de las convicciones más maduras y compartidas, esto es, de unas creencias o valores superiores efectivamente sentidos y aceptados por una sociedad en un contexto concreto, que se ponen a prueba precisamente mediante su construcción normativa en una asamblea pública deliberativa.

VI. EL CONTRATO SOCIAL NORMATIVO EN EL MANUSCRITO DE GINEBRA

Como ya indiqué antes, la versión definitiva del *Contrato social* se resintió por la supresión a última hora del extenso capítulo en el que planteaba la superación constructivista del iusnaturalismo y del convencionalismo, distanciándose igualmente de la solución monológica mediante la que Diderot apelaba a la voluntad general. Es patente que, con la supresión, Rousseau quería evitar las polémicas, ya que estaba obsesionado con la idea de que su libro apareciese como un tratado, única forma –pensaba– de que tuviera una difusión amplia y serena. Pero tal iniciativa tuvo un resultado frustrante: por un lado, no sólo no evitó la polémica sino que desató incluso una persecución implacable del libro (en especial, por el capítulo sobre la religión civil) y del autor; por el otro, al carecer de esta justificación metodológica, el libro parece un tanto confuso, sobre todo porque da por supuestas aclaraciones que, una vez suprimido el capítulo, no están explícitas. Es cierto que Rousseau introdujo algunos

reajustes en la disposición de la primera parte, pero dichos reajustes no pudieron resolver aquel déficit.

Por lo demás, el contenido mismo del contrato social no experimenta variaciones dignas de reseña. Robert Derathé detalla estos pequeños cambios en su edición crítica¹⁶. El objetivo esencial del contrato social es la construcción de la voluntad general en el sentido de construcción del bien común y este sentido es el que presta todo su relieve al ordenamiento constitucional y legislativo. Tal metodología constructiva de deliberación pública constituye «*el arte inconcebible*» mediante el cual se consigue «*someter a los hombres para hacerlos libres*». La justicia y la libertad se garantizan mediante la voluntad general y la «razón pública», que restablecen «la igualdad natural entre los hombres». Porque «las leyes propiamente no son más que las condiciones de la asociación civil» y los ciudadanos se someten a las mismas leyes de las que «son autores» (OC, III, p. 310).

Aunque para ello cree necesario contar con un legislador, al modo de Moisés, Licurgo o Solón. A describir este objetivo dedica Rousseau todo el libro segundo. Esta apelación al gran legislador, que no parece plenamente coherente con su pensamiento, ni es precisa en la lógica de la deliberación pública, ha provocado numerosos malentendidos en la línea de la interpretación jacobina de Rousseau. La exposición de la tarea del legislador que hace Rousseau se resiente, ciertamente, de los modelos clásicos, pero deja totalmente claro que no se trata de un legislador carismático, ni de un guía que impone su sabiduría al pueblo. Su papel es, ante todo, el de facilitar el acceso a la voluntad general mediante sus propuestas juiciosas y su sabiduría, propuestas que en todo caso han de ser aprobadas por la asamblea pública de ciudadanos, con las correspondientes enmiendas en su caso. Es más, ni siquiera basta con una aprobación realizada de una vez para siempre, sino que el pueblo ha de renovarla en cada generación porque se trata de la voluntad general del «pueblo presente, no de la del de otros tiempos». De hecho, si no revoca la legislación es porque la asume, pues nada ni nadie le impide hacerlo (*ibid.*, p. 316). Pese a ello, no pocos comentaristas liberales han mostrado escandalizarse ante esta figura tan comprensible del legislador, sin tener en cuenta que su «guía» se limita al establecimiento de la primera constitución y que, de hecho, así se ha hecho siempre, aunque en la época moderna sea un grupo de legisladores o «padres fundadores», y no un solo legislador, quienes presentan a las cámaras un proyecto de constitución. Ni Licurgo ni Solón dieron paso a la dictadura ni a un modelo democrático totalitario, como muchos comentaristas tienden a considerar que es la consecuencia casi inevitable. Y resulta ya desleal ver en la figura del legislador propuesto por Rousseau la deriva directa a la versión jacobina. El legislador no encarna como tal la voluntad general; ésta aparece únicamente en la asamblea pública convocada y desarrollada en las condiciones normativas.

Pravalen

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, t. III, pp. 1410-1430.

José Rubio Carracedo es catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Málaga. Autor de *Rousseau en Kant* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1998), *Educación moral, postmodernidad y democracia* (2ª ed., Madrid: Trotta, 2000) y autor, con J. M. Rosales y M. Toscano Méndez de *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos* (Madrid: Trotta, 2000).

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

E-mail: jrcarracedo@uma.es

*Del contrato social o Ensayo sobre la forma de la República*¹

(Primera versión o Manuscrito de Ginebra)

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

LIBRO I. PRIMERAS NOCIONES DEL CUERPO SOCIAL¹⁸

● CAP. 1. EL OBJETO DE ESTA OBRA

TANTOS HAN SIDO LOS AUTORES CÉLEBRES que han tratado sobre las máximas del gobierno y de las reglas del derecho civil que no hay nada útil que decir sobre estas cuestiones que no haya sido dicho ya. Pero si se hubiera comenzado por definir mejor su naturaleza quizá se hubiera logrado un mejor acuerdo, quizá habrían sido establecidas más claramente las mejores relaciones del cuerpo social. Esto es lo que he intentado hacer en este escrito. No se trata aquí sobre la administración de ese cuerpo social, sino sobre su constitución. Yo lo hago vivir, pero no lo hago actuar. Yo describo sus resortes y sus piezas, ordenándolas en su lugar. Pongo la máquina¹⁹ en situación de ponerse en marcha. Otros más sabios regularán sus movimientos.

¹ Rousseau vaciló extraordinariamente en la elección del título y del subtítulo de su libro, lo que confirma su obsesión por conseguir que reflejara adecuadamente su intención de presentar una teoría política universalmente válida, y no fuera confundido con una mera crítica del régimen absolutista imperante en Francia. El primer título fue ya *Du Contrat Social*, pero luego lo cambió por *De la Société Civile*, para volver definitivamente al primero. La vacilación fue más notoria en el subtítulo: el primero fue *Essai sur la constitution de l'État*; seguidamente lo cambió por *Essai sur la formation du corps politique*; luego por *Essai sur la formation de l'État*; finalmente se quedó con *Essai sur la forme de la République*, sin duda para dejar claro desde el principio su designio republicano.

² El título primitivo de este libro era *De la formation du corps politique*.

³ Los intérpretes se dividen al calificar el modelo de Rousseau como mecanicista, o más bien como organicista. Vaughan defendió con ahínco el organicismo de Rousseau. Esta

CAP. 2. SOBRE LA SOCIEDAD GENERAL DEL GÉNERO HUMANO⁴

Comencemos por investigar de dónde nace la necesidad de las instituciones políticas. Las fuerzas del hombre son de tal modo proporcionales a sus necesidades naturales y a su estado primigenio que, por poco que cambie tal estado y que aumenten sus necesidades, le resulta necesaria la asistencia de sus semejantes, y cuando sus deseos alcanzan a toda la naturaleza, el concurso de todo el género humano apenas llega para sacisfacernos. Por ello las mismas causas que nos hacen malvados nos esclavizan también, y nos sojuzgan al depravarnos. El sentimiento de nuestra debilidad viene menos de nuestra naturaleza que de nuestra codicia: nuestras necesidades nos acercan en la medida en que nuestras pasiones nos dividen, y cuanto más enemigos nos hacemos de nuestros semejantes⁵, menos podemos pasar de los mismos. Tales son los primeros lazos de la sociedad general; tales son los fundamentos de esta benevolencia universal⁶ cuya reconocida necesidad parece sofocar el sentimiento de la misma, y cuyo fruto cada cual querría recoger sin estar obligado a cultivarlo. Porque en cuanto a la identidad de naturaleza, su efecto es nulo al respecto porque resulta ser tanto objeto de querrela como de unión, y provoca tan frecuentemente entre los hombres la competencia y los celos como la buena inteligencia y el acuerdo.

De ese nuevo orden de cosas nacen multitud de relaciones sin medida, sin regla, sin consistencia, que los hombres cambian y alteran de continuo, trabajando cien en destruirlo por cada uno que trabaja por consolidarlo; y como la existencia relativa de un hombre en el estado de naturaleza depende de mil otras relaciones que se dan en un flujo continuo, no puede jamás estar seguro de ser el mismo durante dos instantes de su vida. La paz y la felicidad no son para él más que un destello; sólo es permanente la miseria⁷ que resulta de tales vicisitudes. Y aunque sus sentimientos y sus ideas podrían elevarle hasta el amor del orden y hasta las nociones sublimes de la virtud, le resultaría imposible realizar jamás una aplicación segura de esos principios en un estado de cosas que no le permiten discernir el bien ni el mal, ni al hombre honesto ni al malvado.

expresión, y algunas más nominales, que se encuentran dispersas, paracen atestiguar más bien un modelo mecanicista, que ciertamente era predominante en los círculos ilustrados (Condillac). Pero lo más probable es que se trate de concesiones verbales, sin verdadera intención doctrinal. De hecho, Rousseau intentará de modo explícito evitar el uno y el otro.

⁴ El primer título del capítulo, que aparece tachado, era «Qu'il n'y a point naturellement de société entre les hommes», en el que se reflejaba ya su tesis fundamental. En un manuscrito de Neuchatel aparece el título «Du droit naturel et de la société générale», que reflejaba desde el principio su intención polemista. Seguramente por eso prefirió un título más neutro, aunque coincide con otro de Bossuet.

⁵ Alusión a Hobbes.

⁶ Alusión a Pufendorf.

⁷ Nótese hasta qué punto Rousseau considera que el estado de naturaleza es limitado e insuficiente. Muchos comentaristas, los que prefieren acentuar el primado del individuo sobre el ciudadano, insisten más bien en la utopía del buen salvaje, a mi juicio equivocadamente.

La sociedad general que pueden producir nuestras mutuas necesidades no ofrece, por tanto, una asistencia eficaz al hombre trocado miserable, o por lo menos no da nuevas fuerzas más que a quien ya tiene demasiadas, mientras que el débil, perdido, asfixiado, aplastado en la multitud, no encuentra asilo donde refugiarse, ni sostén a su debilidad, y perece finalmente víctima de aquella unión engañosa de la que esperaba su ventura.

[Una vez que uno se ha convencido de que en los motivos que llevan a los hombres a unirse entre ellos por lazos voluntarios no hay nada que se relacione con el punto de reunión; que lejos de proponerse un objetivo de felicidad común de la que cada uno tomaría la suya, la dicha de uno hace la desgracia de otro; si uno ve, en fin, que en lugar de tender todos al bien general, su única relación es la de que todos se alejan del mismo. Ha de convenirse en que, aunque tal estado pudiera subsistir, no sería más que una fuente de crímenes y de miseria para los hombres, en el que cada uno no vería más que su interés, no seguiría más que sus inclinaciones y no escucharía más que sus pasiones]*.

Así la dulce voz de la naturaleza no es ya para nosotros una guía infalible, ni la independencia proveniente de la misma un estado deseable. Hemos perdido la paz y la inocencia para siempre antes de haber podido gustar sus delicias. Insensible para los hombres rudos de la primera época, fugitiva para los hombres ilustrados de la época posterior, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado ajeno a la raza humana, o bien porque la desconoció cuando pudo gozarla, o bien porque la perdió cuando pudo conocerla.

Hay más. Esta independencia total y esta libertad sin regla, incluso vinculada con la antigua inocencia, conllevaba siempre un vicio esencial⁸ y resultaba perjudicial para el progreso de nuestras facultades más excelsas, a saber, la ausencia del vínculo entre las partes que constituye el todo. La tierra estaría cubierta por hombres entre los que no habría casi ninguna comunicación; se tocarían por ciertos puntos, sin unirse por ninguno; cada cual permanecería aislado entre los demás, cuidándose únicamente de sí mismo; nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido; toda nuestra felicidad consistiría en desconocer nuestra miseria; no habría bondad en nuestros corazones ni moralidad en nuestros actos, y jamás habríamos sentido el más delicioso sentimiento del alma, el amor de la virtud.

[Es cierto que el término *género humano* no sugiere al espíritu más que una idea puramente colectiva que no supone ninguna unión real entre los individuos que lo constituyen. Añadamos, si se quiere, este supuesto: concibamos el género humano como una persona moral que tiene, además de un sentimiento de existencia común que le confiere la individualidad y la constituye como tal, un móvil universal que hace actuar a cada parte por una finalidad general y relativa al todo. Concibamos que ese sentimiento común sea el de la humanidad y que la ley natural sea el principio activo de toda la máquina. Observemos seguidamente lo que resulta de la constitución del

* El asterisco que sigue a un párrafo entre parágrafos indica que fué tachado por Rousseau en el manuscrito original.

⁸ Confirmación del sentido expresado en la nota precedente.

hombre en sus relaciones con sus semejantes; al contrario de lo que habíamos supuesto, encontraremos que el progreso de la sociedad sofoca la humanidad en los corazones al suscitar el interés personal, y que las nociones de la ley natural –que habría que denominar más bien la ley de la razón– no comienzan a desenvolverse más que cuando el precedente desarrollo de las pasiones hace vanos todos sus preceptos. De donde se infiere que ese pretendido tratado social dictado por la naturaleza es una verdadera quimera, puesto que las condiciones son siempre desconocidas o impracticables, por lo que se hace preciso, necesariamente, o ignorarlas o infringirlas⁹.

Si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos tienen propiedades que no posee ninguno de los mixtos que los componen. Tendría una lengua universal que la naturaleza enseñaría a todos los hombres, y que sería el primer instrumento de su comunicación mutua. Habría una especie de sensorio común que serviría para la correspondencia de todas las partes. El bien o el mal público no sería solamente la suma de los bienes o de los males particulares como una agregación simple, sino que residirían en la ligazón que los une, sería más grande que aquella suma, y lejos de establecer la felicidad pública sobre el bienestar de los particulares, sería ella misma la fuente/J*.

Es falso que en el estado de independencia la razón nos lleve a concurrir al bien común por la consideración de nuestro propio interés. Lejos de aliarse el bien particular con el bien general, en el orden natural de las cosas se excluyen mutuamente, y las leyes sociales son un yugo que cada cual quiere imponer a los demás, pero sin asumir las uno mismo. «Siento que llevo el horror y la confusión en medio de la especie humana»¹⁰, dice el hombre independiente al que el sabio sofoca, «pero es preciso que sea desgraciado o que provoque la desgracia de los otros, y nadie me es más caro que yo mismo». «Es en vano», podrá añadir, «que yo quiera conciliar mi interés con el de otro. Todo lo que me dices sobre las ventajas de la ley social podría ser bueno si tuviera garantías de que mientras yo la observase escrupulosamente respecto a los otros, ellos la respetasen respecto a mí. Pero, ¿qué seguridad me podeis dar sobre lo anterior? Misos quisieran hacerme, sin osar resarcirme sobre los débiles. O me dais garantías contra toda tentativa injusta, o no espereis que yo me abstenga a mi vez. Os parece bien decirme que, al renunciar a los deberes que me impone la ley natural, me privo a la vez de sus derechos, y mis violencias autorizarán las que cualquiera quiera usar contra mí.

⁹ Derathé piensa que en este pasaje Rousseau se limita a distinguir, como igualmente en el capítulo 4 del libro segundo, entre el derecho natural razonado y el derecho natural propio del «natural razonado» de los jurisconsultos (Grocio, Pufendorf, Burlamaqui).

¹⁰ Aquí comienzan las citas literales del artículo «Droit naturel», de Diderot, aunque publicado sin firma en la *Encyclopédie*, t. V, 1955, pp. 115-116. En el mismo volumen y fecha había aparecido el artículo «Économie politique», firmado por Rousseau, su único trabajo de tema no musical.

Yo consiento en ello de buen grado, puesto que no veo cómo mi moderación podría servirme de garantía. Además, será mi tarea implicar a los fuertes en mis intereses compartiendo con ellos los despojos de los débiles. Eso me valdrá más que la justicia tanto para mi ventaja como para mi seguridad». La prueba de que así hubiera razonado el hombre ilustrado e independiente es que así razona toda sociedad soberana que no da cuenta de su conducta más que a ella misma.

¿Qué argumento sólido puede oponerse a tal discurso si no se quiere traer la religión en ayuda de la moral y hacer intervenir inmediatamente la voluntad de Dios para atar la sociedad de los hombres? Pero las nociones sublimes del Dios de los sabios, las dulces leyes de la fraternidad que nos impone, las virtudes sociales de las almas puras, que constituyen el verdadero culto que quiere de nosotros, siempre escapan a la multitud. Le fabricarán, pues, dioses insensatos como ella, a los que sacrificará leves comodidades para entregarse en su honor a mil pasiones horribles y destructivas. La tierra entera rebosaría de sangre y el género humano perecería en poco tiempo si la filosofía y las leyes no contuvieran los furores del fanatismo, y si la voz de los hombres no fuese más fuerte que la de los dioses.

En efecto, si las nociones del gran Ser y de la ley natural estuvieran innatas en todos los corazones sería un cuidado bien superfluo enseñarlas expresamente la una y la otra. Sería enseñarnos lo que ya sabemos. Y el modo como se ha hecho es más propio para hacérselo olvidar. Si no existiesen, todos aquellos a quienes Dios no se las ha dado están dispensados de saberlas: dado que han sido necesarias instrucciones particulares, cada pueblo tiene las suyas que le han probado ser las únicas buenas, de donde se derivan más frecuentemente las matanzas y los asesinatos que la concordia y la paz.

Dejemos, pues, de lado los preceptos sagrados de las diversas religiones cuyo abuso causa tantos crímenes como su uso podría ahorrar, y confiemos al filósofo el examen de una cuestión que el teólogo jamás ha tratado más que en perjuicio del género humano.

Pero el filósofo¹¹ me remitirá, ante todo, al género humano mismo, el único a quien corresponde decidir, porque su única pasión es el mayor bien de todos. El individuo ha de dirigirse, me dirá, a la voluntad general para saber hasta dónde debe ser hombre, ciudadano, sujeto, padre, niño, y cuándo le es conveniente vivir y morir. «Veo bien en ella, lo confieso, la regla que puedo consultar, pero no veo todavía —dirá nuestro hombre independiente— la razón por la que debo atenerme a la misma. No se trata de enseñarme lo que es la justicia; se trata de mostrarme qué interés tengo en ser justo». En efecto, nadie negará que la «voluntad general sea en cada individuo un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre lo que su semejante puede exigir de él»¹².

¹¹ Aquí comienza a exponer y refutar la teoría de Diderot.

¹² «Si vous méditez donc attentivement tout ce qui précède, vous resterez convaincu, 1°, que l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière, est l'ennemi du genre humain; 2°, que la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui», en «Droit naturel», *loc. cit.*

Pero, ¿dónde está el hombre que pueda distanciarse así de sí mismo y, dado que el cuidado de su propia conservación es el primer precepto de la naturaleza, cómo puede exigírsele considerar así la especie en general para imponerse deberes cuya ligazón con su constitución particular no ve? ¿No subsisten siempre estas objeciones y no resta todavía probar cómo su interés personal exige que el individuo se someta a la voluntad general?

Además, dado que el arte de generalizar así sus ideas es uno de los ejercicios más difíciles y más tardíos del entendimiento humano, ¿estarán jamás los hombres comunes capacitados para deducir de este modo de razonar las reglas de su conducta? Y cuando sea preciso consultar la voluntad general sobre una acción concreta, ¿cuántas veces no ocurrirá que un hombre bienintencionado se equivoque sobre la regla o sobre su aplicación, y que siga su inclinación pensando que obedece a la ley? ¿Qué hará, pues, para garantizarse contra el error? ¿Escuchará la voz interior? Pero esta voz, se dice, se forma por el hábito de juzgar y de sentir en el seno de la sociedad y conforme a sus leyes, por lo que no puede servir para establecerlas; además, sería preciso que no se elevase en su corazón ninguna de las pasiones que gritan más alto que la conciencia, velando su tímida voz, y que incitan a los filósofos a sostener que no existe tal voz.

¿Consultará entonces los principios del derecho escrito, la conducta social de todos los pueblos, las convenciones tácitas de los enemigos mismos del género humano?¹³ Se replantea entonces siempre la objeción: no hacemos más que sacar del orden social establecido entre nosotros las ideas del orden social que imaginamos. Concebimos la sociedad general según nuestras sociedades particulares; el establecimiento de pequeñas repúblicas nos hace soñar en una grande; no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que cuando nos hacemos ciudadanos. Por ahí se ve lo que hay que pensar de esos pretendidos cosmopolitas que, al justificar su amor a la patria por su amor al género humano, presumen de amar a todo el mundo para tener derecho a no amar a nadie¹⁴.

¹³ Diderot había escrito en el citado artículo: «Mais, me direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale? Où pourrai-je la consulter? [...] Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr'eux [...]».

¹⁴ Rousseau, fiel a su inspiración republicana, desconfiaba de la autenticidad de los ideales cosmopolitas. Pero aquí gravitaba también su opinión sobre el falso cosmopolitismo de algunos colegas ilustrados. En el libro primero de *Emilio* repite casi literalmente el mismo pensamiento: «Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leur livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins». OC, IV, p. 249. En el *Discurso sobre la desigualdad*, sin embargo, había hecho el elogio de «esas almas cosmopolitas, que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos [...] y abrazan a todo el género humano en su benevolencia». En todo caso, según Paul Hazard fue Rousseau el primero en darle al término cosmopolita el sentido de amigo del género humano y ciudadano del mundo («Cosmopolite», *Mélanges Fernand Baldensperger*. Paris, 1930, pp. 354-364).

Lo que el razonamiento nos demuestra a este respecto se confirma totalmente por los hechos, y por poco que uno se remonte a la Antigüedad lejana se comprueba fácilmente que las sanas ideas del derecho natural y de la fraternidad común de todos los hombres se han expandido muy tarde y han realizado progresos tan lentos en el mundo que sólo el cristianismo las ha generalizado suficientemente. Todavía en las *Leyes* de Justiniano se pueden ver legitimadas las antiguas violencias con diversas consideraciones, no sólo respecto a los enemigos declarados, sino respecto a quien no fuese sujeto del Imperio, de suerte que la humanidad de los Romanos no se extendía más allá de sus dominios.

En efecto, se ha creído durante largo tiempo, como dice Grocio¹⁵, que estaba permitido el robo, el pillaje, el maltrato de los extranjeros y, en especial, de los bárbaros, hasta reducirlos a la esclavitud. De ahí que se requiriese a desconocidos sin que importase que fueran bandidos o piratas, porque su oficio, lejos de ser ignominioso, pasaba entonces por honorable. Los primeros héroes como Hércules o Teseo, que hacían la guerra a los bandidos, no dejaban de ejercer ellos mismos bandidaje y los Griegos denominaban frecuentemente tratados de paz a los que se concertaban entre dos pueblos que no estaban en guerra. Los términos extranjero y enemigo han sido sinónimos para muchos pueblos antiguos, e incluso entre los Latinos: *Hostis enim*, dice Cicerón, *apud maiores nostros dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus*¹⁶. El gran error de Hobbes no reside en haber establecido el estado de guerra entre los hombres independientes que se habían hecho sociables, sino en haber supuesto que tal era el estado natural de la especie, y en haber puesto como causa de los vicios lo que es efecto de éstos.

Pero aunque no haya en absoluto sociedad natural y general entre los hombres, aunque éstos se hayan hecho desgraciados y malvados al hacerse sociables, aunque las leyes de la justicia y de la igualdad no signifiquen nada para los que viven al mismo tiempo en la libertad del estado de naturaleza y sometidos a las necesidades del estado social, en lugar de pensar que no es posible para nosotros ni virtud ni felicidad, y que el cielo nos ha abandonado sin remedio a la depravación de la especie¹⁷, esforcémonos por extraer del mismo mal el remedio que debe curarlo. Corrijamos, si es posible, mediante nuevas asociaciones el defecto de la asociación general. Que nuestro violen-

¹⁵ Grocio es, junto con Hobbes, su bestia negra. Las apreciaciones de Rousseau son en ocasiones exageradas y poco equitativas. También incidía en ello el pacifismo extremo de Rousseau. Remito al respecto a mi trabajo «Rousseau pacifista», en *Rousseau en Kant*. Bogotá, Univ. Externado de Colombia, 1998, pp. 163-187.

¹⁶ «Nuestros mayores denominaban enemigos a los que ahora denominamos peregrinos».

¹⁷ Probable alusión al mito de Prometeo en la versión de Platón (*Protágoras*): Prometeo había proporcionado a los hombres el fuego, las técnicas y el lenguaje, pero no pudo proporcionarles el arte de la política, que era patrimonio de Zeus. Fue éste quien, al ver cómo los hombres se despedazaban mutuamente, se apiadó de aquella especie y le envió a Hermes con «el pudor y la justicia», encargándole que los distribuyera entre todos y que fuera condenado a muerte quien los rechazara.

to interlocutor¹⁸ juzgue él mismo del éxito. Mostrémosle en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte incipiente hizo a la naturaleza¹⁹. Mostrémosle toda la miseria del estado que creía feliz, todo el falso razonamiento que creía sólido. Que vea en una mejor constitución de las cosas el precio de las buenas acciones, el castigo de las malas y la concordia amable de la justicia y de la felicidad.

Ilustremos su razón con nuevas luces, caldeemos su corazón con nuevos sentimientos y que aprenda a multiplicar su ser y su felicidad al compartirlos con sus semejantes. Si mi celo no me ciega en esta empresa, no dudemos en absoluto de que, con un alma fuerte y un sentido recto, ese enemigo del género humano abjurará por fin de su odio a la vez que de sus errores, que la razón que le extraviaba le reconducirá a la humanidad, que aprenderá a preferir su interés bien entendido a su interés aparente, que llegará a ser bueno, virtuoso, sensible y, finalmente, para decirlo todo, en lugar del bandido feroz que quería ser, obtendremos el más firme apoyo de una sociedad bien ordenada²⁰.

CAP. 3. DEL PACTO FUNDAMENTAL²¹

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por doquier está encadenado. Se cree el dueño de los demás y no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido tal cambio? No lo sabemos. ¿Qué es lo que puede legitimarlo? No es imposible decirlo. Si yo sólo considerara la fuerza, como hacen los demás, diría: en tanto que el pueblo es obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo lo sacude, hace aún mejor. Porque al recobrar su libertad por el mismo derecho que le había sido arrebatado, o tenía buen fundamento para retomararlo, o no lo había para quitárselo. Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás; por tanto, ese derecho no tiene su fuente en la naturaleza; por tanto se funda sobre una convención. Se trata de saber cuál es esta convención y cómo se ha podido formar.

Tan pronto como las necesidades del hombre sobrepasan sus facultades, y los objetos de sus deseos se extienden y multiplican, es preciso que permanezca eterna-

¹⁸ Alusión a Hobbes, a quien ha citado expresamente en el párrafo precedente. También Diderot había escrito en el artículo citado: «Que répondrons-nous donc à notre raisonneur violent, avant que de l'étouffer?».

¹⁹ Aquí alude Rousseau al «anti-modelo» o «anti-contrato» social histórico, según el cual, de hecho, se ha desarrollado la civilización, como había expuesto en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y en *Economía política*. En mi libro citado en nota 7 he puesto de manifiesto que la propuesta política de Rousseau es fruto de una compleja dialéctica en la que se conjugan tres constructos: el del hombre originario (natural), el del «anti-contrato» histórico y el del contrato normativo.

²⁰ Todo el capítulo 2 fue suprimido en la versión definitiva para evitar las polémicas, en especial con Diderot.

²¹ Este capítulo se ha mantenido casi íntegramente en la versión definitiva, aunque troceado en diversos capítulos del libro primero.

mente desgraciado o que busque darse un nuevo ser del que sacar los recursos que no encuentra en sí mismo²². Tan pronto como los obstáculos que perjudican nuestra conservación superan por su resistencia a las fuerzas que cada individuo tiene para vencerlos el estado primitivo no puede subsistir más y el género humano perecería si el arte no viniera a socorrer a la naturaleza²³. Pero, dado que el hombre no puede engendrar nuevas fuerzas, sino únicamente unir y dirigir las que existen, no existe otro medio para conservarse que el de formar por agregación una suma de fuerzas que le permita triunfar sobre la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil, hacerlas actuar conjuntamente y dirigir las hacia un solo objetivo. Tal es el problema fundamental que la institución del estado viene a solucionar²⁴.

Si se reúnen esas condiciones y se descarta del pacto social lo que no le es esencial, se verá que se reduce a los siguientes términos: «Cada uno de nosotros pone en común su voluntad, sus bienes, su fuerza y su persona bajo la dirección de la voluntad general, y todos nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte inalienable del todo»²⁵.

Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, y al que el yo común le da unidad formal, vida y voluntad. Esta persona pública que se forma así por la unión de todos de demás toma, por lo general, el nombre de cuerpo político, al que sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con sus semejantes. Respecto a los miembros mismos toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y como particulares se llaman *Ciudadanos*, como miembros de la *Ciudad* o partícipes de la autoridad soberana, y se llaman *Sujetos* en cuanto sometidos a las leyes del estado. Pero todos estos términos raramente son utilizados con precisión y frecuentemente se toman el

²² Este pasaje fue suprimido en la versión definitiva porque, una vez más, era una réplica al artículo de Diderot, quien había escrito: «Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même», Loc. cit.

²³ Esta frase final fue cambiada en la versión definitiva por la siguiente: «et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être». Derathé piensa que con ello Rousseau quiso moderar el artificialismo del pacto social. Por mi parte creo que, sin excluir tal intención, Rousseau se propone, ante todo, seguir el orden lógico de la exposición, sin adelantar ya la solución.

²⁴ Estos dos últimos párrafos se mantienen en la versión definitiva, pero se completan con otro pasaje en el que traza la distinción decisiva sobre la libertad moral. Los tres párrafos constituyen el cap. 8 del libro I. También allí Rousseau cambia la expresión «la institución del estado» por «el contrato social», en pos de una mayor precisión conceptual.

²⁵ Fórmula deliberadamente solemne, tomada de las profesiones religiosas, responsable de muchos malentendidos y blanco fácil de la crítica liberal radical, que insiste en ver en ella la intención última de la política de Rousseau. En la versión definitiva, aunque se mantiene, está precedida y va seguida de numerosas matizaciones que definen de modo preciso la naturaleza liberal-comunitaria del contrato social.

uno por el otro; pero basta con saberlos distinguir cuando lo demande el sentido del discurso.

Por esta formulación se ve que el acto de la confederación primitiva encierra un compromiso recíproco de lo público con los particulares y que cada individuo, al contratar por así decirlo consigo mismo, adquiere un compromiso bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano de cara a los particulares, y como miembro del estado de cara al soberano. Pero hay que resaltar que no se puede aplicar aquí la máxima del derecho civil según la cual nadie se obliga con los compromisos tomados con uno mismo, porque hay mucha diferencia entre obligarse consigo mismo que respecto a un todo del que se forma parte. Hay que resaltar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los sujetos respecto al soberano, a causa de dos relaciones diferentes bajo las cuales es considerado cada uno de ellos, por la razón contraria no puede obligar al soberano respecto a sí mismo; por consiguiente, va contra la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda infringir; en efecto, no pudiendo considerarse más que bajo un solo y mismo respecto, está en el mismo caso de un particular que contrata consigo mismo. Por donde se infiere que no hay, ni puede haber, ninguna clase de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo; lo que no significa que ese cuerpo no pueda comprometerse plenamente frente a otro, al menos en lo que no es contrario a su naturaleza; porque respecto al extranjero se comporta como un ser simple o un individuo.

Tan pronto esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no es posible ofender a alguno de sus miembros sin atacar al cuerpo en una parte de su existencia; menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan; dado que ofende la vida común donde se actúa, todos arriesgan la parte de sí mismos de la que el soberano no ha dispuesto en acto, y de la que no disponen con seguridad más que bajo la protección pública. De este modo, tanto el deber como el interés obligan por igual a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente entre sí, y las mismas personas intentar reunir bajo esa doble relación todas las ventajas que dependen de la misma.

Pero es preciso hacer algunas distinciones en eso de que el soberano, al no estar formado más que por los particulares que lo componen, no tiene jamás intereses contrarios al de éstos y que, por consiguiente, el poder soberano no tiene jamás necesidad de garantía frente a los particulares, porque es imposible que el cuerpo quiera jamás perjudicar a sus miembros. No es lo mismo en la relación de los particulares respecto al soberano, al cual, pese al interés común, nadie respondería de sus compromisos si aquél no tuviera los medios de asegurarse su fidelidad. En efecto, cada individuo puede tener, como hombre, una voluntad particular contraria o distinta de la voluntad general que tiene como ciudadano. Su existencia absoluta e independiente puede hacerle considerar lo que él debe a la causa común como una contribución gratuita cuya pérdida será menos perjudicial a los otros que lo que su pago le resulta oneroso, y que al considerar la persona moral que constituye el estado como un ser de razón porque no es un hombre, gozaría de los derechos de ciudadano

sin querer cumplir sus deberes de sujeto. Injusticia cuya progresión causaría bien pronto la ruina del cuerpo político.

A fin, pues, de que el contrato social no sea un vano formulario hace falta que, independientemente del consentimiento de los particulares, el soberano tenga alguna garantía de su compromiso con la causa común. De ordinario, el juramento constituye la primera de tales garantías, pero como procede de un orden de cosas completamente diferente y cada cual, con sus máximas internas, modifica a su grado la obligación que aquél le impone, tiene poco peso en las instituciones políticas y, con razón, se prefieren seguridades más reales que se sacan de la política misma²⁶. Así el pacto fundamental encierra tácitamente ese compromiso, el único que puede confirmar a todos los demás: que quien rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo. Pero importa recordar bien aquí que el carácter propio y distintivo de este pacto es que el pueblo no contrata más que consigo mismo, es decir, el pueblo en cuerpo, como soberano, con los particulares que lo componen, como sujetos. Esta condición constituye todo el artificio y el juego de la máquina política, y es la única que hace legítimos, razonables y sin peligros los compromisos que sin ella serían absurdos, tiránicos y sometidos a los más enormes abusos.

Ese paso del estado de naturaleza al estado social produce en el hombre un cambio muy notable al sustituir en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus actos las relaciones morales que antes no tenían. Solamente entonces, cuando la voz del deber sustituye al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces se tenía a sí mismo como única referencia se ve obligado a actuar bajo otros principios y a consultar a su razón antes de seguir sus inclinaciones. Pero aunque en este estado se prive de muchas ventajas propias de la naturaleza, gana otras grandísimas, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se expanden, sus sentimientos se ennoblecen, y su alma entera se eleva hasta tal punto que —si los abusos de esta nueva condición no le degradasen frecuentemente por debajo mismo de la que ha salido— debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre, y que convirtió un animal estúpido y limitado en un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a cuanto le es necesario; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de cuanto posee. Para no engañarse en tales estimaciones hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene otros límites que la fuerza del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general; igualmente, hay que distinguir la posesión, que sólo es efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que sólo puede fundarse en un título jurídico²⁷.

²⁶ Este párrafo sobre el juramento como garante ineficaz del pacto fue suprimido en la versión definitiva, probablemente para evitar la polémica, dada su connotación religiosa.

²⁷ En la versión definitiva precisa: «sur un titre positif».

DEL DOMINIO REAL²⁸

Cada miembro de la comunidad se da a la misma en el momento en que ésta se constituye, tal como se encuentra en aquel momento, él mismo y todas sus fuerzas, de las que forman parte los bienes que le pertenecen. Sólo por este acto, la posesión cambia de naturaleza al cambiar de manos y se convierte en propiedad del soberano. Pero como las fuerzas del estado son incomparablemente más grandes que las de cada particular, la posesión pública es, también de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos con relación a los extranjeros. Porque el Estado, con relación a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por una convención solemne, que es el derecho más sagrado conocido entre los hombres; pero, respecto a otros Estados, lo es sólo por el derecho del primer ocupante que le viene de sus particulares, derecho menos absurdo, menos odioso que el de las conquistas, y que, sin embargo, bien considerado, no es apenas más legítimo.

He aquí cómo las posesiones de los particulares, reunidas y contiguas, se convierten en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, al extenderse de los sujetos al territorio que ocupan, se hace a la vez real y personal, lo que pone a los propietarios en una mayor dependencia, y convierte a sus mismas fuerzas en la garantía de su fidelidad. Ventaja que no parece haber sido conocida por los antiguos monarcas, que parecían verse como jefes de los hombres más bien que como dueños del país. No se llamaban a sí mismo más que reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios; mientras que los nuestros se llaman más hábilmente reyes de Francia, de España, de Inglaterra. Al tener el territorio están bien seguros de tener a los habitantes.

Lo que hay de admirable en esta alienación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes al aceptarlos, no hace más que asegurarles su legítima disposición, cambia la usurpación en un derecho auténtico y el disfrute en propiedad. Entonces, al ser su título respetado por todos los miembros del estado y defendido con todas las fuerzas de éste contra el extranjero, por medio de aquella cesión ventajosa a la comunidad, y más aún a ellos mismos, han adquirido, por así decirlo, todo lo que habían donado. Enigma que se explica fácilmente por la distinción de derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fondo.

Puede suceder también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose seguidamente de un territorio suficiente para todos, lo disfruten en común, o bien lo repartan entre ellos, bien sea en partes iguales, bien sea según ciertas proporciones establecidas por el soberano. Pero, hágase la adquisición como se

²⁸ Este título intermedio del capítulo fue añadido posteriormente por Rousseau, probablemente con la intención de constituir un nuevo capítulo. De hecho, todos los párrafos que siguen versan sobre el sentido y los efectos de la institución de la comunidad estatal. Una vez más Rousseau abusa en el primer párrafo de fórmulas solemnes, propias de una profesión religiosa, que luego matiza hasta dejar bien patente que no persigue justificar ningún tipo de colectivismo, sino un estado liberal-comunitario.

haga, el derecho que un particular tiene sobre su propio bien está subordinado siempre al derecho que tiene la comunidad sobre todos, prescindiendo del cual no habría ni solidez en el lazo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré el capítulo con una observación que ha de servir de base a todo el sistema social: el pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye, por el contrario, mediante una igualdad moral y legítima, a cuanto la naturaleza ponía de desigualdad física entre los hombres, de modo que pudiendo ser naturalmente desiguales en fuerza o en genio, se hacen todos iguales por convención y por derecho.

CAP. 4. EN QUÉ CONSISTE LA SOBERANÍA Y QUÉ ES LO QUE LA HACE INALIENABLE²⁹

Existe, pues, en el estado una fuerza común que le sostiene, una voluntad general que dirige esta fuerza y la soberanía se constituye por la aplicación de la una sobre la otra³⁰. Por donde se ve que el soberano no es por su naturaleza más que una persona moral, que sólo tiene una existencia abstracta y colectiva, y que la idea que se vincula a esa palabra no puede referirse a un simple individuo; pero, como se trata de una de las proposiciones más importantes en materia de derecho político, tratemos de esclarecerla mejor.

Creo poder establecer como máxima incontestable que únicamente la voluntad general puede dirigir las fuerzas del estado según el fin de su institución, que es el bien común, porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades civiles, es el acuerdo de esos mismo intereses el que lo ha hecho posible. Es lo que hay de común en los diferentes intereses lo que forma el lazo social, y si no existiese ningún punto en el que todos los intereses estuvieran de acuerdo, la sociedad no podría existir. Pero dado que la voluntad tiende siempre al bien del ser que quiere, que la voluntad particular tiene siempre por objeto el interés privado, y que la voluntad general tiene siempre el interés común, se sigue que esta última es, o debe ser, el único y verdadero móvil del cuerpo social.

Admito que alguien pueda poner en duda que alguna voluntad particular no llegue a concordar totalmente con la voluntad general y que, por consiguiente, supuesto que exista tal voluntad particular, no habría inconveniente en confiarle la entera dirección de las fuerzas públicas. Pero, sin prejuzgar las soluciones que daré más adelante sobre esta cuestión, cada cual puede ver desde ahora que una voluntad particular que sustituyera a la voluntad general es un instrumento superfluo cuando ambas están de acuerdo, y perjudicial cuando se oponen. Es más, se ve que tal suposición es absurda e

²⁹ El título primitivo de este capítulo era «Ce que c'est que la souveraineté, et qu'elle est inaliénable».

³⁰ Según Derathé, éste es el capítulo más importante del *Manuscrito de Ginebra*, y el correspondiente de la versión definitiva sería claramente inferior. Allí Rousseau optó por describir los caracteres de la voluntad general, pero sin ofrecer nunca una definición clara y precisa de la soberanía, como hace aquí. Resulta incomprensible la supresión de esta definición en la versión definitiva, donde se limita a decir que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general.

imposible por la naturaleza de las cosas, porque el interés privado tiende siempre a las preferencias, y el interés público a la igualdad.

Es más, aun cuando se hubiera logrado por un momento el acuerdo de dos voluntades, jamás podría asegurarse que aquel acuerdo duraría un momento después y menos que no nacería jamás oposición alguna entre ellas. El orden de las cosas humanas está sujeto a tantas revoluciones, y los modos de pensar, al igual que los modos de ser, cambian con tanta facilidad que sería temerario afirmar que uno querrá mañana lo que quiere hoy; y aunque la voluntad general está menos sujeta a tal inconstancia, nada puede preservar a la voluntad particular. Así que aunque el cuerpo social mismo pudiera decir una vez: quiero ahora todo lo que quiere ese hombre, jamás podría decir refiriéndose al mismo hombre que lo que quiera mañana, también lo querré yo. Además, la voluntad general que ha de dirigir el estado no es la de un tiempo pasado, sino la del momento presente, y el verdadero carácter de la soberanía es que haya siempre acuerdo de tiempo, lugar y efecto entre la dirección de la voluntad general y el empleo de la fuerza pública, acuerdo sobre el que no se puede contar tan pronto como otra voluntad, cualquiera que sea, disponga de esta fuerza. Es verdad que en un estado bien regulado puede inferirse la duración de un acto de la voluntad del pueblo, de que no lo destruirá por un acto contrario. Pero el acto anterior puede continuar en su efecto siempre en virtud de un consentimiento actual y tácito. Seguidamente se verán qué condiciones son necesarias para hacer presumir ese consentimiento³¹.

Como en la constitución del hombre la acción del alma sobre el cuerpo es el abismo de la filosofía, del mismo modo la acción de la voluntad general sobre la fuerza pública es el abismo de la política en la constitución del estado. Es ahí donde todos los legisladores se han perdido. Seguidamente expondré los mejores medios que se hayan empleado para tal efecto, y para apreciarlos no me fiaré del razonamiento más que cuando esté justificado por la experiencia. Si querer y hacer son la misma cosa para todo ser libre, y si la voluntad de un tal ser mide exactamente la cantidad de sus fuerzas que emplea en realizarlo, es evidente que en todo aquello que no exceda el poder público, el estado ejecutará siempre fielmente todo lo que quiere el soberano, y como lo quiere, si la voluntad fuese un acto tan simple, y la acción un efecto tan inmediato de esta misma voluntad en el cuerpo civil como lo es en el cuerpo humano.

Pero aunque la ligazón de la que hablo se establezca tan bien como puede serlo, todavía no se habrían solucionado todas las dificultades. Las obras de los hombres, siempre menos perfectas que las de la naturaleza, no van tan directamente a su fin. No puede evitarse en política, como en la mecánica, actuar más débilmente o menos rápidamente, y el perder fuerza o tiempo³². La voluntad general rara vez es la de todos, y la

³¹ Es claro que se refiere a los capítulos subsiguientes, no al desarrollo inmediato del capítulo.

³² Aquí expone Rousseau brevemente, pero con mucha precisión, su teoría sobre la ley de entropía histórico-social, que tanto impresionó a Lévi-Strauss. De la inevitabilidad de tal ley se origina su pesimismo histórico, que expresa bien en su célebre frase: ¡si Esparta y Roma cayeron, qué podrá subsistir!, motivo que se encuentra ya en Montesquieu.

fuerza pública es siempre menor que la suma de las fuerzas particulares. De tal suerte que en los resortes del estado se produce el equivalente a los frotamientos de las máquinas, que es preciso saber reducir al menor grado posible, y cuya disminución hay que calcular y restar de antemano de la fuerza total, para proporcionar exactamente los medios que se emplean para el efecto que se quiere obtener. Pero acabemos de fijar la idea del estado civil, sin entrar en esas penosas investigaciones que constituyen la ciencia del legislador.