

Sobre la teoría del Contrato social.

CAPITULO PRIMERO

UNA OPINIÓN DE JELLINEK ACERCA DEL **Contrat social** DE JUAN JACOBO ROUSSEAU

Media una estrechísima relación entre la obra de Rousseau y los principios afirmados, durante la Revolución francesa, en las Declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano. Tal es nuestro convencimiento, ya expresado en el precedente escrito (1), y tal es también la opinión generalmente seguida, si bien no suele ser bastante explicada. Jellinek, por el contrario, niega en absoluto tal relación, y esto coincide con su tesis de que las Declaraciones francesas se derivan pura y simplemente de los *bills of rights* de los particulares Estados que componen la Unión Americana, y especialmente de el de Virginia de 12 de Junio de 1776 (2). Que las Declaraciones americanas han constituido el inmediato modelo de las francesas, también lo hemos admitido nosotros (3), y, antes

(1) Véase más atrás la página 76.

(2) JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte* (2 Aufl., Leipzig, 1904), pag. 12 y passim.

(3) Lug. cit.

que Jellinek, ya lo habían aclarado los mismos escritores franceses. Janet, por ejemplo, había escrito lo siguiente: «La Declaración francesa ha sido, en gran parte, una traducción de las Declaraciones americanas» (1), y, en comprobación de ello, transcribió íntegramente el *bill of rights* de Virginia (2), lo cual, sin embargo, no le impidió descubrir la intrínseca coherencia que también existe entre las Declaraciones francesas y las teorías del *Contrat social*.

En efecto, nada impide que se admita esta doble relación. Pero la demostración del nexo histórico que media entre el *Contrat social*, los *bills of rights* y las Declaraciones de los derechos, constituye el objeto de una especial indagación que no puede realizarse provechosamente mientras no se determine con exactitud el verdadero sentido de la teoría del *Contrat social*, lo cual forma precisamente el objeto de nuestro presente estudio (3).

(1) *Les Déclarations de droits en Amérique et en France, en la Histoire de la science politique*, 3.ª ed., París, 1887, t. I, página XIII.

(2) *Ibid.*, pág. XIX-XXII.

(3) Acerca de las varias cuestiones históricas que se relacionan con el origen de los *bills of rights* americanos y de las *Declaraciones de los derechos* franceses, pueden verse, al mismo tiempo, entre los más recientes autores: WALCH, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'Assemblée Constituante. Travaux Préparatoires* (París, 1903); MARCAGGI, *Les origines de la Déclaration des droits de l'homme de 1789* (París, 1904); RITCHIE, *Natural Rights. A criticism of some political and ethical conceptions* (2.ª edic., London, 1903); MERRIAM, *A history of American political theories* (New York, 1903); SCHERGER, *The evolution of modern liberty* (New-York, 1904). V. además la polémica entre BOUTMY y JELLINEK (BOUTMY, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, en los *Anales des sciences politiques*, XVII Année, París, 902, pag. 415-448, y en las *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. LIX, París, 1903, pag. 600-636; JELLINEK, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en la *Revue du*

Jellinek comienza por revolverse contra Janet, que, comparando el *Contrat social* con la Declaración de los derechos, había observado: «El acto de la Declaración ¿qué es sino el contrato celebrado entre todos los miembros de la comunidad, según las ideas de Rousseau? ¿No es la enunciación de las cláusulas y condiciones de este contrato?» (1).

Cuesta trabajo convencerse, dice Jellinek, de que un concededor del *Contrat social* haya podido sentar semejante afirmación. Y después hace una especie de resumen de la teoría del contrato social, procurando demostrar su incompatibilidad con los principios de la Declaración.

El *Contrat social*, dice el mismo escritor (2), tiene una sola cláusula que comprende la completa alienación de todos los derechos del individuo á favor de la sociedad. El individuo, desde el momento en que entra en el Estado, no se reserva para sí ninguna partícula de derecho. Todos cuantos derechos obtiene, se los concede la *voluntad general*, que es la única que determina sus límites, y ni es ni puede estar jurídicamente limitada por ningún poder. Incluso la propiedad, le corresponde al particular sólo en virtud de una concesión por parte del Estado; el contrato social hace al Estado dueño de todos los bienes de sus componentes, quienes continúan poseyéndolos sólo como depositarios de la riqueza pública. La libertad civil consiste simplemente en aquello que le queda

droit public et de la science politique, t. XVIII, Paris, 1902, páginas 385-400).

(1) JANET, *Histoire de la science politique*, cit., t. II, pág. 458.

(2) JELLINEK, *Die Erklärung* etc., cit., pág. 5 y sigs.

al individuo después de deducido el cumplimiento de sus deberes de ciudadano. Estos deberes sólo pueden ser impuestos por medio de leyes, y las leyes, según el *Contrat social*, deben ser iguales para todos los ciudadanos; esta es la única limitación impuesta al poder soberano, la cual resulta de su propia naturaleza y lleva en sí misma su garantía. La idea de un derecho originario, continúa diciendo Jellinek, que el hombre lleve consigo en la sociedad y represente el límite jurídico del soberano, ha sido expresamente rechazada por Rousseau. No hay ley alguna que pueda ser obligatoria para la comunidad, ni siquiera el mismo contrato social. Ahora bien; la Declaración de los derechos aspira á trazar las líneas eternas de separación entre el Estado y los individuos, que el legislador siempre debe tener presentes como los límites que, de un modo absoluto, le son señalados por los «naturales, inalienables y sagrados derechos del hombre». Por lo tanto, los principios del *Contrat social* son contrarios á cualquier Declaración de derechos. De aquellos principios no se deduce el derecho del particular, sino la omnipotencia de la voluntad general, jurídicamente ilimitada

Tal es, según Jellinek, el sentido fundamental del *Contrat social*, por lo cual no duda en asegurar que la Declaración de los derechos se halla en oposición con éste (1)

(1) «Die Deklaration vom 26. August 1789 ist im Gegensatz zute *Contrat social* entstanden» Ob. cit., pág. 7). J. LLINEK admite sólo cierta influencia del *Contrat social* respecto á algunas fórmulas de la Declaración. Ibid., pág. 8 y 25). Es curiosa la observación (pág. 25) de que la obra de Rousseau no ha creado nada nuevo, que fuera desconocido para los *bills* americanos; ¡como si aquella no fuera anterior á estos con una ventaja de catorce años!

Tengamos muy en cuenta que tal interpretación ya en cierto modo perdió su solidez, ó se hizo bastante inverosímil, por el hecho históricamente confirmado de que el *Contrat social* alcanzó su más amplia difusión y el mayor crédito en el período preparatorio de la Revolución, y durante ella misma, sobre todo entre aquéllos que en ésta tomaron parte más activa. Resultaría que los franceses habían acogido con fervor aquellas doctrinas para luego afirmar todo lo contrario de lo que ellas enseñaban. Se habría leído y predicado el *Contrat social*, recitando íntegramente capítulos suyos en la Asamblea Constituyente, para después declarar en la más solemne forma la verdad de los principios opuestos. Todo esto, repetimos, hace eminentemente inverosímil la tesis de Jellinek. Sólo que ésta no es únicamente inverosímil, sino además infundada, como nos proponemos demostrar, salvando todos los respetos debidos al ilustre autor.

Hasta ahora el Contrato social de Rousseau no había tenido muchas interpretaciones unilaterales y erróneas. Pero ahora se le quiere presentar como la negación de los derechos esenciales de la persona y ponerlo en contradicción con aquella absoluta exigencia de la libertad del particular en el Estado, que, como demostraremos, es su razón y espíritu.

CAPÍTULO II

DE ALGUNOS CARACTERES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ROUSSEAU

Uno de los motivos de los errores que, á veces, se cometen acerca del Contrato social, es indudablemente el no considerar bastante el pensamiento de Rousseau en la totalidad de su expresión. Especialmente el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (de 1753) es una indispensable introducción del *Contrat social*. Y no vacilamos al decir que sólo cuando la teoría del contrato social sea puesta en relación con el contenido de aquel discurso, se podrá entender su total significado y determinar rectamente su puesto en la mente y en el sistema filosófico de Rousseau. Sabido es cómo se enuncian los términos del problema en el *Contrat social* (I, 6): «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose á todos, sólo se somete á sí mismo y queda tan libre como antes».

Pero para comprender la razón de tal problema y, por consiguiente, el sentido de la solución propuesta, que es el objeto del *Contrat social*, es necesario considerar los principios y, por decirlo así, el camino por el cual Rousseau llega á concebir el

problema en aquellos términos. Lo que primero se presentó á su mente como objeto de estudio, fué la sociedad humana en su orden histórico, ó sea como *hecho*. Pero él quiere someter este hecho á un análisis racional, no aceptarlo como principio. Nada repugnaba tanto á sus inclinaciones como el fundir en un solo término la razón y la realidad empírica, la naturaleza y la historia. La exigencia deontológica, que en él era muy viva, le arrastraba incesantemente á separar y contraponer entre sí estos dos órdenes de principios; de ahí el carácter profundamente crítico de todos sus escritos y el entusiasmo ético que allí respira.

Si lo que es y lo que debe ser, según Rousseau, constituyen los términos de una antítesis, hay, sin embargo, entre uno y otro una necesaria y recíproca relación. Ante todo, no es posible comprender ni juzgar con fundamento la realidad tal como existe sin tener idea del principio á que está subordinada y del modelo hacia el cual debe tender. «Conviene saber lo que debe ser para poder juzgar bien acerca de lo que es» (1). Por otra parte, y este es el punto capitalísimo, la razón de lo que debe ser se deduce del mismo examen de lo que es, en cuanto se considere esto, no en sus configuraciones accidentales y en sus varias transformaciones, sino en su originaria y fundamental naturaleza. De donde resulta la necesidad de distinguir lo que es natural de lo que es artificial, de remontarse desde la realidad empírica hasta su principio, el

(1) *Emile*, L. V. pág. 561 de la edic. Lefèvre *Oeuvres de J. J. Rousseau*, París, 1839, t. III.

cual, por un lado, iluminará la historia de las modificaciones sucesivas, y por otro, constituirá el criterio para juzgarlas.

Así, en el estudio de la sociedad humana, la suprema exigencia metódica consiste, para Rousseau, en abstraer su principio, de su realidad acaecida, ó sea en determinar el fundamento natural, que es anterior á su hecho.

De la consideración del estado social se debe, por lo tanto, pasar lógicamente al estudio de la naturaleza del hombre, cuyo conocimiento, según Rousseau, es condición indispensable para conseguir el del dato histórico. El *hombre natural* no es, pues, un objeto de la experiencia, sino una verdad de razón, de la cual hay que partir para juzgar rectamente el actual estado de sociedad y resolver todos los problemas que á él se refieren (1).

Con estas ideas, Rousseau se dispone á seguir la *historia hipotética* de la sociedad y de los gobiernos humanos. El *Discours sur l'origine de l'inégalité* tiene por objeto poner en claro por qué razones y con qué procedimiento los hombres han podido pasar sucesivamente desde su condición nativa á la de convivencia social, en la cual vemos

(1) En el prefacio al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau insiste igualmente sobre la necesidad y dificultad de tal estudio. «No es una fácil empresa distinguir lo que hay de originario y de artificial en la actual naturaleza del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, *que quizá no ha existido nunca*, que probablemente no existirá jamás y del cual no obstante, es necesario tener nociones exactas para poder juzgar bien nuestro estado presente». — Estas investigaciones tan difíciles de hacer, y en las cuales, hasta aquí, se ha pensado poco, son, sin embargo, los únicos medios que nos quedan para salvar una porción de dificultades que nos ocultan el conocimiento de los fundamentos reales de la sociedad humana.

que se encuentran los pueblos civilizados. Es, por lo tanto, una explicación genética de las organizaciones sociales la que Rousseau intenta, y como para ello parte de la idea de lo que el hombre es por su naturaleza, él pone en esta misma idea, como ya hemos dicho, no sólo el término de comparación para seguir de un modo descriptivo el indicado proceso, sino también el criterio para *valuar* éticamente su efecto. La historia de las organizaciones sociales, tal como aquí la entiende Rousseau, constituye al propio tiempo la crítica de las mismas.

El hombre es, en su origen, libre é independiente. La libertad interior es un carácter especial suyo, que, juntamente con el de la perfectibilidad, lo distingue de los demás animales. En el estado de naturaleza también es independiente, ó sea libre en las relaciones exteriores, no siendo posible en aquel estado una verdadera relación de subordinación. La vida del hombre primitivo es de tal índole, que ninguna necesidad le liga á sus semejantes, y ninguna clase de relaciones morales puede adquirir consistencia entre uno y otros. Sólo el sentimiento de la *piedad* que se une al instinto de propia conservación, y es, como éste, natural, modera la actividad de cada uno y coopera así á la mutua conservación de toda la especie (1).

(1) «Meditando acerca de las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo descubrir dos principios anteriores á la razón; el uno interesa vivamente á nuestro bienestar y á la propia conservación, y el otro nos inspira una natural repugnancia á ver que perezca y sufre cualquier ser sensible, y principalmente nuestros semejantes. De la unión y combinación que nuestro espíritu puede hacer de estos dos principios, sin que sea necesario hacer entrar el de la sociabilidad, me parece que dimanar

La hipótesis de una guerra inicial entre los individuos es infundada; á ella se oponen, además del sentimiento de la piedad natural, el hecho de que en el estado de naturaleza la conservación de un individuo no es un perjuicio para la de los demás. La falta de recíprocas necesidades quita la posibilidad de un choque, así como la de un vínculo ó servidumbre cualquiera (1).

La diferencia de hombre á hombre, en el estado de naturaleza, casi es insensible, mientras se hace muy grande en el estado de civilización. La pequeña desigualdad de aptitudes físicas, que también existe entre los individuos en aquel primer estado, no puede producir, por las ya citadas razones, ningún duradero efecto en las relaciones entre ellos, ni es suficiente para constituir un orden de dominio y de sujeción.

La *libertad* y la *igualdad*, integrándose así recíprocamente, son, por lo tanto, los fundamentos de la vida de los hombres primitivos. Estos caracteres pertenecen á la originaria naturaleza del

todas las reglas del Derecho natural; reglas que la razón se ve frecuentemente forzada á restablecer sobre otros fundamentos, cuando, por sus desenvolvimientos sucesivos logra ahogar la naturaleza». — «Es, por lo tanto, muy cierto que la piedad es un sentimiento natural, que moderando, en cada individuo, la actividad de amor á sí mismo, ayuda á la mutua conservación de toda la especie. Ella es quien nos lleva inconscientemente á socorrer á aquellos á quienes vemos sufrir; ella es quien, en el estado de naturaleza, hace las veces de la ley, de la costumbre y de la virtud.» (*Discours sur l'origine* etc., págs. 127-128 y 15 de la edic. cit., tomo IV). Ya se sabe que en este punto, esto es, en cuanto considera la piedad como fundamento de la Ética, la doctrina de Rousseau coincide con la de Schopenhauer, quien en su exposición acudió á la autoridad de Rousseau como la «des grössten Moralisten der ganzen neuerp Zeit» V SCHOPENHAUER, *Ueber die Grundlage der Moral*, § 19 (pág. 628 de la edic. de Grisebach).

(1) V. acerca de esto, toda la parte primera del cit. Discurso.

hombre, esto es, se encuentran en él cuando se hace abstracción de las supraestructura de las instituciones sociales y políticas.

Por una serie de graduales trasposos y complicaciones, debidos al desenvolvimiento del espíritu humano y á causas y circunstancias exteriores, se altera la primitiva clase de vida, y al estado de naturaleza sucede un sistema de conveniencias y deberes recíprocos entre los hombres. Comienza á formarse la *costumbre* entre los individuos reunidos en residencias comunes, ejerciendo sobre ellos su imperio. Pero, el hecho decisivo que señala el fin del estado de naturaleza y constituye el verdadero principio de la sociedad civil, es el establecimiento del derecho de propiedad, que produce entre los hombres, en lugar de la originaria armonía, una antinomia de intereses y condiciones. La tierra, dice expresamente Rousseau, no es de nadie y sus frutos pertenecen á todos. Pero habiéndose algunos abrogado, en contra de esta ley de la naturaleza, el dominio exclusivo del suelo, se colocan por ese hecho en una condición de superioridad que destruye la igualdad y la paz. Porque, quedan de otro lado, quienes, habiendo sido excluidos de la propiedad de la tierra, deben recibir ó arrebatarse las subsistencias de las manos de los ricos, de lo cual resulta la dominación y la servidumbre, ó sea la violencia y la lucha. Al llegar á este punto, se hacen necesarios los gobiernos, y la institución de los mismos aparece inspirada en el interés común. Los ricos intentan, por este medio, consolidar su dominio, garantizándolo contra los ataques de los desheredados, y dando á sus

usurpaciones una apariencia legítima. Los pobres se imaginan alcanzar, dentro de la esfera del régimen jurídico, una tutela contra la arbitrariedad, y el goce de una pacífica libertad. En realidad, por efecto del gobierno así instituido, mientras los pocos ricos han aumentado su poder, la multitud de los pobres queda sometida al trabajo y á la servidumbre (1).

Hay en el *Émile* un pasaje, acaso no suficientemente considerado, en el cual este concepto que, sustancialmente, se traduce en una interpretación materialista de la historia, se repite de un modo general con la mayor gallardía. «El espíritu universal de las leyes de todos los países—se dice allí entre otras cosas—, es el de favorecer siempre al fuerte en contra del débil, al que tiene en contra del que no tiene; este inconveniente es inevitable y carece de excepción» (2).

(1) «Tal fué ó debió ser el origen de la sociedad y de las leyes que poniendo nuevas travas al débil y dando nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remedio la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, de una injusta usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos, sujetaron para siempre todo el género humano al trabajo, á la servidumbre y á la miseria» *Discours* cit., pág. 172.

(2) Conviene reproducir alguna otra parte de este pasaje, en el cual las ideas del *Discours su l'inégalité* son ratificadas de un modo indudable. Esto tiene para nosotros tanta mayor importancia, cuanto, como es sabido, el *Émile* fué publicado al mismo tiempo que el *Contrat social* (1762). «Hay en el estado social una igualdad de derechos quimérica y vana, porque los medios destinados á mantenerla sirven para destruirla, y la fuerza pública, puesta al lado del más fuerte para oprimir al más débil, rompe la especie de equilibrio que la naturaleza había establecido entre ellos. De esta primera contradicción dimanar todas las que se advierten en el orden social entre la apariencia y la realidad. Siempre la multitud será sacrificada al menor número y el interés público al interés particular; siempre estos falsos nombres de justicia y subordinación servirán de instrumentos para la violencia y de armas para la iniquidad; de ahí resultan las clases distinguidas, que estimándose útiles á las demás, realmente sólo son

Así, pues, á la primitiva libertad é igualdad, ha sustituido una organización artificial, en la cual desaparece una y otra. Por ella, la condición de los individuos se establece independientemente de toda proporción con la naturaleza propia de cada uno; un artificioso régimen de desigualdades coloca á los hombres, socialmente, en una relación de jerarquía y de recíproca dependencia (1), que contrasta con los principios naturales de su ser.

Tal es el sentido del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En todo lo que representa el proceso por el cual los hombres pasaron desde el estado de naturaleza al de sociedad, el pensamiento de Rousseau es puramente hipotético (2). Pero, la intrínseca oposición entre los dos puntos que, en aquel proceso hipotético representan el término inicial y el final, tiene para Rousseau un valor apodíctico (3) y precisamente constituye la base de su ulterior especulación. La antítesis entre la constitución nativa del

útiles á sí mismas á costa de las otras; por donde debe formarse idea de la consideración que merecen según la justicia y la razón». *Emile*, l. IV, pág. 270 de la edic. cit.). En esto Rousseau se opone abiertamente á Montesquieu, cuyas ideas acerca de los privilegios de los nobles en el Estado, son conocidas.

(1) Rousseau ha visto bien que en todo organismo político, también los que mandan realmente se hallan sujetos á sus subordinados. Cons. *Emile*, l. II, págs. 68-69, y *Contrat social*, l. I, cap. I.

(2) Cons. las expresas declaraciones hechas en tal sentido en las págs. 125, 129, 131 y 158-159 del *Discours* cit. Merecen especialmente notarse estas palabras: «No conviene tomar las investigaciones en que se puede entrar sobre esta materia por verdades históricas, sino tan solo por razonamientos hipotéticos y condicionales, más propios para aclarar la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen» (pág. 131).

(3) «Si se dan dos hechos como reales, ligados por una serie de hechos intermedios y desconocidos, ó considerados como tales, corresponde á la historia, si la hay, el proporcionar los hechos que los ligan, y, á falta de ella, á la filosofía el determinar los hechos semejantes que pueden ligarlos». *Discours* cit., pág. 159.

hombre y su condición social, que tiene su expresa demostración en el *Discours sur l'inégalité*, es el supuesto y la razón determinante de la teoría del *Contrat social*. Las célebres palabras con que comienza el primer capítulo de esta obra: «El hombre nace libre, y, sin embargo, está esclavizado», compendian el *Discours sur l'inégalité*. La serie de inducciones é hipótesis con que, en éste, Rousseau había intentado explicar el tránsito desde una de aquellas dos condiciones á la otra, ya se deja completamente aparte. Dice, en efecto: «¿Cómo se verifica este cambio? Lo ignoro.» Pero aquí se afirma con más fuerza y del modo más solemne el pensamiento esencial de aquel discurso, esto es, el contraste entre la naturaleza y la condición histórica, entre la originaria libertad del hombre y su servidumbre en la sociedad civil. La exigencia que Rousseau se propone satisfacer con la teoría del *Contrat social*, es la misma que constituye la razón y el sentido de toda su obra en general (como, por ejemplo, en la Pedagogía). También, á propósito del Derecho, quiere acercar la historia á la naturaleza, poner en armonía los hechos del hombre con los principios que le son ingénitos; borrar, en fin, el desacuerdo, por él anteriormente descrito, entre la φύσις y el νόμος, restableciendo aquel orden de libertad y de igualdad, del cual, sólo por un extravío, que es causa de sus males, han podido los hombres apartarse.

Con esto aún no queda totalmente determinada la posición del problema. Si en rigor hubiera que obrar solo con los datos que quedan expuestos, la solución sólo podría consistir en un retroceso al es-

tado de naturaleza *sic et simpliciter*. Por lo tanto, el rescate de la libertad é igualdad nativa tendría por condición el abandono de las organizaciones civiles y políticas, y la supresión de la sociedad.

Pero esto, se halla lejos de corresponder á la idea de Rousseau. Aunque aquél primer estado le parezca el más feliz para el hombre, el salir de él para entrar en el de sociedad, á los ojos de Rousseau, resulta no menos necesario para la especie humana, que el tránsito del individuo desde la juventud á la edad madura (1). Y así como desde ésta es imposible retroceder á aquélla, tampoco los hombres asociados pueden volver al estado de naturaleza. La sociedad política, por lo tanto, debe aceptarse como un hecho que ya es irrevocable.

Y, por consiguiente, el problema, según la exigencia filosófica de Rousseau, sólo se puede proponer en éstos términos: indicar una forma de sociedad, un orden de convivencia civil que, aun siendo tal, se ajuste á los principios mismos del orden natural; constituir el Estado de manera que, dentro de él, permanezcan inviolados los derechos que originariamente son propios del individuo; dar, en suma, un arreglo social y una sanción política á aquellos principios de libertad é igualdad, que por hallarse directamente basados en la naturaleza, son esencialmente anteriores á la sociedad y al Estado.

Con esto se aclara en todo su verdadero significado la indicada fórmula del problema cuya solución debe ser dada por el Contrato social. Cada

(1) Cons. acerca de esto la *Lettre de J. J. Rousseau á M. Philopolis* en el t. IV de las *Oeuvres* (edic. cit.), pág. 215. Véase también el *Discours* cit., pág. 132, y el *Contr. soc.*, I, 6, pág. 323.

uno, uniéndose á todos los demás, sólo debe continuar obedeciéndose á sí mismo, y permanecer tan libre como al principio. La libertad, que en el estado de naturaleza tiene, sobre todo, un valor negativo, consistiendo principalmente en la falta de interferencia entre las acciones individuales, se aceptará en el estado de sociedad positivamente, como principio supremo de dichas interferencias. De este modo, por arte de la política y de una manera refleja, se cumplirá el retroceso desde la condición de dependencia social á la de libertad originaria, ó, dicho con más propiedad, se obtendrá la efectiva conciliación entre estos dos términos, su síntesis superior.

Antes de referirnos al modo con que Rousseau cree haber resuelto tal problema, conviene observar que es indudable que la solución, ó sea la teoría del *Contrat social*, no se refiere precisamente á la génesis histórica del Estado ni pretende ofrecer la estructura real de los Estados existentes. Como hemos advertido, es más bien el conocimiento de una profunda antítesis entre la estructura histórica y la razón intrínseca del Estado, lo que mueve á Rousseau á definir esta razón; es la intención de llevar la Constitución política á sus propios fundamentos ya abandonados, la causa inspiradora de la investigación. Por lo tanto su objeto es la determinación de un criterio ideal, de un tipo ó modelo de justicia, no ya la mera reproducción de la realidad fenoménica. Nadie sabe mejor que Rousseau (y el *Discours sur l'inégalité* lo demuestra suficientemente), cómo las formas históricas del régimen pueden violar la ley de la na-

turalidad y los dictados de la razón. Si fuera verdad lo que ordinariamente se enseña, y el *Contrat social* pretendiera presentar la realidad de las Constituciones existentes, desaparecería el fin esencial de la obra, que precisamente consiste en contraponer á tal realidad la idea á la cual, por naturaleza, está subordinada y es la única que puede justificarla racionalmente, la idea á la cual deben conformarse los gobiernos para que se les pueda juzgar como legítimos.

El *Contrat social* tampoco puede ser considerado como una *historia hipotética* de los gobiernos. Tal es, en efecto, como antes hemos indicado, el sentido del *Discours sur l'inegalité*; pero el *Contrat social* no consiste en ninguna hipótesis ni aspira á narrar una historia. Este afirma categóricamente una necesidad racional: cómo *debe estar* constituido el orden jurídico para que socialmente se conserven íntegros los derechos que ya tiene por su naturaleza. La comparación entre las dos obras aclara notablemente el espíritu de la Filosofía jurídica de Rousseau. Es un principio común á ambos la idea de un fundamento esencial que la naturaleza ha puesto en el hombre y que constituye su ley. Desde este punto comienza la distinción entre las materias de las dos obras. El *Discours sur l'inegalité* se propone explicar (en gran parte por medio de hipótesis, puesto que falta la noticia histórica), cómo los hombres han podido sucesivamente alterar su naturaleza, faltando á su primer destino, hasta constituir un sistema social manifiestamente contrario á él, ó sea por su naturaleza ilegítimo, cómo es el que en realidad existe, gene-

ralmente. El *Contrat social*, en cambio, se propone construir, fundado en la misma naturaleza, un orden de convivencia que se halle conforme con ella. Partiendo, pues, del mismo puesto donde principia aquella historia hipotética, esto es, de los datos originales de la naturaleza, dicha teoría pretende sacar consecuencias directas, en vez de seguir la *desviación* representada por el curso real de los hechos humanos. Por consiguiente, el *Contrat social*, renuncia *a priori* al acuerdo con el hecho histórico puesto que se ha declarado que éste constituye una degeneración de aquellos principios que allí se trata de reintegrar, y sería contradictorio el querer, como dice el lema del *Contrat social*, *foederis aequas dicere legges*, reproduciendo precisamente las leyes vigentes, cuya iniquidad se ha reconocido y afirmado altamente.

El *Contrat social* tiene por objeto el Derecho tal como debe ser, y no como está instituido (1). Las proposiciones jurídicas positivas son á los principios que allí se fijan, como los objetos que se miden son á la unidad de medida (2). En el modo como Rousseau presenta el sistema, hay verdaderamente un punto, que puede conducir, y efectiva-

(1) Como ya se sabe, el segundo título del *Contrat social* es *Principes du droit politique*. Ahora bien: cual es para Rousseau el sentido de esta fórmula, aparece bastante claro de las siguientes palabras del *Emile*, que se refieren á Montesquieu: «No se cuida de tratar de principios del Derecho político; se contenta con tratar del Derecho positivo de los gobiernos establecidos, y nada hay en el mundo que sea tan diferente como estos dos estudios» (l. V, página 560).

(2) «Antes de observar, conviene proporcionarse reglas para las observaciones; conviene proporcionarse una escala para referir á ella las medidas que se toman. Nuestros principios de Derecho político, son esta escala. Nuestras medidas son las leyes políticas de cada país» *Emile*, l. V (pág. 561).

mente á muchos conduce á engaño, y, por lo tanto, reclama ser aclarado. Rousseau, verdaderamente habla del pacto como fundamento *de todo gobierno*, y declara que aquél es el principio de la unión política en general. De ahí proviene la antigua interpretación, y la consiguiente crítica, del *Contrat social* como teoría de la génesis histórica del Estado.

Para aclarar el error conviene considerar de qué manera entiende Rousseau el problema de aquello que debe ser. Como ya antes hemos apuntado, es máxima suya que en la realidad se distinga lo que es artificial, ó sea lo que ha sobrevenido por voluntad ó arte del hombre, de lo que es natural, ó sea aquello que se funda en la esencia misma de las cosas. Esto tiene el valor de una norma con respecto á aquello. Por lo tanto, para Rousseau, la naturaleza es más bien el principio de lo que debe ser, y no de lo que es; muestra la realidad en un sentido filosófico y no físico; representa su razón y no su contingencia. Y por eso la naturaleza de una cosa no se deduce de lo que esto efectivamente es en éste ó aquél caso, ni se deduce inmediatamente del examen práctico de su configuración exterior, que puede también representar una degeneración ó desvío, sino que está constituida por lo que la indagación filosófica demuestra que le corresponde al objeto como principio y razón esencial; es, en suma, una exigencia á la cual se subordinan las cosas, un arquetipo al cual es conveniente que estas se atengan (1).

(1) Este concepto de la naturaleza parece apoyarse en el de la Filosofía griega de la época clásica. No al acaso, Rousseau tomó

Así, cuando Rousseau habla de la «naturaleza del cuerpo político», con esto no intenta referirse á la manera como el Estado se presenta en los hechos, sino á la razón de su existencia en general, á la exigencia suprema á la cual éste ha de corresponder. Y ya más arriba hemos visto cuál es esta exigencia; la libertad y la igualdad, fundadas en la misma esencia del hombre, deben tener su absoluta sanción en el Estado.

El problema de la constitución política precisamente consiste en vencer la aparente *contradictio in adjecto*, que hay en el concepto de libertad absoluta dentro de los límites del Estado. El Estado debe ser organizado de tal modo, que el individuo, al entrar en él y hacerse su súbdito, quede, sin embargo, «tan libre como antes». Es necesaria, en fin, una síntesis de las originarias prerrogativas del individuo con las exigencias objetivas de una coordinación política.

Este punto de encuentro ideal, al cual van á parar del mismo modo la autoridad del Estado y los derechos naturales de cada individuo, es, según Rousseau, la idea del contrato. En ella y por ella se obtiene aquella armonía entre la naturaleza y la sociedad, entre la libertad y la ley, que es el objeto supremo de la Filosofía política. La voluntad sujeta á la ley, es al mismo tiempo la autora de ésta, y, por eso, la necesidad de observar la ley no constituye vínculo ó disminución de la libertad, sino verdaderamente un ejercicio de ésta.

de Aristóteles el lema del *Discours sur l'inégalité*: «Non in depravatis, sed in is quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale» *Polit.*, I, 2.

Sólo concibiendo el Estado según la idea del contrato se presenta en su peculiar naturaleza y verdadera esencia. De otro modo, observa Rousseau (*Contr. soc.*, I, 5), podremos tener una agregación, pero no una asociación; una relación de simple dominio, pero no un verdadero cuerpo político.

Que en la noción de un contrato social Rousseau ha sido precedido por otros filósofos, es evidente. Prescindiendo de las indicaciones que en tal sentido se encuentran en los autores más antiguos (especialmente en Epicuro), es de advertir que tal idea tuvo notabilísimas fórmulas durante las luchas políticas de la Edad Media; y, desde los comienzos de la moderna especulación acerca del Estado, constituye uno de los puntos cardinales de las escuelas de Derecho natural (1). Althusio, Grocio, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Sidney y Locke, entre otros muchos, á pesar de las diferencias intrínsecas de sus doctrinas, todos derivaron del principio contractual el concepto de la unión política; y Rousseau ha demostrado conocer las obras de aquéllos. Especialmente, como el mismo Rousseau ha declarado de un modo expreso (2), según tendremos ocasión de demostrar más adelante, su sistema tiene una sustancial afinidad con el de Locke. La máxima de que el Estado tiene su verdadero principio en el contrato, era entonces casi

(1) Véase, entre las muchas obras históricas acerca de tal materia, especialmente la de GIERKE, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (2, Ansg., Breslau-1902). Un compendio elemental de las principales teorías sobre el contrato social, es el de LEE, *The social compact* (Oxford, 1898).

(2) V. *Lettres écrites de la montagne*, I, 6 al final pág. 639).

indiscutible (1); tanto, que Rousseau pudo referirse á ella como á una doctrina corriente, aun antes de hacerla objeto de indagaciones propias (2).

A pesar de todo esto, la teoría del contrato social toma, por obra de Rousseau, un nuevo contenido filosófico y un significado más elevado, como nunca pudo alcanzar por obra de sus precursores. Sobre todo, aquél ha tenido el mérito (por lo general no suficientemente notado) de descubrir con claridad que el contrato, en cuanto se pone como fundamento de la sociedad en general, no puede concebirse del mismo modo que los contratos que se celebran dentro de la sociedad ya fundada. Lo que es condición del Derecho social en general no puede ser una parte del mismo, ni entrar en una categoría particular suya. Si el contrato social fuera una simple subespecie en la categoría jurídica de los contratos, surgirían con respecto á él la misma exigencia de orden filosófico á la cual debe aquél satisfacer, ó lo que es igual, aun quedaría por explicar el fundamento del orden jurídico como tal, la razón universal y primaria de la validez del Derecho, aquel fundamento y razón que nos deben ser dados precisamente por la idea del

(1) CONS. CARLE, *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale* (2 ed., Torino, 1890), parte II, l. IV, cap. III, especialmente pág. 539.

(2) En el *Discours sur l'inegalité*, parte II, pág. 179, se lee: «Sin entrar ahora en indagaciones, que aún están por hacer, sobre la naturaleza del pacto fundamental de todo gobierno, me detengo, siguiendo la opinión común, á considerar aquí el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los jefes que él se elige; contrato por el cual las dos partes se obligan á la observancia de las leyes que estipulan entre sí y forman los lazos de su unión.» Es inútil advertir que las investigaciones á que aquí se alude, son precisamente aquellas á que el mismo Rousseau dedicó más tarde el *Contrat social*.

contrato social. Este no puede, por lo tanto, entenderse como un contrato en el sentido ordinario ó técnico del Derecho positivo, sino que debe tener realmente una naturaleza *sui generis*, eminentemente racional y á la cual está subordinado la de cualquier momento ó hecho concreto de la convivencia política.

En este concepto se inspiró efectivamente Rousseau. Este quita á la noción del contrato social todo lo que de empírico y concreto aún tenía en el sistema de sus precursores, y hace de ella un postulado de la razón práctica. El contrato social es para Rousseau simplemente la idea según la cual puede y debe efectuarse la coordinación civil de los derechos naturales de los individuos. La sociedad humana no comprende á los hombres en su verdadera naturaleza, y por lo tanto, no es una verdadera sociedad humana si en su constitución no corresponde á esta forma racionalmente determinada.

El elemento empírico del *consentimiento*, que es decisivo en los contratos propiamente dichos, aquí queda, pues, en segunda línea. El contrato social se funda sobre una necesidad que es superior al libre arbitrio de los individuos. No consiste en una manifestación *efectiva* de la voluntad, sino que resulta directamente de la ley constitutiva del ser humano. El contrato social, en una palabra, no se refiere á la voluntad y á la conciencia *empírica*, sino á la voluntad y á la conciencia *transcendental*. Por eso, su contenido puede determinarse, como veremos, de un modo universalmente válido.