

TEXTO : **CONTRATO SOCIAL** , Libro I, capítulos I-IX.

Este texto se compone de los nueve primeros capítulos del libro 1º del *Contrato Social* de Juan Jacobo Rousseau. Esta versión es la edición castellana de Fernando de los Ríos*, publicada por Espasa-Calpe, Madrid 1968, pp. 15-36.

EPÍGRAFES:

I.- [El fundamento legítimo del orden social.]

II.- [Limitaciones del derecho natural.]

III.- [La idea de una esclavitud voluntaria es absurda.]

IV.- [La guerra no hace legítima la esclavitud.]

V.- [Formulación del contrato social.]

VI.- [Ventajas que proporciona el contrato social .]

VII.- [El Estado titular y garante de la propiedad.]

"LIBRO PRIMERO

Quiero averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración **legítima** y segura tomando a los hombres tal como son y las **leyes** tales como pueden ser. Procuraré aliar siempre, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi asunto. Se me preguntará si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Yo contesto que no, y que por eso mismo es por lo que escribo sobre política. Si fuese príncipe o legislador, no perdería el tiempo en decir lo que es preciso hacer, sino que lo haría o me callaría.

Nacido ciudadano en un **Estado** libre, y miembro del **soberano**, por muy débil influencia que pueda ejercer mi voz en los asuntos públicos, me basta el derecho de votar sobre ellos para imponerme el deber de instruirme: ¡dichoso cuantas veces medito acerca de los **gobiernos**, por encontrar en mis investigaciones razones para amar al de mi país!

Capítulo I. Asunto de este primer libro

I.- [El fundamento legítimo del orden social.]

El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan **esclavo** como ellos. ¿Cómo se ha verificado este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no considerase más que la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, hace bien; mas en el momento en que puede sacudir el yugo, y lo sacude, hace todavía mejor; porque recobrando su **libertad** por el mismo derecho que se le arrebató, o está fundado el recobrarla, o no lo estaba el "habérsela quitado". Pero el **orden social** es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones. Mas antes de entrar en esto debo demostrar lo que acabo de anticipar.

Capítulo II. De las primeras sociedades

II.- [Limitaciones del derecho natural.]

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia, aun cuando los hijos no permanecen unidos al padre sino el tiempo en que necesitan de él para conservarse. En cuanto esta necesidad cesa, el lazo natural se deshace. Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre, y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia. Si continúan unidos luego, ya no lo es naturalmente, sino voluntariamente, y la familia misma no se mantiene sino por convención.

Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; tan pronto como llega a la edad de la razón, siendo él solo juez de los medios apropiados para conservarla, adviene por ello su propio señor.

La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre; el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos **iguales** y libres, no enajenan su libertad sino por su utilidad. Toda la diferencia consiste en que en la familia el amor del padre por sus hijos le remunera de los cuidados que les presta, y en el Estado el placer de mando sustituye a este amor que el jefe no siente por sus pueblos.

Grocio niega que todo poder humano sea establecido en favor de los que son gobernados y cita como ejemplo la esclavitud. Su forma más constante de razonar consiste en establecer el derecho por el hecho (1) . Se podría emplear un método más consecuente.

Es, pues, dudoso para Grocio si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano, y en todo su libro parece inclinarse a la primera opinión; éste es también el sentir de Hobbes. Ved de este modo a la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales con un jefe que lo guarda para devorarlo.

Del mismo modo que un guardián es de naturaleza superior a la de su rebaño, así los pastores de hombres, que son sus jefes, son también de una naturaleza superior a la de sus pueblos. Así razonaba,

según Filón, el emperador Calígula, y sacaba, con razón, como consecuencia de tal analogía que los reyes eran dioses o que los pueblos eran bestias.

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

Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa: todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus cadenas, hasta el deseo de salir de ellas; aman su servilismo, como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento (2). Si hay, pues, esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho los primeros esclavos; su cobardía los ha perpetuado.

No he dicho nada del rey Adán ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas, que se repartieron el universo como hicieron los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Yo espero que se me agradecerá esta moderación; porque, descendiendo directamente de uno de estos príncipes, y acaso de la rama del primogénito, ¿qué sé yo si, mediante la comprobación de títulos, no me encontraría con que era el legítimo rey del género humano? De cualquier modo que sea, no se puede disentir de que Adán no haya sido soberano del mundo, como Robinsón lo fue de su isla en tanto que único habitante; y lo que había de cómodo en el imperio de éste era que el monarca, asegurado en su trono, no tenía que temer rebelión ni guerras, ni a conspiradores.

Capítulo III. Del derecho del más fuerte

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

Supongamos por un momento este pretendido derecho. Yo afirmo que no resulta de él sino un galimatías inexplicable; porque desde el momento en que es la fuerza la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza que sobrepasa a la primera sucede a su derecho. Desde el momento en que se puede desobedecer impunemente, se hace legítimamente; y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata sino de hacer de modo que se sea el más fuerte. Ahora bien; ¿qué es un derecho que parece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por la fuerza, no se necesita obedecer por deber y si no se está forzado a obedecer, no se está obligado. Se ve, pues, que esta palabra el *derecho* no añade nada a la fuerza; no significa nada absolutamente.

Obedeced al poder. Si esto quiere decir ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo, y contesto que no será violado jamás. Todo poder viene de Dios, lo confieso; pero toda enfermedad viene también de El; ¿quiere esto decir que esté prohibido llamar al médico? Si un ladrón me sorprende en el recodo de un bosque, es preciso entregar la bolsa a la fuerza; pero si yo pudiera sustraerla, ¿estoy, en conciencia, obligado a darla? Porque, en último término, la pistola que tiene es también un poder.

Convengamos, pues, que fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. De este modo, mi primitiva pregunta renace de continuo.

Capítulo IV. De la esclavitud

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

Si un particular –dice Grocio– puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un señor, ¿por qué no podrá un pueblo entero enajenar la suya y hacerse súbdito de una vez? Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación; más detengámonos en la de enajenar. Enajenar es dar o vender. Ahora bien; un hombre que se hace esclavo de otro no se da, sino que se vende, al menos, por su subsistencia; pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar en que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es él quien saca de ellos la suya, y, según Rabelais, los reyes no viven poco. Dan, pues, los súbditos su persona a condición de que se les tome también sus bienes? No veo qué es lo que conservan entonces.

III.- [La idea de una esclavitud voluntaria es absurda.]

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea. Pero ¿qué ganan ellos si las guerras que su ambición les ocasiona, si su avidez insaciable y las vejaciones de su ministerio los desolan más que lo hicieran sus propias disensiones? ¿Qué ganan, si esta tranquilidad misma es una de sus miserias? También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es esto bastante para encontrarse bien en ellos? Los griegos encerrados en el antro del Cíclope vivían tranquilos esperando que les llegase el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da gratuitamente es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derecho.

Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos: ellos nacen hombres libres, su libertad les pertenece, nadie tiene derecho a disponer de ellos sino ellos mismos. Antes de que lleguen a la edad de la razón, el padre puede, en su nombre, estipular condiciones para su conservación, para su bienestar; más no darlos irrevocablemente y sin condición, porque una donación tal es contraria a los fines de la Naturaleza y excede a los derechos de la paternidad. Sería preciso, pues, para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo; mas entonces este gobierno habría dejado de ser arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, e implica arrebatar toda moralidad a las acciones al arrebatar la libertad a la voluntad. Por último, es una convención vana y contradictoria al reconocer, de una parte, una autoridad absoluta y, de otra, una obediencia sin límites. ¿No es claro que no se está comprometido a nada respecto de aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? Porque ¿qué derecho tendrá un esclavo sobre mí si todo lo que tiene me pertenece, y siendo su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra sin sentido?

IV.- [La guerra no hace legítima la esclavitud.]

Grocio y los otros consideran la guerra un origen del pretendido derecho de esclavitud. El vencedor tiene, según ellos, el derecho de matar al vencido, y éste puede comprar su vida a expensas de su libertad; convención tanto más legítima cuando que redunde en provecho de ambos.

Pero es claro que este pretendido derecho de dar muerte a los vencidos no resulta, en modo alguno, del estado de guerra. Por el solo hecho de que los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos. Es la relación de las cosas y no la de los hombres la que constituye la guerra; y no pudiendo nacer ésta de las simples relaciones personales, sino sólo de las relaciones reales, la guerra privada o de hombre a hombre no puede existir, ni en el estado de naturaleza, en que no existe ninguna propiedad constante, ni en el estado social, en que todo se halla bajo la autoridad de las leyes.

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

La guerra no es, pues, una relación de hombre a hombre, sino una relación de Estado a Estado, en la cual los particulares sólo son enemigos incidentalmente, no como hombres, ni aun siquiera como **ciudadanos** (3), sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. En fin, cada Estado no puede tener como enemigos sino otros Estados, y no hombres, puesto que entre cosas de diversa naturaleza no puede establecerse ninguna relación verdadera.

Este principio se halla conforme con las máximas establecidas en todos los tiempos y por la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra no son tanto advertencias a la potencia cuanto a sus súbditos. El extranjero, sea rey, particular o pueblo, que robe, mate o detenga a los súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo; es un ladrón. Aun en plena guerra, un príncipe justo se apodera en país enemigo de todo lo que pertenece al público; mas respeta las personas y los bienes de los particulares: respeta los derechos sobre los cuales están fundados los suyos propios. Siendo el fin de la guerra la destrucción del Estado enemigo, se tiene derecho a dar muerte a los defensores en tanto tienen las armas en la mano; mas en cuanto entregan las armas y se rinden, dejan de

ser enemigos o instrumentos del enemigo y vuelven a ser simplemente hombres, y ya no se tiene derecho sobre su vida. A veces se puede matar al Estado sin matar a uno solo de sus miembros. Ahora bien; la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a su fin. Estos principios no son los de Grocio; no se fundan sobre autoridades de poetas, sino que se derivan de la naturaleza misma de las cosas y se fundan en la razón.

El derecho de conquista no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de matanza sobre los pueblos vencidos, este derecho que no tiene no puede servirle de base para esclavizarlos. No se tiene el derecho de dar muerte al enemigo sino cuando no se le puede hacer esclavo; el derecho de hacerlo esclavo no viene, pues, del derecho de matarlo, y es, por tanto, un cambio inicuo hacerle comprar la vida al precio de libertad, sobre la cual no se tiene ningún derecho. Al fundar el derecho de vida y de muerte sobre el de esclavitud, y el de esclavitud sobre el de vida y de muerte ¿no es claro que se cae en un círculo vicioso?

Aun suponiendo este terrible derecho de matar, yo afirmo que un esclavo hecho en la guerra, o un pueblo conquistado, sólo está obligado, para con su señor, a obedecerle en tanto que se siente forzado a ello. Buscando un beneficio equivalente al de su vida, el vencedor, en realidad, no le concede gracia alguna; en vez de matarle sin fruto, lo ha matado con utilidad. Lejos, pues, de haber adquirido sobre él autoridad alguna unida a la fuerza, subsiste entre ellos el estado de guerra como antes, y su relación misma es un efecto de ello; es más, el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Han hecho un convenio, sea; pero este convenio, lejos de destruir el estado de guerra, supone su continuidad.

Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ilegítimo, sino por absurdo y porque no significa nada. Estas palabras, esclavo y, derecho, son contradictorias: se excluyen mutuamente. Sea de un hombre a otro, bien de un hombre a un pueblo, este razonamiento será igualmente insensato: "Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tú observarás cuando me plazca a mí también".

Capítulo V. De cómo es preciso elevarse siempre a una primera convención

Aun cuando concediese todo lo que he refutado hasta aquí, los fautores del **despotismo** no habrán avanzado más por ello. Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ello ni bien público ni cuerpo político. Este hombre, aunque haya esclavizado la mitad del mundo, no deja de ser un particular; su interés, desligado de los demás es un interés privado. Al morir este mismo hombre, queda disperso y sin unión su imperio, como una encina se deshace y cae en un montón de ceniza después de haberla consumido el fuego.

Un pueblo -dice Grocio- puede entregarse a un rey. Esta misma donación es un acto civil; supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey sería bueno examinar el acto por el cual un pueblo es tal pueblo; porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

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

Capítulo VI . Del pacto social

Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el **estado de naturaleza** logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde este momento, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.

Ahora bien; como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe? Esta dificultad, referida a nuestro problema, puede enunciarse en estos términos:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes". Tal es el problema fundamental, al cual da solución el **Contrato social**.

Las cláusulas de este contrato se hallan determinadas hasta tal punto por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría vanas y de efecto nulo; de suerte que, aun cuando jamás hubiesen podido ser formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y doquiera están tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, una vez violado el pacto social cada cual vuelve a la posesión de sus primitivos derechos y a recobrar su libertad natural, perdiendo la convencional, por la cual renunció a aquélla.

V.- [Formulación del contrato social.]

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

Es más: cuando la enajenación se hace sin reservas, la unión llega a ser lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar, porque si quedasen reservas en algunos derechos, los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese fallar entre ellos y el público, siendo cada cual su propio juez en algún punto, pronto pretendería serlo en todos, y el estado de naturaleza subsistiría y la asociación advendría necesariamente tiránica o vana.

En fin, dándose cada cual a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado, sobre quien no se adquiere el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene.

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la **voluntad general**, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo".

Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* (4) y toma ahora el de **república** o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden frecuentemente y se toman unos por otros; basta con saberlos distinguir cuando se emplean en toda su precisión.

Capítulo VII. Del soberano

Se ve por esta fórmula que el acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y que cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra comprometido bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano, respecto a los particulares, y como miembro del Estado, respecto al soberano. Mas no puede aplicarse aquí la máxima del derecho civil de que nadie se atiene a los compromisos contraídos consigo mismo; porque hay mucha diferencia entre obligarse con uno mismo o con un todo de que se forma parte.

Es preciso hacer ver, además, que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos respecto al soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria obligar al soberano para con él mismo, y, por tanto, que es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir. No siéndole dable considerarse más que bajo una sola y misma relación, se encuentra en el caso de un particular que contrata consigo mismo; de donde se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social. Lo que no significa que este cuerpo no pueda comprometerse por completo con respecto a otro, en lo que no derogue este contrato; porque, en lo que respecta al extranjero, es un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el soberano, no derivando su ser sino de la santidad del contrato, no puede nunca obligarse, ni aun respecto a otro, a nada que derogue este acto primitivo, como el de

enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe sería aniquilarlo, y lo que no es nada no produce nada.

Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros ni atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan. Por tanto, el deber, el interés, obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente, y los mismos hombres deben procurar reunir bajo esta doble relación todas las ventajas que dependan de ella.

Ahora bien; no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo; por consiguiente, el poder soberano, no tiene ninguna necesidad de garantía con respecto a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros, y ahora veremos cómo no puede perjudicar a ninguno en particular. El soberano, sólo por ser lo que es, es siempre lo que debe ser.

Mas no ocurre lo propio con los súbditos respecto al soberano, de cuyos compromisos, a pesar del interés común, nada respondería si no encontrase medios de asegurarse de su fidelidad.

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

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal; condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que hace legítimos los compromisos civiles, los cuales sin esto serían absurdos, tiránicos y estarían sujetos a los más enormes abusos.

Capítulo VIII. *Del estado civil*

VI.- [Ventajas que proporciona el contrato social .]

Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, al sustituir en su conducta la justicia al instinto y al dar a sus acciones la moralidad que antes les faltaba. Sólo cuando ocupa la voz del deber el lugar del impulso físico y el derecho el del apetito es cuando el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve obligado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas que le brinda la Naturaleza, alcanza otra tan grande al ejercitarse y desarrollarse sus facultades, al extenderse sus ideas, al ennoblecerse sus sentimientos; se eleva su alma entera a tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no lo colocase frecuentemente por bajo de aquella de que procede, debería bendecir sin cesar el feliz instante que le arrancó para siempre de ella, y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar: lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la **propiedad** de todo lo que posee. Para no equivocarse en estas complicaciones es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más limite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo.

Según lo que precede, se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad, mas ya he dicho demasiado sobre este particular y sobre el sentido filosófico de la palabra libertad, que no es aquí mi tema.

Capítulo IX . *Del dominio real*

VII.- [El Estado titular y garante de la propiedad.]

Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que se forma tal como se encuentra actualmente; se entrega él con sus, fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee. No es que por este acto cambie la posesión de naturaleza al cambiar de mano y advenga propiedad en las del soberano; sino que, como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extraños; porque el Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, el cual, en el Estado, es la base a todos los derechos; pero no lo es frente a las demás potencias sino por el derecho de primer ocupante, que corresponde a los particulares.

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

En general, para autorizar sobre cualquier porción de terreno el derecho del primer ocupante son precisas las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión de que se tenga necesidad para subsistir, y en tercer lugar, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás.

En efecto; conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es darle la extensión máxima de que es susceptible? ¿Puede no ponérsela límites a este derecho? ¿Será suficiente poner el pie en un terreno común para considerarse dueño de él? ¿Bastará tener la fuerza necesaria para apartar un momento a los demás hombres, para quitarles el derecho de volver a él? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y privar de él a todo el género humano sin que esto constituya una usurpación punible, puesto que quita al resto de los hombres la habitación y los alimentos que la Naturaleza les da en común? ¿Era motivo suficiente que Núñez de Balboa tomase posesión, en la costa del mar del Sur, de toda la América meridional, en nombre de la corona de Castilla, para desposeer de ellas a todos los habitantes y excluir de las mismas a todos los príncipes del mundo? De modo análogo se multiplican vanamente escenas semejantes, y el rey católico no tenía más que tomar posesión del universo entero de un solo golpe, exceptuando tan sólo de su Imperio lo que con anterioridad poseían los demás príncipes.

Se comprende cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas se convierten en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose desde los súbditos al terreno, adviene a la vez real y personal. Esto coloca a los poseedores en una mayor dependencia y hace de sus propias fuerzas la garantía de su fidelidad; ventaja que no parece haber sido bien apreciada por los antiguos monarcas, quienes, llamándose reyes de los persas, de los escitas, de los macedonios, parecían considerarse más como jefes de los hombres que como señores de su país. Los de hoy se llaman, más hábilmente, reyes de Francia, de España, de Inglaterra etc.; dominando así el territorio, están seguros de dominar a sus habitantes.

Lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes, al aceptarlos, no hace sino asegurarles la legítima posesión de los mismos, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad. Entonces, siendo considerados los poseedores como depositarios del **bien público**, respetados los derechos de todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, por una cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, adquieren, por decirlo así, todo lo que han dado; paradoja que se aplica fácilmente a la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fundo, como a continuación se verá.

Puede ocurrir también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y que, apoderándose en seguida de un territorio suficiente para todos, gocen de él en común o lo repartan entre ellos, ya por igual, ya según proporciones establecidas por el soberano. De cualquier modo que se haga esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre el mismo fundo está siempre subordinado al

derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho (5) .

Notas:

(*) Se han introducido tres modificaciones a la versión citada: sustitución de “naturaleza” por “fuerza” (comienzo del capítulo IV), de “resistan” por “resientan” (párrafo cuarto del capítulo VII), y rectificación de la grafía del nombre “M. D’Alembert” (en nota 4).

(1) “Las sabias investigaciones sobre el derecho público no son, a menudo, sino la historia de los antiguos abusos, y se obstina, con poca fortuna, quien se esfuerza por estudiarlas demasiado” (*Traité des intérêts de la France avec ses voisins*, por el marqués de Argenson: impr. De Rey, Amsterdam). He aquí precisamente lo que ha hecho Grocio.

(2) Véase un pequeño tratado de Plutarco, titulado *Que los animales usen de la razón*.

(3) Los romanos, que han entendido y respetado el derecho de la guerra más que ninguna otra nación del mundo, llevaban tan lejos los escrúpulos a este respecto, que no estaba permitido a un ciudadano servir como voluntario sin haberse comprometido antes a ir contra el enemigo y expresamente contra tal enemigo. Habiendo sido reformada una legión en que Catón, el hijo, hacía sus primeras armas bajo Popilio, Catón, el padre, escribió a este que si deseaba que su hijo continuase bajo su servicio era preciso hacerle prestar un nuevo juramento militar; porque habiendo sido anulado el primero, no podía ya levantar las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribía a su hijo que se guardara de presentarse al combate en tanto no hubiese prestado este nuevo juramento. Sé que se me podrá oponer el sitio de Cluriam y otros hechos particulares; más yo les cito leyes, usos. Los romanos son los que menos frecuentemente han transgredido sus leyes y los que han llegado a tenerlas más hermosas.

(4) El verdadero sentido de esta palabra se ha perdido casi por completo modernamente: la mayor parte toman una aldea por ciudad y un burgués por un ciudadano. No saben que las casas forman la aldea; pero que los ciudadanos constituyen la ciudad. Este mismo error costó caro en otro tiempo a los cartagineses. No he leído que el título de *cives* haya sido dado nunca al súbdito de un príncipe, ni aún antiguamente a los macedonios, ni en nuestros días a los ingleses, aunque se hallen más próximos a la libertad que los demás. Tan sólo los franceses toman todos familiarmente este nombre de *ciudadanos*, porque no tienen una verdadera idea de él, como puede verse en sus diccionarios, sin lo cual caerían, al usurparlo, en el delito de lesa majestad; este nombre, entre ellos, expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino ha querido hablar de nuestros ciudadanos y burgueses, ha cometido un error tomando a unos por otros. M. d’Alembert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo *Genève*, las cuatro clases de hombres —hasta cinco, contando a los extranjeros— que se encuentran en nuestra ciudad, y de las cuales solamente dos componen la República. Ningún otro autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido de la palabra *ciudadano*.

(5) Bajo los malos gobiernos, esta igualdad es exclusivamente aparente e ilusoria: sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que poseen todos algo y que ninguno de ellos tiene demasiado.

GLOSARIO*

BIEN COMÚN: Se refiere en Rousseau al bien colectivo, público o general, por oposición al privado o particular. Es la meta de la **voluntad general** en cuanto objetivo compartido por los intereses particulares. La sociedad debe gobernarse exclusivamente desde el punto de vista del interés común (II, 1). Cuando el móvil del gobierno es el bien público la libertad no puede verse menoscabada, porque en ese caso no hace más que poner en práctica la voluntad general y nadie puede considerarse sojuzgado cuando no obedece sino a su voluntad (*Fragmentos políticos*, O.C. III, p. 484). La sociedad estamental es injusta porque en ella priman los intereses particulares de dos órdenes por encima del interés público que representa el tercero (III, 15), lo propio ocurre en el despotismo (I, 5). La influencia de los intereses privados en los asuntos públicos es el peligro más serio para cualquier gobierno (III, 4). La posición de Rousseau se encuentra en los antípodas de la del liberalismo, que defiende un individualismo a ultranza.

CIUDADANO: Es la condición que en la teoría clásica distingue a los miembros de pleno derecho de la comunidad política o ciudad-estado. La deuda de Rousseau con el mundo clásico se refleja en la autodefinición que preside el CS (“Nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano...”), aludiendo a su origen en la ciudad-república de Ginebra. La noción de ciudadanía remite a la de sujeto político, que a su vez depende del juego inclusión/exclusión. Ciudadano es el que forma parte de la autoridad **soberana** (I, 6), como los conceptos centrales de la teoría, tiene una fuerte carga normativa: “el soberano, por ser lo que es, es siempre lo que debe ser” (I, 7). Sabemos que no toda la población de Atenas gozaba de tal status, ni tampoco los vecinos de la Ginebra de Rousseau (ver nota 4 en I, 6), y lo propio ocurre en las primeras monarquías parlamentarias (recuérdese la naturaleza excluyente del sufragio censitario). Las mujeres sólo recientemente han conquistado ese puesto; ni siquiera el radicalismo de Rousseau admite el femenino: las ciudadanas no existen. El nacionalismo del XIX y la propia dinámica de los Estados, tan alejada en sus proporciones del modelo rousseauiano, llevó a entender la pertenencia a la comunidad política en términos de nacionalidad. En ese contexto se inscriben hoy los debates sobre la inclusión, motivados por la presencia de poblaciones emigrantes o de minorías étnicas.

CONTRATO SOCIAL: Es la convención que permite conciliar la **libertad** original del hombre con la obediencia a las **leyes** que impone la existencia del **orden social**, porque si todo hombre nace libre y dueño de sí mismo, nadie puede someterle bajo ningún pretexto sin su consentimiento (IV, 2). La meta del contrato es asegurar la libertad y ello se consigue sustituyendo la precariedad de la libertad natural (que nadie ni nada asegura en el **estado de naturaleza**) por la convencional (defendida por el pacto). Consiste en la entrega total por cada asociado de todos sus derechos a la comunidad (I, 6). La cuadratura del círculo se consigue acudiendo al recurso del doble sentido: en cuanto individuos, los hombres hacen entrega de todos sus poderes a la comunidad, pero en cuanto miembros de la comunidad, reciben los derechos que en ella depositan todos los demás individuos. La fórmula de Rousseau tiene elementos distintivos dentro de la corriente contractualista. Frente a la teoría del doble contrato de Pufendorf —de asociación para la formación del pueblo y de sumisión para la elección del rey—, Rousseau mantiene que sólo es legítimo el primero y que éste excluye cualquier otro (III, 16). El contenido de las cláusulas se distingue de otras formulaciones. Frente al liberalismo burgués de Locke, que, empeñado en salvaguardar la **propiedad**, sostiene que el derecho natural sigue vigente porque los hombres abandonan sus poderes pero no sus derechos, Rousseau sostiene que el individuo aliena todo. Frente a Hobbes, que sostiene que hay una entrega total pero no de parte de todos porque el gobernante retiene sus derechos, Rousseau establece una **igualdad** radical entre los contratantes. El contrato es la única ley que exige un consentimiento unánime (IV, 2), es sagrado (I, 7; IV, 8), y sólo puede ser roto por común acuerdo (III, 18). Ver **consentimiento**.

DESPOTISMO: Se pueden distinguir cuatro acepciones del término. En la época clásica Aristóteles invoca la superioridad helénica para justificar el dominio sobre los bárbaros. Mientras los reyes bárbaros gobiernan a sus súbditos como esclavos (es decir, ejercen naturalmente el despotismo), la tiranía en Grecia es un régimen malo. La segunda acepción predomina en la teoría política de los siglos XVI-XVII y sirve para justificar el dominio sobre las tierras conquistadas y el derecho de esclavitud a partir de las teorías del despotismo de autores como Bodino, Grocio o Hobbes. A mediados del XVIII el término adquiere su connotación negativa para designar un gobierno ilegítimo. En este marco se inscriben Montesquieu y

Rousseau. Para el último, el déspota es el usurpador del poder soberano, alguien que se sitúa por encima de las leyes para subyugar a la multitud (I, 5; III, 10). En los siglos XIX y XX se ha utilizado la expresión despotismo oriental para designar las formas de gobierno de los regímenes asiáticos, extendiendo algunos esta acepción a los totalitarismos europeos.

ESCLAVITUD: Rousseau utiliza el término tanto en sentido literal, para designar la condición de las personas sujetas por naturaleza a la voluntad de un amo según la concepción aristotélica revivida luego con motivo de la expansión colonial de la Edad Moderna, como en la figurada para referirse a la situación reinante en un régimen despótico que concibe las relaciones del rey con los súbditos a la manera amo-esclavo. Hay que recordar que buena parte de los tratadistas políticos anteriores a Rousseau justificaban la esclavitud, que el código negro francés de 1685 define al esclavo como “bien mueble”, que en plena Ilustración florecía el tráfico de negros y que la justificación bíblica de la esclavitud tuvo amplia aceptación en el Sur de los Estados Unidos en pleno siglo XIX; en Francia, como figura jurídica la esclavitud no desaparece hasta 1848. Para Rousseau la esclavitud no sólo es antinatural, dado que nadie tiene una autoridad natural sobre sus semejantes (I, 4), sino que deprava por igual a amos y esclavos (*Emilio*, O.C. IV, p. 311). Rebate a la vez la tesis aristotélica de la desigualdad original de los seres humanos —nacidos unos para ser amos y otros para ser esclavos— aduciendo que toma el efecto por la causa (I, 2) y la de la “esclavitud voluntaria” derivada de la derrota militar, sostenida por Grocio, Hobbes y Pufendorf. Para él, esclavitud y derecho son términos antitéticos (I, 4).

ESTADO: Es una persona moral consistente en la unión de sus miembros. Sinónimo de ciudad, **república** o cuerpo político. En la acepción más restringida del autor la connotación de pasividad indica la condición la obligatoriedad de obedecer las leyes del cuerpo político (II, 4). Ver **Estado**.

ESTADO DE NATURALEZA: sirve en los autores contractualistas para designar la situación previa a la existencia de la autoridad política. Es una ficción dirigida a justificar tanto las cláusulas del contrato como la naturaleza del estado resultante. Rousseau le atribuye en ocasiones una significación antropológica indicando que los hombres en esa situación tenían unos rasgos mucho más “primitivos” de lo que habían sugerido Hobbes o Locke. El lenguaje, la razón o la moral les eran tan desconocidos como la sociabilidad natural de la que hablaban los griegos. El pacto social, que pone fin a ese estado, supone la sustitución del instinto por la justicia, del impulso físico por el deber, del apetito por el derecho (I, 8). La “desnaturalización” del hombre que comporta la constitución del orden social (II, 7), significa la transformación de un “animal estúpido y limitado” en un “ser inteligente y humano” (II, 4). La función legitimadora de esta figura se aprecia en el contraste con la del buen salvaje, utilizada ésta para expresar la degeneración de la sociedad humana por causa de la civilización. De ahí que se aprecien notables diferencias en su formulación según la obra de que se trate y, sobre todo, según el tipo de sociedad al que quiere servir de contraste. El estado de naturaleza aparece como deseable frente a la degradación que caracteriza, en su visión, a la sociedad de su tiempo; pero manifiesta rasgos negativos si se le compara con la sociedad ideal que nace del **contrato social** y se rige por la **voluntad general**. Ver **Estado de naturaleza**.

GOBIERNO: Es un cuerpo intermedio entre los individuos y el **soberano** encargado de la ejecución de las **leyes** y del mantenimiento de la **libertad**. En otro lugar le asigna también las tareas de velar por las costumbres y subvenir a las necesidades públicas (*Fragmentos políticos*, O.C. III, p. 485). Aparece definido asimismo como el cuerpo de magistrados que ejercitan el poder que en ellos ha depositado el soberano, teniendo éste la facultad de limitarle, modificarle y recuperarle según le convenga (III, 1). Esta restricción obedece a que en la concepción rousseauiana el soberano nunca delega, no nombra propiamente hablando representantes, sino, a lo sumo, administradores. Recoge la tipología clásica de las formas de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía, pero en un sentido amplio, pues “el gobierno es susceptible de adoptar tantas formas diferentes como ciudadanos tiene el Estado” (III, 3). Ver **Gobierno**.

IGUALDAD: Es condición indispensable para la existencia de la **libertad** (II, 11), el rasgo básico de la naturaleza humana (I, 2) y constituye con ella el fin principal del Estado (II, 4). Dado que la fuerza de las cosas tiende a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender a mantenerla (II, 11). La igualdad antropológica, también denominada básica, sirve, pues, de fundamento a la igualdad política o democrática, consistente en la participación de los ciudadanos en la función de gobierno. Es una de los pilares de la concepción rousseauiana: “Terminaré este capítulo y este libro con una indicación que debe servir de base a todo el sistema social, a saber: que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por el contrario, con una igualdad moral y legítima lo que la Naturaleza había

podido poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, advienen todos iguales por convención y derecho" (I, 9). Pero, en paralelo con lo que ocurre con la noción de propiedad, Rousseau no defiende una equiparación absoluta entre las personas: "En lo que se refiere a la igualdad, no hay que entender por este término que los grados de poder y riqueza sean absolutamente idénticos, sino que, en cuanto al poder, se encuentre siempre por debajo del listón de la violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento como para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse. Ello supone de parte de los grandes moderación de bienes y de crédito y de parte de los pequeños, moderación de avaricia y envidias" (II, 11). La concepción del autor no agota desde luego las acepciones del término. El ideal marxista de la igualdad social o las reivindicaciones del movimiento feminista de la eliminación de las discriminaciones en razón de género, por no hablar de la literatura utópica, dan idea de la riqueza semántica del término.

LEGÍTIMO: Término central para la teoría política moderna, como muestra el que se repita hasta dos docenas de veces en el libro I, desde la formulación del propósito del autor como un intento de buscar una regla de funcionamiento del **gobierno**. Es sinónimo de ajustado a derecho. Ahora bien, como ni la naturaleza ni la fuerza proporcionan tal fundamento, este debe proceder de las convenciones establecidas por una voluntad libre (I, 5; III, 11). Tal convención no es otra que el contrato social (II, 4). En el *Discurso de economía política* (O.C. III, p. 247) hace sinónimos legítimo y popular: "La primera y principal máxima del gobierno legítimo o popular, es decir del que tiene por meta el bien del pueblo, es pues, como he dicho, seguir la voluntad general". De una manera más genérica puede afirmarse que la legitimidad es lo que diferencia a la autoridad —en cuanto institución que merece la lealtad y la obediencia— del poder o el ejercicio de la fuerza al margen de la ley. El historiador E. Hobsbawm brinda un ejemplo referido a la actualidad internacional: "La única autoridad global es la ONU y no tiene ningún poder. Depende de un Consejo de Seguridad en el que EEUU y otros países pueden imponer su veto" (*El País* 24-3-02). En una acepción cercana se habla hoy de crisis de legitimidad para expresar el desapego de los ciudadanos hacia la política y lo político.

LEY: La definición algo alambicada del CS (II; 6) aparece más clara en *Cartas desde la montaña* (O. C. III, p. 807): "Es una declaración pública y solemne de la **voluntad general** sobre un objeto de interés común. Son las leyes las que hacen que un estado sea una **república** porque sólo entonces manda el interés público". De entre los diferentes tipos de leyes, las políticas son las fundamentales y tienen que ver con el Estado en su conjunto (II, 12). En el dualismo de corte platónico que rezuma el escrito, se aprecia el contraste entre la concepción señalada, propia de una sociedad ideal, y lo que ocurre en las sociedades reales; en los malos gobiernos, observa la nota que cierra el libro primero anticipándose a la concepción marxista, "las leyes son siempre útiles para quienes son propietarios y dañinas para los indigentes". La idea aparece, con ligeros matices, en otros lugares. En *Fragmentos políticos* se señala: "Las leyes y el ejercicio de la justicia equivalen entre nosotros al arte de poner al poderoso y al rico al abrigo de las justas represalias del pobre" (O.C. III, p. 496), y en *Emilio*: "El espíritu universal de las leyes de todos los países es el favorecer siempre al fuerte contra el débil y al que tiene contra el que no tiene; este inconveniente es inevitable y no conoce excepciones" (O.C. IV, p. 524).

LIBERTAD: Como los hombres nacen libres y no pueden abdicar de esa condición, la única forma de que el orden social sea legítimo es que respete la libertad, en otras palabras, que la "carga" de los deberes derivados de la pertenencia a la sociedad sea asumida libre y voluntariamente por cada uno de los miembros. Consiste, pues, en la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito (I, 8), en cuanto cada persona es parte del soberano, quien a su vez elabora las leyes. Más claramente: "la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo entre obediencia y libertad, de modo que (...) las ideas de *sujeto* y de **soberano** son correlaciones idénticas cuya idea se resume en una sola palabra: **ciudadano**". De nuevo la cuadratura del círculo mencionada a propósito del **contrato**. Esta concepción había sido adelantada ya por Cicerón: "Todos somos siervos de la ley para poder ser libres" (*Pro Cluentio* 53, 146); y será luego retomada por Kant. Distingue Rousseau entre libertad natural, civil y moral, interesándole sobre todo la segunda dado el carácter político del escrito. La ley resulta de la voluntad general (IV, 2) y el pueblo la pierde si delega sus funciones legislativas en representantes. La paradoja entre una libertad irrenunciable y la entrega por cada asociado de sus derechos a la comunidad, que exige el pacto, es sólo aparente, porque la principal amenaza a la libertad proviene del hecho de que la dependencia entre los hombres, al establecerse sin reglas comúnmente aceptadas, degenera en servidumbre. El remedio es transferir la dependencia a una instancia superior, de suerte que cada ciudadano se halle en una independencia total

con respecto a los demás, y en una estrecha dependencia con respecto al Estado (II, 12). Ver [libertad](#).

ORDEN SOCIAL, ORDEN CIVIL: la noción de régimen político adquiere carta de naturaleza después de la Revolución Francesa, estableciéndose la oposición entre un nuevo orden político e institucional contrapuesto al “Antiguo Régimen”. En la filosofía política dentro de la que se inscribe el CS, las fronteras entre lo social y lo político son difusas —de ahí que el predicado de la repetida definición del hombre de Aristóteles sea indistintamente ser social o ser político—. Así, comienza la obra anunciando la búsqueda de una regla de administración en el “orden civil”, para señalar cuatro párrafos más abajo que el “orden social es un derecho sagrado que sirve de fundamento a todos los demás” (I, 1). Hay que esperar al nacimiento de las ciencias sociales para que se perfilen estas diferencias. La expresión orden social abarcaría tanto la realidad sociológica más amplia —el sistema social— como la categoría más general de la ciencia política —el sistema político—. La indefinición del concepto se refleja en el léxico; así, en los *Fragmentos políticos* se refiere a la “confederación civil” (O.C. III, p. 486), mientras que el título del capítulo 8 (“estado civil”), señala simplemente la condición del hombre que ya vive en sociedad.

PROPIEDAD: Partidario de la prioridad de lo común y contrario a la centralidad que adquiere en el liberalismo (Locke la considera un derecho natural), Rousseau no es sin embargo contrario a la propiedad, solamente lo es a que lo particular acabe dominando sobre lo general y las desigualdades justificando la esclavitud: “Mi idea no es destruir absolutamente la propiedad particular, pues resulta imposible, sino encerrarla en sus límites más estrechos, establecer una medida, una regla, un freno que la contenga, la dirija y la subordine siempre al bien público. Quiero, en una palabra, que la propiedad del Estado sea tan grande y fuerte y la de los ciudadanos tan pequeña y débil como sea posible” (*Proyecto de Constitución para Córcega*, O.C. III, p. 931). En relación a las consecuencias del pacto para este derecho natural, Rousseau deja claro que la propiedad como tal solo adquiere valor en el estado civil, lo mismo que la **libertad**: “... hay que distinguir entre la libertad natural, que no tiene otros límites que la fuerza del individuo, y la civil, que está limitada por la **voluntad general**; y la posesión, que no es sino efecto de la fuerza o el derecho de primer ocupante, de la propiedad, que no puede tener otro fundamento que un título positivo” (I, 8). La propiedad no es un derecho natural, por tanto no existe fuera del contrato, pero debe tener límites con objeto de reducir la desigualdad. En el texto seleccionado aparece tratado bajo la denominación de “dominio real” (I, 9). Quizás los avatares de la significación de este término expresan mejor que ningún otro las dudas de Rousseau y ejemplifican lo señalado en la introducción respecto a la inapropiada consideración de los autores, y a este en particular, como una foto fija. Algunos ejemplos. En la *Discurso sobre economía política*, “el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos”, “el verdadero fundamento de la sociedad civil” (O.C. III, p. 263). En los *Fragmentos políticos*: “Dado que todos los derechos civiles están basados en el de propiedad, tan pronto como éste queda abolido ningún otro puede subsistir”. Ver [propiedad](#).

REPÚBLICA, CUERPO POLÍTICO: Es el ser colectivo resultante de la unión de todos los miembros y regido por **leyes** (II, 6). Todo **gobierno** legítimo es para Rousseau republicano; aristocracia, democracia y monarquía, si están guiadas por la voluntad popular, son formas de la república. La filiación clásica del pensamiento rousseauniano puede rastrearse en estas palabras de Cicerón: “Así pues, la República (=cosa pública) es la “cosa propia del pueblo”, pero pueblo no es toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino una consociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tiene intereses comunes” (*Sobre la república* I, 25). Aunque no faltan las referencias mecanicistas —el contrato es una suma de fuerzas, la **voluntad general** la resultante del conjunto de las voluntades, etc—, a la manera de Hobbes, Rousseau da prioridad a las organicistas: la República es el cuerpo social (político, moral, común), dotado de vida y voluntad (II, 4), de movimiento (II, 6) y, lo mismo que el cuerpo humano, comienza a morir desde su nacimiento (II, 11). Ver [República](#).

SOBERANÍA, SOBERANO: La soberanía es, en términos generales, el atributo de la autoridad que ejerce el poder supremo. En Rousseau tal autoridad es el cuerpo político que expresa en forma de ley la **voluntad general** (II, 1). El soberano es el cuerpo político en su conjunto en cuanto autor de las leyes. El pacto social confiere al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros, y es este mismo poder, el que, dirigido por la voluntad general, lleva, como he dicho, el nombre de soberanía” (II, 4). Siendo todos los hombres iguales y parte del pueblo, un acto de soberanía “no es un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros; convenio legítimo porque tiene como fundamento el **contrato social**; equitativo, porque es común a todos; útil, porque no puede tener más objeto que el **bien**

general; y firme, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo" (II, 4). Frente a los teóricos de la división del poder, la soberanía es inalienable e indivisible (II, 1; II, 2). Por oposición a su uso durante el antiguo régimen, desde Rousseau soberano es una abreviatura para pueblo soberano.

VOLUNTAD GENERAL: el concepto deriva de una concepción organicista: "el cuerpo político es pues también un ser moral que tiene una voluntad, y esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y al bienestar del todo y de cada parte y que es la fuente de las leyes, es para todos los miembros del estado en relación a aquellos y a éste, la regla de lo justo y de lo injusto", el "principio primero de la economía pública y regla fundamental del gobierno" (*Discurso sobre economía política* O.C. III, p. 245 y 247). En sin duda la clave de bóveda de la construcción política de Rousseau. Nace del **contrato** (I, 6), es infalible, inalienable, indestructible y constituye la fuerza moral y compulsiva del **Estado** (II, 4). Es "el orden, la regla suprema, y a esta regla general y personificada es a lo que llamo **soberano**" (*Cartas desde la montaña*, O.C. III, p. 807). Rousseau señala que no es lo mismo que la suma de las voluntades particulares, lo que plantea problemas teóricos notables; el marco ideal en que se desenvuelve la argumentación de Rousseau invita a considerarla más como una noción pura, como una idea platónica, que como un concepto operativo. Ver **voluntad**.

* Observación a tener en cuenta al consultar los términos: Las referencias al *Contrato Social* (CS) en las definiciones que siguen aparecen con una cifra romana, para el libro, seguida de un número árabe, para el capítulo. O. C. indican, con el número de volumen y la página, la edición de las Obras Completas de la editorial Gallimard, citada en la bibliografía. Aparecen subrayados los términos que figuran entre los definidos en esta lista..