

al final del Renacimiento para la filosofía moral; lo que en el siglo XVII había hecho Descartes para el método y para la metafísica; Pascal, para la teología; Fontenelle, para el sistema del mundo; lo que, precisamente en este momento del siglo XVIII, intentaba hacer Buffon para la historia natural; eso es lo que hacia Montesquieu para la ciencia política. Hacía de ella un elemento de la cultura general.»

Laboulaye, al reeditar en 1876 *El espíritu de las leyes*, no dijo demasiado al glorificar el libro de Montesquieu por «haber removido y, en cierta manera, engrandecido el espíritu humano».

* * *

Catorce años después de *El espíritu de las leyes*, en 1762, iba a aparecer otra gran obra política, destinada menos a engrandecer, pero sí a remover tanto el espíritu humano: *El Contrato social*, de Rousseau. Después, sobre los temas propuestos por Locke, Montesquieu, Rousseau, otros señores menores del pensamiento político, de 1770 a 1789, ejercitarían su pluma ágil, cada vez más audaz a medida que se desgastaban en Francia los resortes del absolutismo. ¿Habría lugar todavía para una gran obra política? El folleto famoso del abate Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, aportaría la respuesta afirmativa, en la misma víspera de la Revolución. Folleto por tanto, obra de pequeñas dimensiones, pero grande por su resonancia y su alcance.

CAPITULO III

DEL «CONTRATO SOCIAL», DE J. J. ROUSSEAU (1762)

Mucho más que pensar en revolucionar los grandes estados, Rousseau quiere detener a las pequeñas repúblicas en la pendiente de su corrupción.

(BERTRAND DE JOUVENEL.)

En el libro IX de las *Confesiones*, de Rousseau, se leen estas líneas, que se refieren al año 1756:

De las varias obras que tenía entre manos, la que meditaba desde hacía más tiempo, aquella de que con más gusto me ocupaba, en la que quería trabajar toda mi vida y la que debía, según creía yo, poner el sello a mi reputación, eran mis *Instituciones políticas*. Hacía trece o catorce años que había concebido su primera idea cuando, estando en Venecia, tuve ocasión de advertir los defectos de aquel gobierno tan alabado. Desde entonces mis puntos de vista se habían ampliado mucho con el estudio histórico de la moral. Había visto que todo dependía radicalmente de la política y que, de cualquier manera que se mirase, ningún pueblo sería jamás sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser. Así, esta gran cuestión del mejor gobierno posible me parecía reducirse a esta otra: *¿Cuál es la naturaleza del gobierno capaz de formar el pueblo más virtuoso, más ilustrado, más prudente, mejor, en fin, tomando la palabra en su más amplio sentido?* Había creído ver que esta cuestión, a su vez, estaba muy estrechamente unida con esta otra—aun cuando fuese diferente de ella—: *¿Cuál es el gobierno que, por su naturaleza, se mantiene siempre lo más cerca posible de la ley?* Y de ahí: *¿qué es la ley?*, y una cadena de cuestiones de esta importancia. Veía que todo esto me conducía a grandes verdades, útiles para la felicidad del género humano, pero, sobre todo, para la de mi patria...

Hacia trece o catorce años, estando en Venecia... Fue en esta ciudad de cortesanas famosas donde, en 1743, Juan Jacobo había recibido el despreciativo consejo de la Zulietta: ¡deja las mujeres y estudia la matemática! El pasaje precitado nos revela que Rousseau había estudiado desde entonces, no las matemáticas, pero sí la ciencia política (no sin aportar a ella, como se vería leyéndole,

alguna pretensión matemática). El mismo pasaje nos revela la amplitud del designio inicial del *Contrato*: sus *Instituciones políticas* hubieran debido contrabalancear, en el ánimo de los contemporáneos, la gloria de *El espíritu de las leyes*. Pero otro pasaje de las *Confesiones* nos enseña que, hacia 1759, después del éxito de *La nueva Eloísa*, Rousseau examinó el estado de su gran obra, y encontrando que exigía todavía varios años de trabajo, renunció a ella. Tanto más cuanto que tenía entre manos su libro sobre la educación, el *Emilio*. Pero resolvió sacar de las *Instituciones políticas* abandonadas lo que pudiese separarse, quemando lo demás. «Y, llevando adelante con celo este trabajo, sin abandonar el *Emilio*, en menos de dos años di la última mano al *Contrato social*.»

Así, este libro célebre no sería más que un fragmento, destacado y acabado, de una obra mucho más vasta, entregada a un abandono definitivo. Su subtítulo es significativo: «Del contrato social o *Principios del derecho político*». En 1751 había aparecido bajo el mismo título de *Principios*, etc., un libro de Burlamaqui, ginebrino como Rousseau («J.-J. Rousseau, *ciudadano de Ginebra*»: así se designa, con orgullo, el autor del *Contrato*). Estos principios, sobre los cuales Montesquieu, como sintiéndose incómodo, había resbalado tan rápidamente, quería profundizarlos Rousseau, para dar a la obra monumental que meditaba un pórtico ideológico digno de ella. La aplicación de estos principios, teniendo muy en cuenta los datos concretos, la hubiese estudiado Rousseau en los libros que debían aparecer después del *Contrato*, y que no aparecieron jamás. No poseyendo más que el *Contrato* (también, es cierto, algunos escritos políticos circunstanciales), fuerza nos será contentarnos con él. Pero cuidémonos de no olvidar, como se olvidó bajo la Revolución, y después, que el rigor ideológico de este libro no representa integralmente el temperamento político de Rousseau. Bajo la fe del *Contrato*, por otra parte mal leído, un *mito Rousseau*, indestructible en adelante, sustituyó al Rousseau real.

Contrato social. Después de tantos escritores políticos, de los que Hobbes y Locke solo eran los más relevantes, que habían propuesto una explicación contractual del paso del estado natural al estado social, ¿era posible todavía hacer obra original sobre un tema tan debatido?

Rousseau, según madame Staël, no inventó nada, sino que «lo

inflamó todo». Es un error. El Rousseau del *Contrato* es verdaderamente *inventor*. Es cierto que se inspira en sus predecesores, en Maquiavelo (sobre todo en el de los *Discorsi*), en Montesquieu. Es verdad que ha sufrido profundamente la influencia de su atavismo ginebrino y calvinista: jamás pierde de vista cierto ideal consuetudinal, tomado de la historia de Ginebra, y del cual, con gran pesar por su parte, le parecía que se apartaba cada vez más la ciudad de Calvino. Pero todos estos diversos elementos se encuentran tramados en el cerebro poderoso y complicado del autor, en su corazón orgulloso de plebeyo, constantemente herido al contacto de la sociedad aristocrática, inegalitaria, cuyas bondades le eran tan insoportables como sus desprecios. El resultado de ello es esa gran obra difícil de leer, *Contrato social*, tan diferente de *El espíritu de las leyes*. Rousseau es aquí inferior a Montesquieu en talla intelectual, en libertad de espíritu, en prudencia política. Le es superior por el encadenamiento del razonamiento, por la unidad de la construcción. Es su igual por la firmeza y belleza del estilo: estilo oratorio y abundante, menos rebuscado, pero más sostenido; siempre grave, con frecuencia majestuoso, como la escultura antigua, a veces ardiente, como el corazón mismo de Rousseau.

¿Dónde está, pues, en esta obra célebre la invención? Hela aquí: esa *libertad* y esa *igualdad*, cuya existencia en el estado de naturaleza es tradicionalmente postulada, Rousseau pretende volver a encontrarlas en el estado de sociedad, pero *transformadas*, habiendo sufrido una especie de modificación química, «*desnaturalizadas*». Hay—para recoger la expresión de un sabio comentarista de la obra, M. Halbwachs—«creación de un orden enteramente nuevo y de un orden necesariamente justo por el contrato». O—para citar a B. de Jouvenel en su admirable *Ensayo sobre la política de Rousseau*—hay creación «de una nueva naturaleza» en el hombre, lo que permite a este superar la contradicción, inherente al estado social, entre sus inclinaciones individuales y sus deberes colectivos. Esta es la primera y capital invención de Rousseau. Tiene ella como pivote la concepción misma del *soberano*, de la *soberanía* y de la *ley*, que el autor hace derivar del contrato social y que llena los dos primeros libros—de los cuatro—de la obra.

Rousseau se ve conducido, por aquí, a una distinción radical, y que, desde el ángulo en que él la presenta, es solo suya, entre el *soberano* y el *gobierno*. Segunda invención, decisiva para la evo-

lución del derecho público. Ella constituye el objeto esencial de los dos últimos libros, ella implica una clasificación nueva de las *formas de gobierno*, así como una desconfianza radical frente al gobierno, tal como el autor lo definió, contaminado de un *vicio esencial*. La obra termina con el célebre capítulo sobre la *religión civil*.

EL SOBERANO

«*El hombre ha nacido libre, y por todas partes se encuentra encadenado... ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo? Creo poder responder a esta cuestión.*» Estas líneas famosas que abren el *Contrato* indican inmediatamente y sin ambigüedad que el autor quiere tratar una cuestión de legitimidad, de derecho, no de historia.

La obligación social, afirma Rousseau, no podría estar fundada legítimamente en la fuerza. No hay *derecho del más fuerte*. ¿Qué es un derecho que perece cuando cesa la fuerza? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber. La obligación social tampoco está fundada en la autoridad natural del padre, ni en cualquier otra autoridad de un pretendido jefe «natural» y nacido para mandar. Estas son tesis absolutistas. El único fundamento legítimo de la obligación se encuentra en la convención establecida entre todos los miembros del cuerpo que se trata de constituir en sociedad, y cada uno de los cuales trata, «por decirlo así, consigo mismo», no ligándose, en suma, más que a su sola voluntad. Todo deriva del libre compromiso del que se obliga. El pacto social no puede ser legítimo más que cuando nace de un consentimiento obligadamente unánime.

Fórmula de este pacto, de sesgo bastante sibilino: «*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.*» Lo cual significa que cada asociado se enajena totalmente y sin reservas, con todos sus derechos, en favor de la comunidad. Así la condición es igual para todos. Cada uno se compromete hacia todos. Cada uno, dándose a todos, no se da a nadie. Cada uno adquiere sobre cualquier otro exactamente el mismo derecho que le cede sobre sí mismo. Cada uno gana, pues, el *equivalente* de todo lo que pierde, y más fuerza para conservar lo que tiene.

El compromiso adquiere toda su originalidad, como vemos, por el hecho de que cada contratante está ligado, sin estar, sin embargo, «sujeto» a nadie, porque cada uno, uniéndose a todos, no obedece, «*sin embargo, más que a sí mismo y queda tan libre como antes*» (ahí estaba toda la dificultad del problema a resolver).

Así, la libertad está a salvo. Pero la obediencia, sin la cual no hay cuerpo político, «pueblo», ni «yo común», también lo está. Lo está gracias a un ingenioso desdoblamiento, que, por lo demás, ya había definido Montesquieu en sus tres frases cortas y limpias sobre la naturaleza de la República democrática: «El pueblo, en la democracia, es, en ciertos respectos, el monarca; en otros, es el súbdito. No puede ser monarca más que por sus sufragios, que son sus voluntades. La voluntad del soberano es el soberano mismo.» Rousseau muestra, menos breve y claramente, que cada miembro del cuerpo político es a la vez *ciudadano* y *súbdito*. Ciudadano, «miembro del soberano», en tanto que participa de la actividad del cuerpo político (que, cuando actúa, se llama *soberano*, y cuando es pasivo, *Estado*). Súbdito, en tanto que obedece a las leyes votadas por este cuerpo político, por este soberano del cual es miembro.

Todo esto está coronado, iluminado—y a veces oscurecido—por una verdadera metafísica, por no decir una teología, de la *voluntad general*, esas dos palabras misteriosas que se han leído en la fórmula del pacto social (1).

Voluntad general no es en modo alguno pura y simple adición de voluntades particulares. *Voluntad general* no es, lisa y llanamente, voluntad de todos o del mayor número. Debe hacerse intervenir aquí un elemento de «moralidad», palabra grata a Rousseau. Este parece distinguir dos mundos, uno de ellos comparable al mundo del pecado, y el otro al mundo de la redención. De una parte, el mundo sospechoso del interés *particular*, de las voluntades particulares, de los actos particulares. De otra, el mundo del interés general, de la *voluntad general* (la que quiere el interés general, no el interés particular) de los actos generales (las leyes). Una diferencia radical, no de grado, sino de naturaleza, separa a estos dos mundos.

Ahora bien: el pueblo tomado en cuerpo, «el soberano», no

(1) Se consultará con fruto el análisis hecho por B. de Jouvenel de la «triple raíz de la voluntad general».

podría querer más que el interés general, no podría tener más que una *voluntad general*. Mientras que cada uno de sus miembros, siendo, a la vez, a consecuencia del contrato, hombre individual y hombre social, puede tener dos clases de voluntad. Como hombre individual, se ve tentado a perseguir, conforme al instinto natural, egoísta, su interés particular. Pero el hombre social que hay en él, el ciudadano, busca y quiere el interés general: búsqueda completamente moral, realizada «en el silencio de las pasiones». La libertad—libertad natural transformada, desnaturalada—es, precisamente, la facultad que posee cada uno de hacer predominar sobre su voluntad «particular» su voluntad «general», que elimina el «amor a sí mismo» en provecho del «amor al grupo» (B. de Jouvenel). Así, obedecer al soberano, al pueblo tomado en cuerpo, es verdaderamente ser libre.

Comprender esto es comprender al mismo tiempo lo que se llama frecuentemente los «sofismas» del *Contrato*.

Reducir a la obediencia por la fuerza a quien, dominado por su voluntad particular, rehúsa someterse a la voluntad general (que es la suya, tanto como la de cualquier otro), es, simplemente, «forzarle a ser libre». Exigir la sumisión de la minoría a las leyes votadas por la mayoría, a la que, por hipótesis, la minoría no ha dado nunca su consentimiento, es realizar la libertad y no violarla. Pues el voto de una proposición de ley no tiene, en realidad, como fin aprobar o rechazar esta proposición, sino decir si es conforme o no a la voluntad general, la cual no será conocida sino después del voto. «Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había engañado y que lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese prevalecido, yo hubiese hecho cosa distinta de lo que había querido; entonces yo no habría sido libre.» Así concluye, imperturbablemente, Rousseau.

Pero, si se quiere llegar completamente al fondo del pensamiento complicado del autor, en lo que concierne a la libertad en el estado social, hay que tener en cuenta todavía una distinción capital: distinción entre la «dependencia de los hombres» y la «dependencia de las cosas».

No cesó este susceptible y desdichado Juan Jacobo de sentir «el inconveniente de la dependencia» (*Confesiones*); de sufrir con las voluntades particulares, arbitrarias, caprichosas, falaces, de aquellos de quienes él dependía: sus superiores sociales. De ahí, sin

duda, esa fobia hacia las «voluntades particulares», esa voluntad de ver, ante todo, en la libertad la independencia con respecto a todas las voluntades particulares. Sin embargo, Rousseau sabía bien que la condición humana es dependiente y que el hombre natural está duramente sometido a la naturaleza física, a la necesidad física, a las cosas. Pero él sostiene que esta dependencia de las cosas no altera la libertad, pues no es, según el claro comentario de Halbwachs, más que la «sumisión a la necesidad, a las leyes estables, detrás de las cuales no se percibe una voluntad humana individual, caprichosa e inestable». Lo que altera la libertad es la dependencia de los *hombres*, de las personas particulares. Todo el problema está, pues, en restaurar en el estado social la dependencia de las cosas, eliminando las dependencias particulares, que son «otras tantas fuerzas sustraídas al cuerpo del Estado». Solo la ley, *expresión de la voluntad general*, es capaz, por su generalidad precisamente, por su impersonalidad, por su inflexibilidad, de paliar la mayor parte de los males inherentes, para el hombre, al hecho de depender de los hombres. Gracias a la ley, y solamente a la ley, la dependencia de los hombres puede «volver a convertirse en la de las cosas» (*Emilio*); gracias a ella puede el hombre encontrar a la vez libertad y «moralidad» y «virtud»; es decir, el *equivalente*—y aún más allá—de su libertad natural.

De la misma manera, como vamos a ver, el individuo, convertido por el contrato en hombre social, recobra el *equivalente* de la igualdad natural.

En efecto, la cláusula fundamental del contrato social es, como se sabe, la misma para todos. Todos los ciudadanos se comprometen «bajo las mismas condiciones y deben gozar todos los mismos derechos». Por consiguiente, el soberano jamás tiene derecho a cargar a un súbdito más que a otro. Lejos «de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental, por el contrario, sustituye por una *igualdad moral y legítima* lo que la naturaleza hubiese podido poner de desigualdad física entre los hombres y, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se hacen todos iguales por convicción y de derecho». No es que los grados de poder y de riqueza puedan ser «exactamente los mismos». Pero el poder no puede hacer violencia a ningún ciudadano desafiando la ley. Y en cuanto a la riqueza, la cosa es más complicada.

«El Estado, con respecto a sus miembros, es dueño de todos sus bienes por el contrato social, que en el Estado sirve de base

a todos los derechos.» (Se oye el eco de Hobbes.) Pero, lejos de despojar por ello a los particulares de sus bienes, el Estado les asegura, por el contrario, su legítima posesión, su verdadera propiedad: propiedad-derecho que sustituye a la propiedad-hecho del estado de naturaleza. «Entonces los poseedores, siendo considerados como depositarios del bien público, siendo respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y mantenidos con todas sus fuerzas contra el extranjero, por cesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, puede decirse que han *adquirido todo lo que dieron.*»

Sin embargo, ¡cuidado!: si algunos tienen demasiado, mientras otros no tienen nada, el Estado se verá expuesto «al tráfico de la libertad pública—uno la compra y otro la vende—». Y de ahí la tiranía; de ahí la disolución. «Si queréis, pues, dar al Estado consistencia, aproximad los grados extremos tanto como sea posible; no toleréis ni gentes opulentas ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente funestos para el bien común... Que ningún ciudadano sea bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno bastante pobre para verse obligado a venderse.»

Se ve bien ahora el sentido de la expresión subrayada más arriba: igualdad moral y legítima. No exactamente igualdad de hecho, pero tampoco igualdad de pura forma, «aparente e ilusoria», que permitiese mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación.

Y el término *desnaturación*, empleado al comienzo de estos desarrollos sobre la libertad y la igualdad, cobra también todo su valor. La transformación del hombre natural en ciudadano transformó sus instintos, los modificó químicamente. El hombre fue, para su bien y para el bien de todos, desnaturalado por la institución social legítima (opuesta a la sociedad falsa e injusta, estigmatizada en el famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, anterior al *Contrato*). El hombre transportó su «yo a la unidad común, de suerte que cada particular no se cree ya uno, sino parte del todo». He aquí al hombre dotado de la nueva naturaleza de que habla B. de Jouvenel; he ahí que a su amor le es dada otra base, «para hacerle criar otros frutos»: frutos sociales. En esta traslación, en este paso de un estado a otro, el hombre volvió a ganar—y con creces—el equivalente de lo que pudo perder. ¡Oh inimitables beneficios del estado social, cantados por este Rousseau, a

quien Faguet, fascinado por el *Discurso* y desconcertado por el *Contrato*, querrá tener, ante todo, por «antisocial!» Pero mejor es que leamos:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, *sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes.* Solamente entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar según otros principios y a consultar su razón antes de escuchar a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de varias ventajas que le ofrece la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen frecuentemente por debajo de aquella de que salió, debería *bendecir sin cesar el instante feliz que le arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre.*

LA SOBERANÍA

Los caracteres de la soberanía se desprenden lógicamente del origen contractual y de la definición del soberano. El soberano, constituido por el pacto social, es el pueblo como cuerpo decretando la voluntad general, cuya expresión es la ley. «La voluntad del soberano es el soberano mismo.» La soberanía, o poder del cuerpo político sobre todos sus miembros, se confunde con la voluntad general, y sus caracteres son los mismos de esta voluntad: es inalienable, indivisible, infalible, absoluta.

INALIENABLE.—El poder puede cederse, transmitirse. La voluntad, no. Ningún pacto «de sumisión» es, pues, concebible al mismo tiempo que el pacto «de sociedad», o después de él. El conjunto de los ciudadanos, desde el instante en que hubiese cedido su voluntad, dejaría de ser un «pueblo». Y, por la misma razón que no puede ser alineada, la soberanía no puede ser *representada*. Una voluntad no puede darse cadenas para el porvenir en la forma de un representante o diputado:

El soberano puede decir: quiero actualmente lo que quiere tal hombre, o, al menos, lo que dice querer; pero no puede decir: lo que este hombre quiera mañana, lo querré yo también... La voluntad no se representa: o es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son

bro y... no puede perjudicar a ninguno en particular... [puesto que] todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga a favorecer *igualmente* a todos los ciudadanos.»

Además, es menester—Rousseau se apresura a precisar ciertas precauciones—que la voluntad sea verdaderamente, auténticamente general, sin infiltración alguna de voluntades particulares. Lo que implica que cada ciudadano «no opine más que según él», él solo, a título estrictamente individual. Lo que excluye la intervención de toda «sociedad parcial», asociación, partido, facción, que no se constituyen jamás sino a expensas de la gran sociedad o asociación general: el cuerpo político.

ABSOLUTA.—La soberanía se analiza, por esencia, en un poder absoluto: «Necesita (el Estado) una guerra universal y compulsiiva para mover y disponer cada parte del modo más conveniente para el todo. Como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, *el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos.*»

¡Cómo! ¿Un poder sin límites? Ningún capítulo del *Contrato* es más útil que este capítulo cuarto del libro II, que se titula: *De los límites del poder soberano*. Rousseau se revela en él escindido. Escindido entre el individualismo de su punto de partida, de su temperamento, y el absolutismo democrático, ese verdadero despotismo de la voluntad general; es decir, prácticamente, de la mayoría, al cual le conduce la lógica de su construcción. Escindido entre el rigor dialéctico del autoritario Hobbes y la ágil ingeniosidad de Locke, individualista liberal, preocupado por salvar los derechos del hombre frente al Estado.

Así es como Rousseau, habiendo afirmado la necesidad de la soberanía absoluta, reserva, al lado del ciudadano y del súbdito, doble faz del «hombre social», los derechos del «hombre a secas», tal como la naturaleza lo hizo.

Se trata, pues, de distinguir bien los derechos de los ciudadanos y del soberano y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos del derecho natural, del cual deben gozar en calidad de hombres. Se conviene en que todo lo que cada uno enajena, en virtud del pacto social, de sus bienes, de su libertad, de su poder, *es solamente aquella parte de todas esas cosas cuyo uso importa a la comunidad.*

Pero el autor se apresura a hacer prácticamente ilusoria esta

más que sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. *Toda ley que el pueblo en persona no ha ratificado es nula; no es una ley.*

Juan Jacobo, ciudadano de Ginebra, partidario del voto directo de las leyes, siente aversión por el régimen representativo preconizado por Montesquieu, ese feudal mal enmascarado, y el ejemplo de Inglaterra no le impresiona. Notemos, de paso, que en 1762 se dibujaba, surgiendo de diversas fuentes, una corriente de opinión contra la anglomanía que había alimentado tan fuertemente *El espíritu de las leyes*.

INDIVISIBLE.—Por la misma razón que es inalienable. La «voluntad es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo, o solamente de una parte», y la voluntad de una parte no es más que una voluntad particular. Dividir la soberanía en su principio es matarla. Pero, aun reconociéndola una en su principio, dividirla en su objeto, por ejemplo, en poder legislativo y en poder ejecutivo tratando de igual a igual—como lo hace un Montesquieu—, es matarla también. Extraños políticos, sin lógica, que

hacen del soberano un ser fantástico y formado de piezas unidas. Es como si compusiesen al hombre con varios cuerpos, de los cuales uno tuviese ojos, otro brazos, otro pies, y nada más. Dicen que los charlatanes del Japón despedazan un niño ante los ojos de los espectadores; después, arrojando al aire todos sus miembros, uno tras otro, hacen que el niño caiga vivo y completamente recompuesto. Tales son, sobre poco más o menos, los cubileteos de nuestros políticos: después de haber desmembrado el cuerpo social por medio de un juego de manos digno de barraca de feria, vuelven a reunir sus piezas no se sabe cómo.

Su error es haber tomado los poderes separados como «partes» de la soberanía; no son ni pueden ser más que «emanaciones» suyas.

INFALIBLE.—La voluntad general «no puede errar»; es «siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública». «El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser.» ¿Afirmaciones gratuitas, asentadas con aplomo? No, sino consecuencias normales del «postulado democrático»—como había un «postulado monárquico» de los absolutistas—, según el cual el pueblo en cuerpo quiere siempre y necesariamente el bien de todos y de cada uno. «No estando el soberano formado más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de estos... es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros»

concesión al precisar «*que hay que convenir también en que el soberano es el único juez de importancia*».

¿Cómo no sentir en Rousseau un cruel embarazo? ¡Y qué feliz se siente de que el postulado democrático—el soberano, que es «siempre lo que debe ser»—pueda venir a salvarlo todo! «Todos los servicios que un ciudadano puede rendir al Estado se los debe tan pronto como el soberano se los pida; pero el soberano, por su parte, no puede cargar a los súbditos con ninguna cadena inútil para la comunidad; no puede ni siquiera quererlo, pues bajo la ley de la razón nada se hace sin causa, exactamente como bajo la ley de la naturaleza.» Siguen dos páginas espantosamente abstractas, para concluir recordando que los súbditos, al obedecer al soberano, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. De donde se desprende que «preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto estos pueden *comprometerse consigo mismos*, cada uno hacia todos y todos hacia cada uno de ellos».

Que comprenda quien pueda—se sienten tentados a pensar los espíritus ligeros—. La verdad es que todas las ideas de Juan Jacobo «se mantienen coherentes», como lo afirma él mismo orgullosamente, pero que su expresión—visto el postulado inicial y también, si hemos de darle crédito, «la pobreza de su lengua»—resulta simplemente ardua. En una frase, cuya claridad no deja nada que desear, pero que no tranquiliza más que medianamente al individualista, Halbwachs resume el razonamiento del autor: «El Estado nos deja, en suma, de nuestra libre actividad *todo lo que no es necesario que él limite para garantizar y asegurar esta libre actividad misma.*»

ABSOLUTA, INFALIBLE, INDIVISIBLE, INALIENABLE.—A lo cual, según se ha visto, puede agregarse: sagrada e inviolable—¡de qué atributos prestigiosos no está aureolada esta soberanía, según Rousseau!—. Como muy bien se ha dicho: después de *El espíritu de las leyes*, que ponía el acento sobre otros valores, el *Contrato* es «el desquite de la soberanía».

Sobre las ruinas del absolutismo monárquico, condenado en espíritu, Rousseau quiso elegir, acordándose de Ginebra, una soberanía sin peligro para los gobernados, y, sin embargo, tan augusta, tan majestuosa y exigente como la soberanía de uno solo, según Bodin, Hobbes y Bossuet. Soberanía del pueblo; es decir, de los ciudadanos en corporación; soberanía completamente abstracta, en

sustitución de la soberanía concreta de un Luis XIV, usurpada de la de Dios. Soberanía que opone a *el Estado soy yo*, del monarca absoluto, *el Estado somos nosotros*, de los gobernados tomados como cuerpo.

LA LEY

Es a la ley, expresión de la voluntad general, adonde conduce, en fin de cuentas, esta construcción maravillosamente, o desesperadamente, sabia.

La ley: ¡qué alta, qué emocionante idea se forja de ella Rousseau! A sus ojos, ella participa verdaderamente del carácter de lo sagrado; siente hacia ella un respeto religioso. Sabemos que su corazón herido ve en ella, en su generalidad, en su impersonalidad, el único remedio al capricho, a la arbitrariedad de los hombres particulares detentadores del poder. Únicamente a la ley se deben la justicia y la libertad. Solo ella permitió sujetar a los individuos para hacerlos libres, encadenar su voluntad con su propio consentimiento, hacer valer su aquiescencia contra su negativa.

Gracias a ella, los hombres sirven sin tener «dueño». Es la más sublime de las instituciones humanas. Es una «inspiración celeste» que ha enseñado a los pueblos a transponer aquí abajo la inmutabilidad de los decretos divinos. He aquí—escribirá Rousseau en 1767 al marqués de Mirabeau, padre del orador—, «he aquí, entre mis viejas ideas, el gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría...: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*».

Es decir, que la ley no podría ser una expresión de voluntad arbitraria del soberano. Rousseau hubiera rehusado el nombre de leyes a muchos textos amañados por nuestros Parlamentos modernos, y que no son más que la traducción desordenada de pasiones y de intereses efímeros. La ley es para él el reflejo aquí abajo de un orden trascendental. Escribe: «Lo que está bien y conforme al orden, lo está por naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios; El solo es su fuente; pero si supiésemos recibirla de tan arriba no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes...»

¿Qué es, pues, una ley? No hay ley más que cuando la materia sobre la cual se estatuye es general, como la voluntad que esta-

tuye. Obsesionado por el temor a lo particular, Rousseau insiste y desarrolla:

Quando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos formando un cuerpo y a las acciones como abstractas, nunca a un hombre como individuo ni a una acción en particular. Así, la ley puede estatuir que haya privilegios, pero no puede otorgárselos nominalmente a nadie; la ley puede hacer varias clases de ciudadanos, asignar inclusive las cualidades que darán derecho a estas clases, pero no puede nombrar a tales y a cuales para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey ni nombrar una familia real; en una palabra, toda función que se refiera a un objeto *individual* no pertenece al poder legislativo.

Puesto que solo el soberano, que es el pueblo en cuerpo, está cualificado para hacer la ley, esta no puede ser injusta. El soberano es cada uno de nosotros, y «nadie es injusto consigo mismo». Ningún gobierno podría estar por encima de las leyes, puesto que, como veremos, todo gobierno es un delegado del soberano. Estando sometidos a las leyes, se es libre, «puesto que ellas no son más que registros de nuestras voluntades».

¡Cómo!—objetará, tal vez, con su buen sentido, el lector—. ¿Es a una multitud ciega, desprovista de sentido crítico, pero decorada con el nombre augusto de soberano, a quien se va a confiar una tarea tan seria y delicada como la de hacer las leyes, esas «condiciones de la asociación civil»?

Rousseau es formal: «El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; solo pertenece a los que se asocian el regular las condiciones de la sociedad.» Pero ¿adónde van a parar estas cuestiones súbitamente planteadas por él? «¿Cómo las regularán? ¿Serán de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar sus voluntades? ¿Quién le dará la precisión necesaria...?» ¡Turbadoras cuestiones, que—comenta Halbwegs—en el momento de «tocar puerto» nos rechazan «a alta mar!» Y he aquí algo más turbador todavía: «¿Cómo una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación?»

¿Qué golpe teatral nos prepara Rousseau? Leamos más adelante:

El pueblo por sí mismo quiere siempre bien, pero no lo ve siempre

por sí mismo. *La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre claro.* Hay que hacerle ver los objetos tales como son, a veces tales como deben parecerle, mostrarle el buen camino que busca, *garantizarle de la seducción de las voluntades particulares*, aproximar a sus ojos los lugares y los tiempos, contrapesar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. *Todos tienen por igual necesidad de guías.* Es menester obligar a los unos a conformar sus voluntades (particulares) con su razón; es menester enseñar al otro a conocer lo que quiere. Entonces, de las luces públicas resulta la unión de la voluntad y del entendimiento en el cuerpo social; de ahí la exacta concurrencia de las partes, y, finalmente, la mayor fuerza del todo. *He ahí de dónde nace la necesidad de un legislador.*

¡Ese era el golpe teatral que preparaba este análisis, por otra parte admirable! Esta llamada tan inesperada al legislador, al individuo único, al ser extraordinario, inspirado y casi divino, para dar a un pueblo en su punto de partida, en el origen de su vida política, su «sistema de legislación», sus leyes esenciales, fundamentales, fuente de las instituciones duraderas («leyes constitucionales» las llamaríamos en nuestros días). ¿Cómo, pues, explicar esta apelación, por qué poderosas reminiscencias, en el autor del *Contrato*? Se invoca, sin duda, a Moisés, a Solón, a Licurgo. Pero Rousseau, ciudadano de Ginebra, que fue la «Ciudad-Iglesia» de Calvino, pensó probablemente, ante todo, en este último. Calvino responde, rasgo a rasgo, a la pintura que Rousseau nos hace del legislador.

Ser extraordinario esté legislador, tanto por su genio como por su cargo.

Por su genio:

Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones sería menester una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo...; que, procurándose una gloria alejada en el progreso de los tiempos, pudiese trabajar en un siglo y gozar en otro. *Serían menester dioses para dar leyes a los hombres...*; el que se atreva a intentar dar instituciones a un pueblo debe sentirse en situación de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; *de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del cual este individuo reciba, en algún modo, su vida y su ser...* [Siempre esta «nueva naturaleza», con la que se trata de dotar al individuo para hacer de él la unidad y la paz.]

Por su cargo.—El legislador no es soberano. No manda a los hombres. Sólo manda a las leyes. El constituye al Estado, pero no forma parte de la constitución del Estado (así, en Ginebra, Calvino, extranjero, por otra parte). El legislador no podría dar fuerza ejecutiva a las leyes que redacta. Solamente el pueblo en cuerpo, o soberano, puede hacerlo. Y aunque el pueblo quisiese, no tendría poder para despojarse de su derecho legislativo, «derecho incommunicable». No lo tendría, porque, según el pacto fundamental, nada puede obligar a los particulares más que la voluntad general, y no se puede nunca asegurar que una voluntad particular (sobrentendemos: inclusive la del legislador) «está de acuerdo con la voluntad general más que después de haberla sometido a los *suffragios libres del pueblo*». ¿Se puede soñar cargo más extraordinario que este en el cuerpo político? Se encuentran «a la vez en la obra de la legislación dos cosas que parecen incompatibles: *una empresa por encima de las fuerzas humanas, y para ejecutarla, una autoridad que no es nada*». ¡Nuevo problema a primera vista insoluble!

Rousseau lo resuelve apelando a un subterfugio: el simulacro de la intervención divina. Todos los grandes legisladores, todos los «padres de las naciones» han hecho hablar a los dioses, los han adornado con su propia sabiduría. Han puesto en su boca de inmortales las decisiones de su propia y sublime razón. ¿Por qué? «Para arrastrar por medio de la autoridad divina a aquellos a quienes no podría mover la prudencia humana», para hacer obedecer a los pueblos «con libertad» y hacerles llevar «dócilmente el yugo de la felicidad pública». ¿Sería, pues, que Rousseau reduce su legislador al papel de simple impositor hábil en el manejo de los pueblos? En modo alguno. En una página magnífica, verdadero himno a la sabiduría fundadora, el autor nos prohíbe empequeñecer así el debate.

Pero no todo hombre es capaz de hacer hablar a dioses, ni de ser creído cuando se anuncia para ser su intérprete. La gran alma del legislador es el verdadero milagro que debe justificar su misión. Todo hombre puede grabar tablas de piedra, o comprar un oráculo, o fingir un secreto comercio con alguna divinidad, o amañar un pájaro para hablarle al oído, o encontrar otros medios groseros de imponerse al pueblo. El que no sepa más que esto podrá, inclusive, agrupar por azar a una cuadrilla de insensatos, pero no fundará jamás un imperio, y su extravagante obra perecerá en seguida con él. Los vanos prestigios forman un vínculo pasajero, pero solo la sabiduría lo hace durable. La ley judaica, que sigue subsistiendo; la del hijo de Ismael (Mahoma), que desde hace

diez siglos rige la mitad del mundo, anuncian todavía hoy a los grandes hombres que las dictaron; y mientras que la orgullosa filosofía o el ciego espíritu de partido no ve en ellos más que afortunados impostores, el verdadero político admira en sus instituciones ese grande y poderoso genio que preside a los establecimientos duraderos.

Entre las leyes que el legislador asigna así a la ciudad que funda hay una categoría más importante que las leyes políticas o fundamentales, que las leyes civiles y las leyes criminales. Más importante que todas estas, porque de ella depende su buena observancia. Categoría «que no se graba ni en mármol ni en bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; que cada día toma nuevas fuerzas; que cuando las otras leyes envejecen o se extinguen, las reanima o las suple, conserva a un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la autoridad por la del hábito. Rousseau quiere hablar aquí

de las costumbres, de los usos y, sobre todo, de la opinión; parte desconocida por nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás; parte de la que el gran legislador se ocupa en secreto, mientras que parece limitarse a reglamentos particulares, que no son más que la cimbra de la bóveda, cuya inquebrantable clave forman, al fin, las costumbres, más lentas en nacer.

¿Fue jamás Montesquieu más elocuente sobre el poder de las costumbres, sobre el de la opinión, que, educada convenientemente, mantiene a las costumbres?

En fin, el legislador más grande, el más «sabio instituto» no da a los pueblos las instituciones que quiere. No consiste todo en redactar leyes buenas en sí mismas; es menester también examinar si el pueblo al que se destinan «tiene condiciones para soportarlas». Cuestión no de derecho, sino de conveniencia, de no se sabe qué tacto, que ningún libro enseña. «Brillaron mil naciones en la tierra que no habrían podido nunca aguantar buenas leyes; y aun aquellas que lo hubiesen podido no tuvieron en toda su duración más que un tiempo muy corto para ello.» Al legislador le corresponde captar ese momento fugitivo—tan rápidamente se hace demasiado tarde—. Rousseau, como Montesquieu, critica a Pedro el Grande, pero por otras razones: «Los rusos no serán nunca verdaderamente civilizados, porque lo fueron demasiado pronto. Pedro tenía el genio imitativo; no tenía el verdadero

y el *gobierno*, grupo de hombres particulares que las ejecutan. Esta distinción funda una clasificación de las *formas de gobierno* completamente diferente (no en su terminología, sino en su significación) de las que hemos encontrado hasta aquí. Esta distinción obliga a Rousseau a buscar y a proponer los medios más eficaces para mantener en su lugar—subalterno—al gobierno, siempre impulsado por naturaleza a «esforzarse» contra el soberano, y, por ello, sospechoso por esencia.

GOBIERNO: «Tratemos de fijar el sentido preciso de esta palabra, que no ha sido todavía muy bien explicada.»

El soberano *quiere*. El es la voluntad (general) que determina el acto (general). El gobierno *obra*. El ejecuta, por medio de actos particulares, el acto general. El es, y no es otra cosa, la fuerza al servicio de la voluntad. Debe ser establecido de manera que «ejecute siempre la ley y que no ejecute nunca más que la ley». Todos aquellos que, hasta Rousseau, confundieron, para el mayor provecho de los reyes absolutos, el gobierno con el soberano, no comprendieron nada de la ciencia política. El gobierno no es más que «el ministro del soberano», no es más que un «*cuervo* intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política». «Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes*, es decir, *gobnantes*, y el cuerpo entero lleva el nombre de *Príncipe*.»

Entre el pueblo, de una parte, y de otra esos magistrados o reyes (calificados hasta ahora, sin razón, de «soberanos») o jefes o príncipes (colectivamente hablando) no existe ningún contrato. No podría existir. No hay más que un contrato, ya se sabe, en el Estado: el que fundó la sociedad y creó el soberano, «ese es el único que excluye cualquier otro». Ningún contrato o pacto de sumisión es concebible, como sabemos, después del contrato de sociedad o al lado de él. Sería absurdo y contradictorio que el pueblo, soberano, se diese «un superior». El acto por el cual el pueblo instituye un gobierno «no es un contrato», por el que se sometería a unos jefes, «sino una ley». *Los depositarios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus oficiales; él puede establecerlos y destituirlos cuando le plazca; no se trata para ellos de con- tratar, sino de obedecer.* Ellos no tienen «en absoluto más que una comisión, un empleo, en el cual, como simples oficiales del

genio, el que crea y hace todo de nada... Quiso primero hacer alemanes, ingleses, cuando era menester comenzar por hacer rusos.»

Una página densa, consagrada a responder a la cuestión: «cuál es, pues, el pueblo propio para la legislación», enumera las condiciones, difíciles de reunir, para el éxito del legislador; concluye que se ven «pocos Estados bien constituidos», y que, sin embargo, hay todavía en Europa un país capaz de legislación. «Es la isla de Córcega.» Córcega acababa de recobrar su libertad contra los genoveses. «Bravo pueblo, que merecería que algún hombre sabio le enseñase a conservar esta libertad», exclama Rousseau, sin sospechar que algunos corsos, leyéndole, verán en él ese hombre sabio y le pedirán una Constitución para su país. Todavía sospecha menos en qué sentido se realizará la profecía que negligentemente lanza para terminar:

«Tengo algún presentimiento de que un día esta isla asombrará a Europa.»

EL GOBIERNO

Acabamos de ver cómo el autor del *Contrato*, que quería poner la ley por encima del hombre, se creyó obligado a apelar, para instituir las leyes fundamentales del Estado, a un hombre—hombre, es verdad, extraordinario, verdaderamente inspirado, gran alma que asume la más grande de las misiones—. He aquí que, al otro extremo de la cadena de la legislación, Rousseau vuelve a encontrar la misma imposibilidad de pasarse, prácticamente, sin hombres particulares y sin actos particulares. Pues si la ley, por su naturaleza, no puede tener un objeto *particular* e *individual*, la ejecución de la ley recae sobre objetos particulares e individuales. ¿Qué es ejecutar la ley, sino «reducirla a actos particulares», lo que, por definición, no puede hacer el soberano o el pueblo en cuerpo? ¿Quién lo hará, pues? ¿Qué hombres particulares ordenarán a los otros hombres actos particulares? ¿Y cómo impedir que, por ahí, no se derrumbe todo el sistema del pacto social, fundado en la primacía y en la excelencia de lo «general»?

Este nuevo problema, extrañamente arduo, lo resuelve Rousseau gracias a una nueva invención, que se ha considerado como la segunda gran invención del *Contrato* (y en cuya vía pudo ser puesto por Bodin y después por Locke). Se trata de su distinción radical entre el *soberano*, pueblo en cuerpo que vota las leyes,

soberano, ejercen en su nombre el poder de que les hizo depositarios, y que él puede limitar, modificar y recobrar cuando le plazca».

FORMAS DE GOBIERNO

El depósito de que acabamos de hablar puede ser confiado, «encomendado», a todo el pueblo o a su mayor parte, y entonces hay *democracia*; a un pequeño número, y entonces hay *aristocracia*; a un magistrado único, de quien los otros reciben su poder: «esta tercera forma es la más común, y se llama *monarquía* o gobierno real». Tal es la clasificación de los gobiernos *legítimos* según Rousseau. En apariencia reproduce la división clásica. En realidad es radicalmente diferente.

Radicalmente diferente porque Rousseau distingue, precisamente, de un modo radical soberano y gobierno, subordinando a esta distinción la legitimidad del poder. A sus ojos, solo está legítimamente constituido el Estado en que el pueblo, en cuerpo soberano, *ejerce directamente el poder legislativo*. Sentado esto como cosa incuestionable, resulta legítimo todo gobierno *én el sentido estricto del poder ejecutivo*, que no pretende ejercer usurpación sobre el soberano, sino que se limita a ser su ministro, su dependiente, el ejecutor fiel de su voluntad (general). Las formas legítimas de *gobierno*—en el sentido estrecho dado a este término por el lenguaje de Rousseau—se clasifican entonces únicamente según el número de miembros que constituyen el cuerpo intermedio cargado de ejecutar las leyes.

Según esto, *democracia* designa la forma de gobierno en que el pueblo en cuerpo no solamente vota las leyes, sino que también decide las medidas particulares requeridas para su ejecución: en ella, «el poder ejecutivo está unido al legislativo». Confusión de poderes, gobierno directo integral, en que el mayor número lo hace todo, tanto los actos particulares como los generales. Mal gobierno, declara Rousseau, con gran sorpresa de los que no han penetrado en la lógica y en la terminología del *Contrato*.

Malo, «porque las cosas que deben ser distinguidas no lo son». Soberano y gobierno o «príncipe» son la misma persona pública. Esto no es bueno. «No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para dirigirlos a los asuntos particulares.» La

corrupción del legislativo se desprende infaliblemente de los puntos de vista particulares. Sin contar con que va «contra el orden natural que el mayor número gobierna... No se puede imaginar que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos». Tal gobierno supone muchas cosas difíciles de reunir: pequeñez extrema del Estado, gran simplicidad de costumbres, mucha vigilancia y valor en cada ciudadano. Ninguno está tan «sujeto a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas».

Ahora se explican esas frases de Rousseau, tan frecuentemente comprendidas al revés y utilizadas para abrumar al autor del *Contrato* con sus incoherencias, con sus contradicciones: «Tomando el término en el rigor de la acepción, jamás existió verdadera democracia, ni existirá nunca.» «Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a hombres.» («Tan perfecto»: entendemos que exige demasiada perfección, que exige demasiado a los hombres.) Que esto no sean simples humoradas lo prueba una carta ulterior del autor: «*Habéis podido ver... en el «Contrato social» que nunca he aprobado el gobierno democrático.*»

Aristocracia es el gobierno confiado a un pequeño número. Es ya natural (en las primeras sociedades, donde los jefes de familia deliberaban entre ellos de los asuntos públicos), ya electiva, ya hereditaria. La hereditaria es el peor de los gobiernos. La electiva es el mejor: «El orden mejor y el más natural consiste en que los más sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán para provecho de ella y no para el suyo propio; no se deben multiplicar en vano los resortes, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer todavía mejor.» Este sistema, sin exigir tantas virtudes como la democracia, exige otras que le son propias, «como la moderación en los ricos y el contentamiento en los pobres». No se puede, sin embargo, ocultar que el interés del cuerpo, el espíritu de cuerpo en el gobierno, corre peligro de ser demasiado acentuado, a expensas de la voluntad general.

Monarquía: el príncipe no es aquí un cuerpo, sino un hombre real; unidad moral y unidad física coinciden. Así, ningún gobierno tiene más vigor:

... voluntad del pueblo..., voluntad del príncipe..., fuerza pública del Estado..., fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil,

todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo camina hacia el mismo fin; no hay movimientos opuestos que se destruyan entre sí, y no se puede imaginar ninguna especie de constitución en la cual un esfuerzo menor produzca acción más considerable. Arquímedes, sentado en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo un gran navío, me representa un monarca hábil gobernando desde su gabinete sus vastos Estados y haciendo moverse todo con apariencia de estar inmóvil.

Todo camina hacia el mismo fin... ¿qué cosa mejor, sobre todo a los ojos de un Rousseau, fanático de la unidad del Estado? Bossuet, evocando al monarca absoluto, no tiene imagen más justa ni más bella que la de Arquímedes. El *Contrato*, con un nuevo golpe teatral, va a revelarnos un Rousseau monárquico. Prosigamos la lectura:

Pero si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco lo hay donde la voluntad particular tenga más imperio y domine más fácilmente a las demás; *todo camina hacia el mismo fin, es verdad, pero este fin no es el de la felicidad pública; y la fuerza misma de la administración obra sin cesar en perjuicio del Estado.*

Estas frases abren la diatriba antimonárquica, a la que deja lugar bruscamente la exposición hasta aquí serena y de sesgo científico. La inquina del republicano ginebrino contra la monarquía, sobre todo la hereditaria, contra la monarquía a lo Bossuet, viene a operar una curiosa desviación en la dialéctica de la clasificación de los gobiernos. Rousseau había considerado hasta aquí la democracia *legítima*, la aristocracia *legítima*; había definido la monarquía *legítima*, la que *debe* ser, hija del pacto social, aquella en que el pueblo en cuerpo es el soberano y en que el monarca no es más que el depositario único del poder ejecutivo. Y he aquí que, súbitamente y sin prevenir, Rousseau deja de analizar esta monarquía legítima para enfrentarse con la Monarquía *de hecho*, ilegítima, que existe fuera de todo pacto social, la que preconizaban los absolutistas. Son los argumentos de estos, a quienes llama «políticos reales», los que Rousseau se obstina en refutar, con una pasión que nos recuerda la del dulce Locke. Y el argumento absolutista contra el cual se encarniza, no sin un agudo sentido del enemigo, es el de la pretendida identidad necesaria entre el interés privado del monarca y el interés público (el «postulado monárquico»).

Los reyes quieren ser absolutos, y de lejos se les grita que el mejor medio de serlo es hacerse amar de sus pueblos. Esta máxima es muy bella, e incluso muy verdadera en ciertos respectos. Desgraciadamente, siempre se mofarán de ella en las Cortes. El poder que procede del amor de los pueblos es, sin duda, el más grande, pero es precario y condicional; nunca los príncipes se contentarán con él. Los mejores reyes quieren poder ser malvados, si les place, sin dejar de ser los amos. Por más que un sermionario político les diga que, siendo la fuerza del pueblo la suya propia, su mayor interés está en que el pueblo sea floreciente, numeroso, temible, ellos saben muy bien que esto no es verdad. Su interés personal es primeramente que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda nunca resistirles... Todo concurre a privar de justicia y de razón a un hombre educado para mandar a los demás... Un sofisma muy familiar a los políticos reales es no solo comparar el gobierno civil con el gobierno doméstico y al príncipe con el padre de familia... sino, además, conceder libremente a este magistrado todas las virtudes que le sean necesarias y suponer siempre que *el príncipe es lo que debería ser*...

¿Hay, pues, a los ojos de Rousseau, un gobierno por esencia bueno? El hizo un elogio más alto de la aristocracia electiva. ¿Es esa su última palabra? ¿O prefiere una de esas formas mixtas a las que también alude y que resultan de la combinación de las tres formas clásicas? La verdad es que no hay última palabra en esta materia. El escribe: «Se ha disputado mucho, en todo tiempo, sobre la mejor forma de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos o la peor en otros.» O también: «No siendo la libertad un fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se medita en este principio establecido por Montesquieu, más se siente su verdad. Cuanto más se le discute, más ocasión se da para establecerlo con nuevas pruebas.» Y el mismo Rousseau las aporta muy pertinentes, para concluir que la cuestión del mejor gobierno es tan insoluble como indeterminada: «o, si se quiere, tiene tantas buenas soluciones como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos».

Por bueno que pueda ser el gobierno, queda, por lo demás, siempre manchado de un vicio que afecta a su esencia misma.

EL VICIO ESENCIAL DEL GOBIERNO

«Así como la voluntad particular obra sin cesar contra lo voluntad general, así el gobierno hace un continuo esfuerzo contra la soberanía.»

Estas líneas capitales, con las que se inicia el capítulo del libro III, titulado *Del abuso del gobierno y de su inclinación a degenerar*, resumen uno de los puntos de vista más penetrantes de Rousseau.

El gobierno es un cuerpo intermediario entre el soberano y los súbditos. Un *cuerpo*, es decir, un grupo restringido de hombres en el interior del gran cuerpo político, una pequeña sociedad en la grande. Un *cuerpo*, con su «yo particular» frente al yo común, sus intereses de cuerpo, su espíritu de cuerpo, su sensibilidad propia, su fuerza propia (por lo demás, es menester que tenga todo esto para llenar su misión). Un *cuerpo* que, como todo cuerpo, como toda sociedad parcial, tiene naturalmente tendencia a aumentar su fuerza propia, mientras nada venga a detenerle, a expensas de la gran sociedad; a usurpar—digámoslo claramente—la soberanía. «Rousseau vio muy bien que los hombres del poder forman un cuerpo, que este cuerpo está habitado por una voluntad de cuerpo, y que apunta a apropiarse la soberanía» (B. de Jouvenel, en *El Poder*). Por otra parte, la atención de Rousseau estaba vivamente solicitada, sobre este punto, por los complicados altercados que oponían, en Ginebra, al soberano o Consejo general, compuestos de la totalidad de los ciudadanos, y al Pequeño Consejo, cuerpo restringido de magistrados ejecutores, siempre impulsados a usurpar al soberano. El autor del *Contrato*, fascinado por lo que él llama «el esfuerzo continuo» del gobierno contra la soberanía, denuncia en ello «el vicio inherente e inevitable que, desde el nacimiento del cuerpo político, tiende sin descanso a destruirlo, lo mismo que la vejez y la muerte destruyen, al fin, el cuerpo del hombre».

Inevitable, como la muerte misma: ¡desalentadora conclusión, al parecer! Rousseau insiste: los gobiernos mejor constituidos son acechados por este vicio; «si Esparta y Roma perecieron, ¿qué Estado puede esperar durar siempre? Si queremos formar un establecimiento duradero, no pensemos, pues, en hacerlo eterno». Pensamos solamente en prolongarlo tanto tiempo como sea posible, dándole la Constitución que oponga al peligro denunciado—anarquía o tiranía—los obstáculos más eficaces. Y, puesto que el principio de la vida política está en la autoridad soberana o poder legislativo, «corazón del Estado», manteniendo la autoridad soberana es como se mantendrá al Estado. Pero mantener la autoridad soberana es esencialmente preservar la voluntad general contra

las voluntades particulares, que, no pudiéndola destruir—pues es indestructible—, querrían al menos «subordinársela» y prevalecer sobre ella. Existen, a este efecto, medios normales y medios excepcionales, que se conocerán trasladándose con Rousseau al mejor gobierno «que ha existido»: el de la Roma antigua.

MEDIOS NORMALES.—Asambleas frecuentes de todos los ciudadanos, puesto que el soberano no obra más que por la asamblea del pueblo y puesto que el objeto de tales asambleas es precisamente mantener el pacto social. En el instante en que la asamblea se abre, todo poder del gobierno cesa, «porque allí donde se encuentra el representado no hay ya representante». El poder ejecutivo es, pues, suspendido. Se comprende que estas asambleas del pueblo, en que el poder ejecutivo se borra ante un «superior actual», hayan sido en todo tiempo el horror de los jefes. Pero, por este mismo hecho, son ellas «la égida del cuerpo político y el freno del gobierno».

MEDIOS EXCEPCIONALES.—Para mantener el equilibrio entre el soberano y el gobierno, Esparta tenía los éforos. Para proteger al soberano contra el gobierno, Roma tenía los tribunos del pueblo. Estos no podían hacer nada por sí mismos, pues no detentaban ninguna porción del legislativo ni del ejecutivo, pero podían impedirlo todo. Contra la corrupción de la opinión, que arrastra la de las costumbres, Roma tenía los censores. Pero la censura no tenía acción más que en tanto que el vigor de las leyes permanecía intacto; «nada legítimo tiene ya fuerza cuando las leyes no la tienen». En fin, contra una crisis grave, un mal agudo y apremiante que pudiese en juego las instituciones y la salvación misma de la patria, Roma tenía la *dictadura*, que suspendía provisionalmente la soberanía para salvarla durablemente. Después de Maquiavelo, que en los *Discorsi* tiene en gran estima este instrumento de salud pública, Rousseau hace el elogio de la dictadura. Así, su buen sentido, guiado por el ejemplo antiguo, apela una vez más al margen del pacto social y de la soberanía, al individuo: el individuo excepcional para una tarea excepcional.

La inflexibilidad de las leyes, que les impide plegarse a los acontecimientos, puede en ciertos casos hacerlas perniciosas y causar por ellas la pérdida del Estado en su crisis. *El orden y la lentitud de las formas exigen un espacio de tiempo que las circunstancias rehúsan a veces.* Pueden presentarse mil casos a los que el legislador no ha previsto, y es una precisión muy necesaria sentir que no es posible preverlo todo. Es

¿Por qué el paganismo no había conocido las guerras de religión? Porque cada Estado tenía en él su culto y sus dioses. «Los departamentos de los dioses estaban, por decirlo así, fijados por los límites de las naciones.» La guerra política era, al mismo tiempo, teológica. Para convertir a un pueblo era menester conquistarlo; la obligación de cambiar de culto era la ley de los vencidos. Los romanos, con sus conquistas, extendieron su culto y sus dioses, pero al mismo tiempo adoptaron con frecuencia los dioses de los vencidos, tanto que los pueblos del Imperio se encontraron «insensiblemente teniendo multitud de dioses y de cultos, casi los mismos por todas partes: y he aquí cómo el paganismo no fue, al fin, en el mundo conocido más que una única y misma religión.» (Resumen discutible, y que Voltaire discute.)

La venida de Cristo lo cambió todo.

Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual, lo cual, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado cesase de ser uno, y causó las divisiones intestinas que nunca dejaron de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien: esta idea nueva de un reino del otro mundo, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos, hizo que estos miraran siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una hipócrita sumisión, no buscaban más que el momento de hacerse independientes y dueños, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones. Lo que los paganos habían temido llegó; entonces todo cambió de aspecto; los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio a este pretendido reino del otro mundo convertirse en este, bajo un jefe visible, en el más violento despotismo. Sin embargo, como siempre hubo un príncipe y leyes civiles, resultó de este doble poder un perpetuo conflicto de jurisdicción que hizo imposible toda buena «política» (1) en los estados cristianos; y nunca se pudo acabar de saber a quién se estaba obligado a obedecer, si al amo o al sacerdote.

Por más que reyes ingleses y zares rusos se estableciesen como jefes de su Iglesia, no por ello rompieron esta dualidad. «En todas partes donde el clero forma un cuerpo ha quedado como dueño y legislador en su dominio. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia, como en cualquier otro lugar.» Únicamente Hobbes, ese impío, ese filósofo infamado, vio claro. Por lo demás, ¿no fue tan infamado por lo que hay en su política de justo y de verdadero más que por lo que contiene de horrible

(1) Traducción del griego πολιτεία, constitución.

menester, pues, no pretender afirmar las instituciones políticas hasta el punto de privarse del poder de suspender su efecto. La misma Esparta dejó dormir sus leyes. Pero solo los más grandes peñeros pueden contrabalancear el de alterar el orden público, y nunca se debe detener el poder sagrado de las leyes más que cuando se trata de la salvación pública por medio de un acto particular que entrega el poder al más digno..., se nombra un jefe supremo que haga callar todas las leyes y suspenda un momento la autoridad soberana; en tal caso la voluntad general no es dudosa, y es evidente que la primera intención del pueblo es que *el Estado no perezca*.

LA RELIGION CIVIL

¿Lo ha dicho todo el autor? ¿Está bastante protegida la soberanía contra las usurpaciones del gobierno y la malicia de los acontecimientos? ¿Tiene el Estado bastantes probabilidades, no de eternidad, pero sí de razonable duración? ¿Está bastante garantizado, reforzado por tantas precauciones, «el espíritu social», fruto del contrato social y cimiento de la unión política? Se sorprende uno, sin embargo, de que Rousseau, esta alma religiosa, no reserve ningún lugar—salvo accesoriamente, en su teoría del legislador inspirado—para lo que había preocupado antes de él a todos los grandes pensadores políticos, desde Maquiavelo hasta Montaigne: la religión. ¡Religión, lazo moral y social tan fuerte, donde se anudan lo más externo y lo más íntimo! Era tentador para un Rousseau el «nacionalizarla», «asignarle como tarea estrechar el lazo cívico» (B. de Jouvenel). Ahora bien: «en el último momento —se nos dice—, probablemente en 1761, Rousseau agregó al *Contrato* un último capítulo, no comprendido en el plan primitivo, y titulado: *De la religión civil*. Detalle simbólico: el borrador fue escrito al dorso de las hojas donde el autor había redactado su capítulo sobre el legislador.

Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Esta gran sentencia liberadora la meditó Rousseau apasionadamente. Marcado en todas sus fibras por el cristianismo, la mayor revolución espiritual de la Humanidad (revolución individualista), no era menos ferviente admirador de la ciudad antigua; tenía la nostalgia de la unidad total, del bloque sin fisuras que esta ciudad antigua había realizado gracias a la confusión de César y de Dios. Y, políticamente hablando, tenía para los estados modernos las consecuencias del dualismo cristiano.

y de falso? «De todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que vio el mal y el remedio, el único que se atrevió a proponer reunir las dos cabezas del águila y reducirlo todo a la unidad política, sin la cual jamás habrá Estado ni gobierno bien constituido».

¿Qué queda, pues, después de Hobbes que pueda proponernos Rousseau?

El sienta, ante todo, y en principio, contra el viejo incrédulo Bayle (ya refutado por Montesquieu), que «nunca fue fundado Estado alguno al que la religión no le sirviese de base». A continuación se dispone a distinguir tres clases de religión: la «religión del hombre», la «del ciudadano» y una tercera clase «más extraña», y apreciarlas desde el punto de vista político.

La primera clase, la *religión del hombre*, es el cristianismo, «no el de hoy, sino el del Evangelio, que es completamente diferente». Religión sin templos, sin altares, sin ritos, «limitada al culto puramente interior del Dios supremo y a los deberes eternos de la moral». El autor la llama *derecho divino natural* (se piensa en la profesión de fe del vicario saboyano, en el *Emilio*; pero es todavía otra cosa). El la alaba en términos líricos: religión santa, sublime, por la cual «los hombres, hijos del mismo Dios, se reconocen todos como hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni con la misma muerte». Pero le reprocha el no ofrecer ninguna especie de utilidad para el cuerpo político, puesto que no adhiere los corazones de los ciudadanos al Estado, con lo cual falta uno de los más fuertes vínculos de la comunidad civil, uno de los apoyos más eficaces de las leyes: el vínculo religioso, el apoyo religioso. No solo esta religión del hombre no adhiere al Estado a los ciudadanos, sino que los separa de él, como de todas las cosas terrestres. Y, por esto, es nociva para una fuerte constitución social. Para decirlo todo en una palabra: es antisocial. (La misma acusación había sido dirigida contra el cristianismo, visto desde fuera, por Maquiavelo, y sería repetida con mucha frecuencia desde Nietzsche a nuestros días.)

La *religión del ciudadano* es la de la ciudad antigua. «Inscrita en un solo país, le da sus dioses, sus patronos propios y tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos, su culto exterior prescrito por leyes; fuera de la sola nación que la sigue, todo es para ella infiel, extraño, bárbaro; no extiende los deberes y los derechos del hombre más que hasta donde llegan sus altares.» Rousseau la llama *dere-*

cho divino civil o *positivo*. La alaba por todo lo que aporta de fuerza suplementaria al Estado, reuniendo culto divino y amor a las leyes. «Entonces, morir por su país es ir al martirio, violar las leyes es ser impío.» Pero le reprocha estar fundada sobre la mentira y el error, pervertir así en el hombre la verdadera noción de Dios, y también ser exclusiva, intolerante, inducir a cada pueblo a la matanza de cualquiera que no admita sus dioses.

La tercera clase, «más extraña», engloba en particular al catolicismo, odiado por el protestante Rousseau (como por los protestantes Hobbes y Locke). «Tercera clase de religión... que, dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos. Tal es la religión de los lamas, tal es la de los japoneses, tal es el cristianismo romano. Se puede llamar a esta la *religión del sacerdote*. Resulta de ella una especie de derecho mixto e insociable que no tiene nombre.» Y, lo mismo que Locke, Rousseau excluye de la tolerancia a «la religión romana», porque ella no tolera a las demás y porque alguno de sus dogmas es contrario a los deberes cívicos: «cualquiera que se atreva a decir: *fuera de la Iglesia no hay salvación*, debe ser expulsado del Estado...», tal dogma no es bueno más que en un gobierno teocrático; en cualquier otro es pernicioso».

Al término de esta rigurosa eliminación, Rousseau descubre sus sutiles baterías y nos propone su *religión civil*, religión del ciudadano moderno. ¿Qué se trata, pues, de encontrar? Una fórmula que posea todas las ventajas de la religión del ciudadano antiguo, sin atentar a la libertad interior del hombre ni a la verdad, sin imponer un contenido propiamente dogmático, de donde nace la intolerancia. Una fórmula que fortifique el lazo social y la obediencia al soberano, profundizando en el ciudadano sus sentimientos de sociabilidad, de fervor hacia la sociedad justa surgida del *Contrato*. Una transposición, en suma, al sistema de Rousseau, todo bañado en moralidad, de la fórmula materialista y completamente pragmática de Hobbes: obedecer sin creer, profesar *exteriormente* una fe enteramente civil, sin que sea comprometida la conciencia, implicado el fuero interno. Todo lo que expresa la célebre página siguiente, accesible ahora al lector gracias a las largas preparaciones de que fue objeto por parte de su autor:

... Importa mucho al Estado que cada ciudadano, tenga una religión que le haga amar sus deberes, pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros más que en tanto que se refieren a la moral y a los deberes para con otro, que el que la profesa está obligado a cumplir. Cada uno puede tener, además, las opiniones que le plazcan... *Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea; puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, y de inmolar su vida, si es necesario, a su deber. Que si alguien, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se conduce como no creyéndolos, sea castigado de muerte; ha cometido el mayor de los crímenes; ha mentido ante las leyes.*

Cruel doctrina, se puede pensar. ¿Qué religión propiamente dicha exige más? Es que en el fondo, para Rousseau, el lazo social en sí mismo y por sí mismo es *sagrado*, y de ahí la justificación de las más duras exigencias.

Pero ¿cuáles son estos dogmas, que no lo son? Helos aquí:

Los dogmas de la religión civil deben ser simples, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, *la santidad del contrato social y de las leyes*; he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia; ella entra en los cultos que hemos excluido.

No agreguemos, por nuestra parte, ni «explicaciones ni comentarios» a lo que corona de manera tan significativa la exposición de los *Principios del Derecho político*, por Juan-Jacobo Rousseau, *ciudadano de Ginebra*.

SENTIDO E INFLUENCIA DEL «CONTRATO»

Hemos visto tomar forma, a lo largo de la lectura, al sueño político de Rousseau. Sueño individualista al comienzo, pero que acaba en sueño comunitario y estatista, donde se expresa la nostalgia del Todo social (1). Sueño, al mismo tiempo que patriótico,

(1) Así, Rousseau, al término de su investigación política, se enlaza otra vez con el más profundo pensamiento de Aristóteles.

igualitario, del cual brota, contra los abusos y la arbitrariedad del poder concreto, tanto como contra los caprichos del egoísmo individual, una llamada apasionada a la razón, a la justicia, a la moralidad, a la virtud. Virtud, como la entendía Montesquieu, que implica renunciamiento de sí mismo, depuración de sí por amor a la patria.

¿Creyó posible Rousseau la realización de este sueño? Se sabe ya que él no juzgaba practicable lo que, en su terminología especial, llama «gobierno democrático». Pero, aun a falta de esta forma, que él reserva para un «pueblo de dioses», ¿no suscita insuperables objeciones prácticas el funcionamiento de todo gobierno de los que él tiene por legítimos? ¿Cómo reunir en un *gran Estado*, con frecuencia, al pueblo en cuerpo para afirmar al soberano contra el esfuerzo continuo del ejecutivo? ¿Cómo pasarse, en un *gran Estado*, sin representantes legislativos? Estas objeciones no escaparon al buen sentido de Rousseau. «Si se examinan bien las cosas —precisa—, no veo que en lo sucesivo le sea posible al soberano conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos *si la ciudad no es muy pequeña*.» El piensa, en el fondo, y había escrito al principio, que el Estado debería limitarse «a una sola ciudad, todo lo más», dejando a las pequeñas ciudades en libertad de confederarse para poder subsistir frente a los grandes Estados. Más tarde, en uno de los *Diálogos*, defendiéndose de ser un promotor de agitaciones, se quejará de que «las grandes naciones han tomado para sí lo que solo tenía por objeto a las *pequeñas repúblicas*».

Pero es en su precipitada carta de 1767 al marqués de Mirabeau donde el autor del *Contrato* expresará sus dudas más agudas. Habiendo definido—recuérdese—su investigación en estos términos: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre*, prosigue:

Si esta forma es encontrable, busquémosla y tratemos de establecerla; si, desgraciadamente, esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan por encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo querría que el déspota pudiese ser Dios. *En una palabra, no veo término medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto*, pues el conflicto de los hombres y de las leyes, que pone al Estado en una guerra intestina continua, es el peor de todos los estados políticos.

No veo término medio, etc... ¿Escribió alguna vez Rousseau frase más reveladora? Ella confirma, ante todo, la profunda observación de Gierke, según la cual Rousseau habría elaborado su contrato social «tomando como marco las ideas democráticas de sus antecesores sobre la libertad y la igualdad, y llenando este marco con el contenido absolutista del contrato de Hobbes». Pero, sobre todo, esta frase, esta confesión, suena, de manera casi desgarradora, como una retractación de toda su obra. Pues si es verdad que los principios establecidos y deducidos con tanta convicción en el *Contrato* exigen para ser aplicados más virtud, más austeridad de la que comporta la debilidad humana, entonces Rousseau habría escrito en vano; entonces la implacable lógica materialista de Hobbes y su absolutismo triunfarían sobre las ruinas de la voluntad general.

Pero ¿qué importan, después de todo, las dudas mismas del autor si su obra, desligada de él, de las reservas fundamentales que él hubiese podido hacer sobre las condiciones de su puesta en práctica, arrastró la adhesión de los espíritus, y si los hombres del porvenir creyeron en el sueño de Rousseau? Ahora bien: hay que comprobar que, en efecto, creyeron en él. Quédese para los eruditos discutir sobre la mayor o menor difusión del *Contrato* antes de la Revolución, invocando testimonios contradictorios: los unos, sosteniendo, según Sénac de Meilhan, que la obra, «profunda y abstracta, era poco leída, y entendida por muy pocas gentes»; los otros, citando a Mallet du Pan, quien, en 1788, habría «oído... a Marat leer y comentar *Del contrato social* en los paseos públicos, con aplausos de un auditorio entusiasta». Un hecho es cierto, y es decisivo: que en la fecha de 1789, ya directamente, ya indirectamente a través de varios escritos secundarios que se alimentaban de ellas, las ideas madres del *Contrato* habían penetrado en la masa de los espíritus cultivados y los habían fecundado, por así decirlo. La guerra de América y el nacimiento de la República americana no pudieron, por otra parte, más que ayudar, por la omnipotencia del hecho, a esta penetración.

Estas ideas madres eran las referentes a la unidad del Estado, el Todo social casi sagrado; a la soberanía del pueblo; a la ley, expresión de la voluntad general; a la exclusión de todas las «sociedades parciales», cuerpos, asociaciones, partidos; a la sospecha de principio con respecto al ejecutivo; a la dictadura para la salud pública y a la religión civil... Ellas debían inspirar ya, mucho más

de lo que comúnmente se cree, a las Constituyentes de 1789, en concurrencia con las ideas de Montesquieu, y también de Sieyès. Pero, sobre todo, ellas debían triunfar después de 1792 con la Gironda, y después con la Montaña y Robespierre, sin olvidar la Constitución, jamás aplicada, de 1793, texto sagrado de la democracia jacobina. Es, por lo demás, poco dudoso que Rousseau, al choque concreto con las primeras jornadas revolucionarias, hubiese desautorizado con espanto a los que más tenían el *Contrato* en la boca y hubiese llamado en socorro del Estado francés *al hobbesiano más perfecto*.