

ALGUNAS ACLARACIONES SOBRE EL "CONTRATO SOCIAL" DE ROUSSEAU

1. La comprensión de la filosofía político-jurídica de Rousseau. 2. Brevísima alusión a la historia de las doctrinas sobre el contrato social. 3. Las dos novedades principales aportadas por Rousseau a la doctrina del contrato social. 4. Distinción entre el orden de los hechos y el orden normativo ideal. 5. Poderes de hecho y poderes legítimos. 6. Las condiciones de un Estado legítimo: la idea del contrato social. 7. El Contrato social y la voluntad general. 8. El Soberano ideal y el Soberano real. 9. Distinción entre individuo empírico y ciudadano. 10. Distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos o mayoritaria. 11. Los límites del poder soberano. 12. Las leyes. 13. Libertad e igualdad. 14. Temas sobre el gobierno o administración. 15. Otras dimensiones del pensamiento político de Rousseau.

1. La comprensión de la filosofía político-jurídica de Rousseau

No parece superfluo esforzarse en definir con todo rigor los propósitos, el sentido y el alcance de la doctrina de Rousseau sobre el "contrato social".* Es bien notorio el hecho de que en la segunda mitad del siglo XIX, en general, no se comprendió ni remotamente la filosofía jurídica y política de Rousseau. No podían entenderla los positivistas, porque la doctrina de Rousseau es esencialmente filosófica, es decir, no se desenvuelve en el plano de la descripción empírica de los hechos, sino que postula criterios axiológicos puramente ideales. No podían entenderla tampoco quienes en lugar de estudiar a Rousseau como un gran filósofo, con el propósito de enterarse de su pensamiento, majaderamente veían en él a un enemigo político a quien querían combatir por todos los medios, sin preocuparse de percibir con claridad su doctrina. Ciertamente que ya desde los últimos años del siglo XIX se empezó a arrojar luz decisivamente sobre la filosofía jurídico-política de Rousseau, sobre todo por los estudios de Stammler,¹ Liepmann,² Haymann,³ y Renouvier.⁴ Más tarde, asimismo por un certero trabajo de Giorgio Del Vecchio.⁵ Muy importante en nuestra época ha sido también la contribución de

* Ofrezco en este artículo un breve resumen de algunos —solamente de unos pocos— de una serie de extensos y detallados comentarios que he escrito sobre *El Contrato Social* de Rousseau. He elaborado esa serie de comentarios sobre dicho libro y también otra serie acerca del *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres* del mismo autor, con destino a una edición que de ambas obras va a publicar la Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

¹ Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht*, 1896.

² M. Liepmann, *Die Rechtsphilosophie des Jean Jacques Rousseau*, 1898.

³ Franz Haymann, *Jean Jacques Rousseau's Sozialphilosophie*, 1898.

⁴ Charles Renouvier, *Science de la Morale*, 1869; 2ª ed., 1908, vol. I; págs. 325 sigs.

⁵ Giorgio Del Vecchio, *Sulla teoria del contratto sociale*, 1906; *Sui caratteri fondamentali della Filosofia política del Rousseau*, 3ª ed., 1914.

Cassirer.⁶ Ha habido, también en este siglo, otros muchos estudios, aunque menos decisivos.⁷ Sin embargo, aun reconociendo la superlativa importancia de todas las aclaraciones ya producidas, no parece inútil, antes bien parece muy conveniente, volver de nuevo sobre el texto de Rousseau para afinar todavía más, y para conseguir una comprensión más vigorosa de su doctrina del contrato social.

La gran novedad aportada por Rousseau respecto de la idea del contrato social fue la de afirmar categóricamente que, al hablar de un pacto social, no se trata en modo alguno de referirse a un supuesto hecho real en la historia. Se trata, por el contrario, de exponer el criterio normativo para un Estado justo.

2. Brevísima alusión a la historia de las doctrinas sobre el contrato social

La referencia a un contrato social como origen y fundamento del Estado es muy añeja.⁸ Ya los sofistas, y entre ellos especialmente Protágoras e Hipias, habían lanzado bajo forma mítica la idea de una especie de contrato social como fundamento de las leyes. Los epicúreos consideraban al Estado no como un producto natural, sino como algo creado por los hombres reflexivamente, mediante un contrato que celebran los individuos para no dañarse recíprocamente. En el Derecho Romano figuran algunos párrafos que hacen alusión a la *lex regia* mediante la cual el pueblo cedió su imperio y potestad al príncipe,⁹ textos sobre los cuales los glosadores en el siglo XII hicieron gran hincapié, estimándolo como la base jurídica tanto del antiguo Imperio, como del Sacro Imperio Romano Germánico. La idea de que el poder deriva de la comunidad a través de un pacto renació vigorosamente hacia el siglo XII, enlazándose con ciertos temas de la filosofía patristica. Tal doctrina cobra mayor apogeo y más fina elaboración en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino,¹⁰ quien formula ya la teoría de un *contrato político* entre el pueblo (que es titular primario del poder) y el gobernante. Los glosadores Acursio,

⁶ Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe, Two Essays*, Princeton, 1945; *The Question of Jean Jacques Rousseau*, 1954.

⁷ Karl Vorländer, "Kant und Rousseau", *Neue Zeit*, 1919, Ns. 19 y sigs.; S. Marck, "Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie", *Kantstudien*, 27, 1922; H. Rodet, *Le contrat social et les idées politiques de J. J. Rousseau*, 1909; G. Gurwitsch, "Kant und Fichte als Rousseauinterpreten", *Kantstudien*, 27, 1922.

⁸ Véase: Luis Recaséns Siches, "Historia de las Doctrinas sobre el Contrato Social", en la *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la Universidad Nacional de México*, tomo III, n° 12, México, 1941; págs. 331 sigs.

⁹ "Quod principi placuit legis habet vigorem; utpote cum lege regia, quae de imperio lata est, populus ei et in eum suum imperium et potestatem concessit" (*Dig.*, lib. I, 1, 4; *Inst.*, I, 2, 6).

¹⁰ Véase: Luis Recaséns Siches, *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un Estudio Previo sobre sus Antecedentes en la Patristica y en la Escolástica*, 2ª ed., Editorial Jus, México, 1947; también el trabajo citado en la nota n. 8.

Bartolo, Baldo, Aretino, Parco, Zabarella y Cino¹¹ discutieron prolijamente sobre los efectos del *contrato político*, a saber: sobre si la *translatio imperii* constituía una enajenación definitiva del poder, o, por el contrario, sólo una *mera concessio* revocable por el pueblo en cualquier momento. Francisco de Vitoria¹² sigue desarrollando la teoría sobre el contrato político. Occam, Marsilio de Padua, Juan Wiclif y Nicolás de Cusa¹³ acentúan vigorosamente las consecuencias democráticas del *contrato político*. La línea de interpretación radicalmente democrática estuvo representada en España por Soto, Vázquez de Menchaca, Covarrubias, Juan de Mariana y Fox Morcillo.¹⁴

El P. Francisco Suárez¹⁵ introdujo en aquella concepción una gran novedad: la de referirse a dos contratos: primero un *contrato social*, por medio del que se constituye la comunidad política como persona colectiva; y segundo, un *contrato político*, mediante el cual la comunidad instituye a sus gobernantes y celebra con ellos un pacto.

Altusio,¹⁶ al igual que Suárez, distingue y considera dos contratos: el *pacto social* o *consociatio*, expreso o tácito, por cuya virtud queda constituida la comunidad civil; y el *contrato político*, mediante el cual la comunidad política delega el ejercicio de ciertos actos del poder público a uno o varios sujetos. La doctrina de Altusio ofrece además la novedad de considerar que este pacto político no implica la sumisión a un gobernante supremo, porque el *ius maiestatis*, no sólo corresponde primaria y originariamente a la comunidad popular, sino que ésta lo tiene siempre de modo necesario, inalienable e imprescriptible.

Adviértase que en las interpretaciones acentuadamente democráticas del pacto político, tales como las mencionadas ya, y entre ellas especialmente las de Occam, Nicolás de Cusa, Vázquez de Menchaca y Altusio, se piensa que el contrato contiene necesariamente alguna norma invariable, sobre todo la norma de que la delegación que el pueblo establezca de su poder no priva al pueblo de la facultad de revocar libremente esa delegación en cualquier momento. Esto significa que, a pesar de que en esas teorías se sigue pensando el contrato como un hecho que supuestamente tuvo lugar en algún momento histórico, bien de modo expreso o bien de modo tácito, se tiende a racionalizar el contenido del contrato. Esto es, se trata de un supuesto

¹¹ Véase mi trabajo citado en la nota n. 8. Cf. también: Otto Gierke, *Althusius und die Entwicklung der naturrechilichen Staatstheorien*, 1913, cap. II. *Natural Law and The Theory of Society: 1500 to 1800, with a Lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch*, translated with an Introduction by Ernest Baker, 1934.

¹² Véase: Luis Recaséns Siches, "Las Ideas Políticas de Francisco de Vitoria", con un "Estudio sobre el Desarrollo Histórico de la Idea del Contrato Social", en *Anuario de la Asociación Francisco Vitoria*, 1931.

¹³ Véanse las obras citadas en la nota n. 11.

¹⁴ Véase el trabajo citado en la nota n. 8.

¹⁵ Véase la obra citada en la nota n. 10.

¹⁶ Véanse las obras citadas en la nota n. 11.

contrato, pero cuyas cláusulas no pueden todas ellas ser libremente acordadas por las partes. Por lo menos hay algunas, las que proclaman el carácter inalienable e imprescriptible del poder político o *ius maiestatis* del pueblo, cuyo contenido es necesario y no depende de la voluntad de las partes.

La versión que Grocio¹⁷ da del contrato social recae en el carácter empirista que a éste se había dado en la Edad antigua y en el Medioevo, es decir, el contrato pierde la dimensión de idea o de hipótesis deontológica o de principio regulador que ya había empezado a asumir, aunque tímidamente, en los autores a que acabo de referirme. En la doctrina de Grocio, por el contrario, el pacto político aparece meramente como un supuesto hecho histórico, multiforme y diverso en la pluralidad de sus casos concretos. No hay, según Grocio, un paradigma de contrato político, sino que existen tantos contratos diversos, cuantas sean las constituciones políticas. El pueblo puede libremente elegir la forma de gobierno que prefiera; y en el caso de que renuncie al ejercicio de la soberanía concediéndola integralmente a un príncipe, entonces el pueblo no tiene el derecho a recuperarla unilateralmente.

En la filosofía política de Hobbes¹⁸ desaparece la duplicidad de contratos (el de asociación y el de traslación del poder) y se vuelve a la hipótesis de un solo contrato: el de señorío o sumisión, merced al cual simultáneamente se funda la comunidad política y se instituye al príncipe. En Hobbes aparece de nuevo el contrato con un carácter racionalizado: el pacto puede tener únicamente un solo contenido. Este contenido consiste en la entera e incondicionada renuncia de todos y cada uno de los individuos a la ilimitada libertad natural —que tenían antes de fundar la sociedad civil—, en favor del soberano.

Pufendorf¹⁹ habla de tres contratos: primero, el *contrato social*, por el que queda fundada la comunidad política; segundo, el *contrato o acuerdo sobre el régimen político*, por virtud del cual la comunidad actuando ya como persona jurídica se decide por una u otra forma de gobierno; y tercero, el *contrato de señorío o sumisión*, mediante el cual la comunidad cede su poder político a la persona o personas a quienes les corresponda según lo establecido en el segundo convenio, a partir de lo cual queda entonces disuelta la comunidad, puesto que desde aquel momento ya no habrá nada más que individuos y soberano.

Con Locke²⁰ la doctrina contractualista no sólo recobra con mayor acen-

¹⁷ Véanse las obras citadas en las notas n. 8 y 11. También: Giorgio Del Vecchio, *Los derechos del hombre y el Contrato Social*, trad. de Mariano Castaño, Edit. Reus, Madrid.

¹⁸ Véanse las obras citadas en las notas n. 8 y 11. También: J. W. Allen, *English Political Thought: 1603 to 1660*, 1938; John Laird, *Hobbes*, 1934; Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936; Ferdinand Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, 1896.

¹⁹ Véanse obras citadas en las notas n. 8 y 11.

²⁰ Véanse obras citadas en las notas n. 8, 11 y 17. También: H. J. Laski, *Political*

tuación su sentido, fundamento y efectos democráticos, sino que además avanza considerablemente hacia la racionalización del pacto. Ciertamente que Locke todavía describe el contrato político, por el cual los hombres salen del estado de naturaleza, como un supuesto hecho histórico, al igual de lo que en mayor o menor proporción habían pensado todos los filósofos precedentes. Pero el contrato es racionalizado en cuanto a su contenido y en cuanto a sus efectos. Locke no cree que según las diversas circunstancias cada pueblo haya podido concluir un contrato de contenido diferente, que trace en cada caso una pauta concreta, sino que, por el contrario, entiende que el contenido del contrato civil puede consistir solamente en la limitación que de sus derechos naturales hacen los individuos para organizarse en comunidad política, por medio de la cesión de ciertas facultades a una autoridad, con el único fin y con el único alcance de que esa autoridad tutele y salvaguarde lo esencial de los derechos humanos, y por ende, especialmente los de libertad personal. De este modo el contrato social va ascendiendo a la dignidad de principio ideal, de norma reguladora, y perdiendo su dimensión de hecho concreto supuestamente realizado en la historia.

3. *Las dos novedades principales aportadas por Rousseau a la doctrina del contrato social*

Con Rousseau la hipótesis del *estado de naturaleza* y la hipótesis del *contrato social* pierden todo carácter empírico, de supuestos hechos reales, y cobran plenamente con toda claridad la dimensión de meras ideas normativas.

El "estado de naturaleza" constituye solamente una hipótesis de trabajo, la imaginación de un caso límite, para averiguar la esencia del Derecho y la esencia de los valores en los cuales deben inspirarse la organización política y el régimen jurídico.

El "estado de naturaleza" de que trata Rousseau sobre todo en su "Discurso sobre el origen de la desigualdad..." no constituye la descripción de algo que efectivamente haya ocurrido como hecho histórico. Constituye más bien la suposición imaginativa de lo que le sucedería al hombre en el caso de que no hubiese sociedad política. Imagina ese estado de naturaleza para de tal modo descubrir la esencia de la sociedad política y las normas racionales aplicables a ésta.

El "contrato social" es una mera pauta ideal, un criterio axiológico para establecer las condiciones esenciales de un Estado legítimo y de un Derecho justo. El contrato social es un modelo ideal deontológico, y no es la su-

Thought from Locke to Bentham, 1920; Sterling P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, 1918; Sir Frederick Pollock, "Locke's Theory of the State", *Proceedings of the British Academy*, 1903-4.

posición de un hecho histórico. Ciertamente que Rousseau todavía emplea en su brillante estilo, a veces rico en imágenes y metáforas, palabras que en algunas ocasiones parecen mentar una supuesta realidad tanto del estado de naturaleza como del contrato social. Sin embargo, la índole deontológica de su pensamiento, su propósito claramente axiológico resultan patentes de modo inequívoco. Pero es que hay más todavía: múltiples declaraciones terminantes que de modo indudable ponen de manifiesto la dimensión puramente axiológica y normativa del contrato social, el cual aparece como una idea, y no como un supuesto hecho.

4. *Distinción entre el orden de los hechos y el orden normativo ideal*

Ya en la introducción al libro primero de su obra,²¹ Rousseau plantea de modo meridiano su propósito: "quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura". Se trata de indagar si hay pautas ideales para justificar un régimen político-jurídico, y en caso de que las haya se trata de saber cuáles sean esas pautas. Rousseau no intenta escribir un libro de ciencia política, que contenga la descripción de los hechos, sino que desea, sobre todo, elaborar una doctrina de filosofía jurídica y política para justificar el Estado, y para mostrar las normas a que el Estado debe acomodarse si se quiere que sea legítimo y justo.

La diferenciación entre el plano histórico y el plano filosófico aparece también muy destacada en el primer párrafo del capítulo 1 del Libro I. Cuando constata que el hombre ha nacido libre y que sin embargo se halla después encadenado, formula la pregunta acerca de cómo se haya producido este cambio. A esta pregunta histórica contesta terminantemente diciendo: "lo ignoro". Pero a continuación plantea otra pregunta, que es la que le interesa: ¿Qué es lo que puede hacer que este cambio sea legítimo?" A esta interrogación responde Rousseau diciendo: "creo poder resolver este problema".²²

A continuación establece nítida y tajantemente la diferencia entre dos órdenes: el orden de la naturaleza y el orden del Derecho. En la naturaleza, es decir, en el reino de los meros hechos, hallamos solamente fuerzas, esto es, causas y efectos. Desde el punto de vista de los meros hechos triunfa quien es más fuerte; un pueblo tiene que obedecer, quiéralo o no, cuando el que manda es más fuerte; pero si ese pueblo consigue hacerse más fuerte que su dominador, entonces sacude el yugo que éste le había impuesto. Ahora bien,

²¹ En las citas del libro *Du Contrat Social*, de Rousseau, voy a referirme en este artículo a la edición publicada en la "Bibliothèque Philosophique" de Aubier, Editions Montaigne, con una Introducción, Notas y un Comentario por Maurice Halbwachs. En relación con la cita del texto, véase pág. 55.

²² Pág. 58.

advierte Rousseau que "el orden social" no puede ser reducido a meros hechos, no se basa en la naturaleza, entendiéndola ésta como realidad empírica. Por el contrario, "el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás derechos" y "se funda sobre convenios". El propósito de Rousseau es el de averiguar "cuáles sean esos convenios".²³

Uno de los *Leitmotive* en esta obra de Rousseau es su radical oposición a la Escuela Clásica del Derecho natural, de modo especial a la obra de Grocio, a quien reprocha que "establece siempre el Derecho por el hecho", es decir, le censura el buscar el deber ser en el ser. Rousseau se da clara cuenta de que apelar a la naturaleza como hecho para hallar el Derecho justo es un camino que puede conducir a la justificación de cualquier Estado, incluso de las tiranías más atroces, porque en la naturaleza del hombre se dan no solamente hechos buenos, sino también tendencia de crueldad, de avaricia, de malevolencia, etc. Parecidos reproches formula también contra Hobbes.²⁴

Si nos movemos exclusivamente en el plano de los meros hechos, entonces no es posible jamás fundar una idea de autoridad, ni pensar en Derecho ninguno. En el plano de los meros hechos hay tan sólo fenómenos de fuerza, leyes de causalidad, y nada más. De aquí que hablar del "derecho del más fuerte" es un "galimatías inexplicable". "Pues si fuese la fuerza la que hiciera el Derecho, el efecto cambiaría con la causa; toda fuerza que superara a la primera sucedería a ésta en su derecho. Tan pronto como se pudiese desobedecer impunemente, se podría hacer esto legítimamente... Ahora bien, ¿qué clase de derecho sería aquel que pereciese cuando la fuerza cesara? Si es posible obedecer por fuerza no hay necesidad de obedecer por deber, y si uno no tiene que obedecer, entonces ya no está obligado a hacerlo."²⁵ Se ve, pues, con toda claridad que en el plano de los meros hechos, no podemos encontrar derechos, ni deberes, ni legitimidad o ilegitimidad. El mundo de los meros hechos es el mundo de las causas y los efectos. Por eso no tiene sentido decir que se debe obedecer al fuerte, porque esto no prescribe un deber, sino que enuncia puramente una relación de causalidad. Los enunciados sobre la realidad nos dicen cuáles son los hechos que son o suceden efectivamente. En cambio, los preceptos o las normas formulan a los hombres el deber de comportarse de cierta manera. Ahora bien, las normas tienen sentido, porque de hecho el hombre puede hacer varias cosas, entre ellas las que están prohibidas, o no hacer determinadas cosas, entre las cuales figuran aquellas señaladas como deber. Por otra parte, Rousseau muestra también que los puros hechos, en tanto que meros hechos y nada más que como tales hechos, no pueden contener una

²³ *Ibid.*

²⁴ Lib. I, cap. II

²⁵ Lib. I, cap. III.

calificación moral. La existencia de un hecho no lleva ańeja consigo la justificación de ese hecho; y, viceversa, aquello que pensamos como perfectamente bueno o justo no deja de ser tal cuando no se haya realizado efectivamente.

Cierto que alguna vez Rousseau habla de los "fines de la naturaleza", como por ejemplo cuando justifica la patria potestad dentro de sus límites legítimos.²⁶ Pero en este caso tal expresión de "fines de la naturaleza" tiene un carácter metafórico. No se refiere a la naturaleza como hecho, sino a algo diferente, es decir, a los fines legítimos, lo cual significa fines justificados por la razón.

Cuando Rousseau habla del estado de naturaleza y dice que supone que los hombres llegaron a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación ponen de manifiesto que este estado no puede subsistir, pues en él el género humano perecería, está refiriéndose no a una situación supuestamente real, sino a una hipótesis de trabajo, formulada precisamente para mostrar que tal estado de naturaleza no puede existir, y además para mostrar que si pudiese existir debería ser reputado injusto. Rousseau no está investigando lo que efectivamente ocurrió en un momento dado, no está haciendo historia. Lo que pretende hacer Rousseau es otra cosa, averiguar los fundamentos racionales del Estado; y para este fin, imagina lo que serían los hombres sin Estado, antes de haber constituido el Estado, aunque de hecho no hayan vivido jamás sin Estado. El "antes" no tiene aquí un sentido temporal, sino que significa simplemente el resultado de una abstracción mental, el resultado de imaginar lo que ocurriría si no hubiese Estado. El estado de naturaleza es sólo la descripción de lo que le acontecería al hombre en caso de no existir la sociedad política. Imagina ese estado de naturaleza para descubrir de ese modo la esencia de la sociedad política y las normas racionales aplicables a ésta. Se trata de la referencia a un caso límite, a una hipótesis imposible —esto es, sin correspondencia en la realidad— pero dibujada para poner de manifiesto la esencialidad de la vida social y las normas racionales que deben imperar sobre ésta.

Cuando Rousseau habla del "tránsito del estado de naturaleza al estado civil",²⁷ este lenguaje tiene un mero alcance metafórico. No relata unos hechos. Según Rousseau, el estado de naturaleza no ha existido jamás. Lo que trata de expresar con estas palabras es otra cosa, a saber: mostrar el contraste entre la mera naturaleza animal del hombre, por una parte, y, por otra parte, la índole del hombre como sujeto de la ley moral establecida por la razón, esto es, el contraste entre el mero animal y el hombre propiamente dicho, como sujeto de cultura.

²⁶ Lib. I, cap. IV, pág. 72.

²⁷ Lib. I, cap. VI, pág. 89 sig.

5. Poderes de hecho y poderes legítimos

Una de las consecuencias de la distinción entre el plano de los meros hechos y el plano de la axiología normativa es la diferencia que Rousseau establece entre dos clases de poderes: a) Los poderes meramente de hecho, que son poderes solamente porque cuentan con una fuerza mayor que la que tengan las gentes sobre las cuales se imponen; y b) Los poderes legítimos. “Convengamos, pues —dice—, que la fuerza no hace el Derecho, y que no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos.”²⁸ Definir en qué consiste la legitimidad es precisamente la cuestión que Rousseau trata de indagar. Desde luego sólo la legitimidad de un poder crea el deber de obedecerlo. No existe tal deber de obediencia respecto de los poderes meramente de hecho.

“Ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes.”²⁹ Este es un principio que fue ya proclamado vigorosamente por la Patrística y por la Escolástica. Independientemente de lo que los mercenarios de las cancillerías regias sostuviesen, el pensamiento cristiano claramente afirmó que no hay reyes por derecho divino, porque nadie nace ungido para ejercer una autoridad política sobre sus semejantes. La filosofía política de la Escolástica estableció las siguientes afirmaciones concatenadas: por Derecho natural debe haber una autoridad política; pero como nadie está naturalmente investido de potestad de mando sobre la comunidad, de esto se sigue de modo necesario que el poder político pertenece natural y esencialmente tan sólo a la comunidad del pueblo, la cual, sin embargo, tiene el derecho de o bien conservar el ejercicio activo de ese poder, o bien delegarlo en una persona o en un grupo de personas.³⁰ Rousseau coincide con las dos primeras afirmaciones, pero discrepa en cuanto a la última.

Como “la fuerza no produce ningún Derecho”, hay que examinar si cabe alguna posibilidad para fundar una autoridad política legítima.

Rousseau examina si puede o no ser racional que un hombre o un pueblo enajene su libertad en favor de otra persona. Rousseau no se pregunta si tal hombre o tal pueblo efectuaron de hecho esa enajenación de su libertad. No se trata de un problema histórico, sino que se trata de un problema de legitimidad; es decir, se trata de averiguar si una enajenación tal, en caso de que se hubiera verificado, podría ser considerada como legítima, como válida, como generadora de derechos en el beneficiario, y de deberes para quien se diere en servidumbre.

La autodonación gratuita de un hombre es ilegítima y nula, porque es “una cosa absurda e inconcebible”.³¹ Lo mismo debe decirse respecto de un

²⁸ Lib. I, cap. III, pág. 68.

²⁹ Lib. I, cap. IV, pág. 70.

³⁰ Véanse las obras citadas en las notas 8, 11 y 17.

³¹ Lib. I, cap. IV, pág. 71 sigs.

pueblo. "Una total (autodonación) es ilegítima y nula" es irracional, constituye una locura. Ahora bien, "la locura no crea Derecho".

Tampoco en ningún caso la autodonación puede resultar racionalmente admisible aunque obtenga una compensación, porque no hay un bien equiparable a la libertad, ya que libertad es elemento esencial del hombre como ser humano, es decir, como ser moral.

Además, Rousseau desarrolla otro argumento para mostrar la inadmisibilidad de que un pueblo renuncie a su libertad en favor de un príncipe. Tal contrato, en el negado supuesto de que fuese válido —y aquí se le supone válido tan sólo a los efectos de la argumentación, aunque sabiendo *ya que no lo es—, obligaría solamente a las personas que efectivamente convinieran tal contrato, pero no impondría deberes a sus hijos y ulteriores descendientes.*³² Con tal afirmación Rousseau se opone a la teoría tradicional del contrato político (Santo Tomás, Suárez, Vitoria, Grocio, etc.), según la cual el pueblo, que originariamente posee el poder político, puede ceder *éste por su propia conveniencia a un príncipe, y entonces si el príncipe cumple con los términos de tal pacto político le debe obediencia.* Rousseau argumenta que en el negado supuesto de que un pueblo hubiese podido ceder legítimamente su libertad a un gobernante, entonces, para que ese gobernante fuese legítimo respecto de los descendientes de quienes celebraron el contrato, sería necesario que cada nueva generación pudiese ratificar o rechazar dicho pacto. Esta crítica, en cambio, no se aplicaría a las otras doctrinas que veían en el supuesto pacto político no una cesión, sino sencillamente un mandato, esencialmente revocable en todo momento por el mandante, sin que para la revocación fuese necesario que el mandatario hubiese incurrido en infracción alguna.

Entre los varios argumentos que Rousseau desenvuelve para probar la ilegitimidad de una renuncia a la libertad por parte de una persona o de un pueblo en favor de un dueño, figura un razonamiento que tiende a la "lógica" de la doctrina ética, es decir, la tendencia a considerar como malo o injusto aquello que es absurdo desde el punto de vista lógico. Esta tendencia culminará más tarde en el logicismo moral de Kant, cuyo imperativo categórico consiste precisamente en identificar la norma moral con la posibilidad de su generalización lógica. La renuncia a la libertad constituye un absurdo, mejor dicho, un sinsentido. Ésta es otra razón que muestra la ilegitimidad de tal renuncia.

Ahora bien, este aserto plantea un problema filosófico jurídico muy importante: el problema de hasta qué punto el contenido de un contrato puede condicionar la validez de éste. Rousseau examina, sólo a los efectos de la argumentación, la hipótesis de un sedicente pacto de sumisión de un

³² Lib. I, cap. IV, pág. 72.

hombre o un pueblo a otra persona. A los efectos de la argumentación se supone que existe capacidad de obligarse en ambas partes, se supone también que ambas partes prestan su consentimiento y, sin embargo, Rousseau no admite la posibilidad de tal contrato. ¿Por qué? Por razón del contenido de dicho supuesto pacto. ¿Por qué el contenido de tal pacto sería inadmisibles? Porque sería ilegítimo. Ahora bien, ilegítimo no significa aquí contrario a ninguna ley positiva, ya que el problema no se examina a la luz de ningún orden jurídico positivo. Ilegítimo significa aquí injusto, contrario al Derecho racional. Es contrario al Derecho racional, porque tal pacto sería irracional, absurdo, carente de sentido. Un pacto tal consistiría en lo siguiente: "Yo hago contigo un convenio que redundaría totalmente en cargas para ti y totalmente en provecho para mí, un convenio que yo observaré en tanto que me plazca, y que tú observarás en tanto que a mí me plazca."³³

Gobernar una sociedad es algo esencialmente distinto de subyugar a una muchedumbre. Para que haya gobierno es necesario que exista un cuerpo político, una sociedad política, que se encamine hacia el bien público. Esa finalidad hacia el bien público es un ingrediente necesario del Estado. Por otra parte, hay una diferencia esencial entre "gobernar" y "someter".³⁴ Es ingrediente esencial del gobierno que éste se encamine al bien público.

6. Las condiciones de un Estado legítimo: la idea del contrato social

El problema de averiguar las condiciones de un Estado legítimo, es decir, justo —el criterio no es de legalidad positiva, sino que es de axiología ideal—, consiste en: "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud del cual cada uno al unirse a todos no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes".³⁵ Ésta es sólo la fórmula estricta del problema, pero todavía no es la solución. Ésta es la fórmula rigurosa de lo que Rousseau pregunta. La solución es la idea del contrato social.

"Las cláusulas de este contrato están de tal manera determinadas por la esencia de este acto, que la menor modificación de ellas las convertiría en vanas y nulas; de suerte que, aunque esas cláusulas quizá no hayan sido nunca enunciadas formalmente, son siempre y en todas partes las mismas, siempre y en todas partes tácitamente admitidas y reconocidas; hasta tal punto que si el pacto social fuese violado, entonces cada uno volvería a sus derechos primitivos y recobraría su libertad natural, perdiendo la libertad

³³ Lib. I, cap. IV, pág. 77.

³⁴ Lib. I, cap. V, pág. 85.

³⁵ Lib. I, cap. VI, pág. 90.

convencional por la cual él había renunciado a su libertad natural."³⁶ Este párrafo es la clave decisiva para la interpretación de la doctrina de Rousseau. No se trata de celebrar *un* contrato social político, cualquier clase de contrato, como lo habían supuesto Santo Tomás, Grocio y muchos otros. Por el contrario, se trata de un contrato cuyas cláusulas están determinadas necesariamente por la esencia racional de ese contrato, hasta el punto de que la menor modificación de esas cláusulas determinaría la nulidad del pacto. No se trata de cláusulas forjadas voluntariamente por los hombres, sino que se trata de cláusulas cuyo contenido es la expresión de principios racionales, universal y necesariamente válidos o, dicho con otras palabras, cuyo contenido es *a priori*.

Ahora bien, "estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad: pues, ante todo, puesto que cada uno se da por entero, la condición es igual para todos, y puesto que la condición es igual para todos, nadie tiene ningún interés en convertirla en onerosa para los otros".³⁷ Aunque Rousseau dice que todas las cláusulas del pacto social se reducen a ésta, sin embargo, dentro de la cláusula transcrita se encierran múltiples ideas.

Ante todo, dicha cláusula consagra el principio de la igualdad formal, o sea de la paridad.

Mediante la idea del contrato social desaparece o queda descartado el *estado de naturaleza*, es decir, aquella situación en la que no habría propiamente Derecho de ninguna especie, y en la que regiría el libre juego de las fuerzas corporales y mentales de los hombres, en un puro orden de causalidad. Ciertamente que podría haber principios racionales de Derecho, pero sin que éstos pudiesen cristalizar, esto es, conseguir efectividad, en normas positivas, puesto que no habría ningún órgano para definir tales normas y hacerlas cumplir, esto es, aún no existiría el Estado. El orden jurídico positivo, es decir, el Estado se funda mediante el contrato social. Con esto no se supone en modo alguno que el contrato social haya constituido un hecho real en la historia. Se quiere decir otra cosa: que para poder pensar un orden jurídico positivo como justo, como fundado racionalmente, es preciso imaginarlo como fundado en el contrato social que Rousseau define. O, lo que es lo mismo, se quiere decir que para que un orden jurídico positivo existente sea justo, es necesario que tenga como fundamento la idea del contrato social en los términos expuestos, esto es, que pueda concebirse como ajustado a tal idea, como una consecuencia o ulterior desenvolvimiento de dicha idea.

³⁶ Lib. I, cap. VI, pág. 92.

³⁷ Lib. I, cap. VI, pág. 90.

Hay que aclarar el sentido de la expresión "alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad". No se trata de verdaderos derechos, porque éstos pueden existir solamente dentro de la asociación política, dentro del Estado. Fuera de la asociación política o del Estado hay solamente la libertad natural, es decir, las fuerzas y las facultades naturales que el hombre tiene, y los bienes que ha podido someter mediante dichas fuerzas y facultades. Esto es lo que se enajena, y no propiamente derechos, porque únicamente dentro de la asociación política puede hablarse con propiedad de derechos. Ahora bien, los principios sobre los cuales debe fundarse la asociación política implican ideas racionales sobre cuáles deben ser los derechos establecidos por dicha asociación, y sobre cuál debe ser el alcance de tales derechos.

Como la enajenación de cada asociado con todos sus derechos es total en favor de la comunidad, tal enajenación no puede en manera alguna producir el predominio de unos individuos sobre otros individuos, porque todos entregan sus derechos a la comunidad del mismo modo. Es decir, la paridad crea una situación de reciprocidad, y de este modo salvaguarda la libertad de cada uno. Ésta es, según Rousseau, la forma de asociación mediante la cual cada uno, al unirse a todos, no obedece, sin embargo, más que a sí mismo y conserva su libertad. De este modo la libertad de cada uno constituye la condición de la libertad de todos los demás; y la libertad de todos los demás constituye la condición de la libertad de cada uno.

Una vez establecido el contrato, es decir, una vez fundado el Estado precisamente sobre las bases de tal contrato, nada queda fuera del ámbito del Estado. No hay dualidad de sistemas jurídicos, Derecho natural y Derecho positivo, sino que hay solamente Derecho positivo inspirado en la idea del contrato social, esto es, fundado sobre principios racionales. Sólo el Derecho positivo que se ajusta a las exigencias de la razón, esto es, a los principios de ese contrato social, es legítimo, es justo. Cuando el Derecho positivo viola tales principios, pierde toda validez; entonces el Estado se convierte en ilegítimo, y los hombres ya no están obligados por sus leyes, lo cual quiere decir que entonces se produciría una situación de naturaleza, esto es, la ausencia de normas jurídicas legítimas.

Es necesario que la alienación sea total para que el Estado pueda decidir sobre todos los conflictos de acuerdo con los principios del pacto. Si hubiese algo que quedara fuera del pacto como zona reservada y exenta, entonces el Estado ya no podría decidir sobre los problemas o conflictos que surgiesen en la materia reservada o exenta. Esto privaría de sentido a la idea del pacto cuyo propósito consiste en establecer un régimen ordenado, pacífico y justo. "Si alguno hubiera retenido alguna parte de sus derechos, es decir, si no se hubiera sometido enteramente al cuerpo social, tendría, con respecto a los otros componentes de éste, una posición privilegiada, que haría inútil el

principio de libertad igual para todos, en el cual está la suprema razón de la organización política. De allí resulta, por lo tanto, el por qué es necesaria aquella aparente alienación de los derechos de todos: sólo para que cada uno tenga asegurada la total restitución de tales derechos."³⁸ Más que de una restitución se trata de la constitución de la libertad como verdadero derecho, es decir, como facultades garantizadas y protegidas por el poder de todos. Antes del contrato, la libertad era sólo una situación de hecho, por consiguiente, azarosa y fortuita. Después del contrato se trata de un verdadero derecho. Adviértase que en este contexto los adverbios "antes" y "después" no tienen una significación temporal, sino que expresan momentos en un proceso dialéctico. Hablar de la transmisión de las libertades individuales al Estado es sólo el modo de expresar cuál es el principio racional en que el Estado debe fundarse. Rousseau explica la razón por la cual debe haber una enajenación de cada individuo a todos los demás. Siempre y cuando todos los individuos hagan lo mismo, esto no implica servidumbre alguna. "Como cada uno se da a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le cede por uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y además la fuerza para conservar lo que se tiene."³⁹ Si uno se sometiese a otro individuo, o a un cuerpo de individuos, o a todos los demás individuos, pero los demás no hicieran lo mismo, entonces aquel que se sometiese perdería su libertad. Pero puesto que cada uno cede a la comunidad (es decir, a todos los otros individuos) todos los derechos, cada uno está en las mismas condiciones que los demás: él ha cedido sus derechos en favor de los otros, pero todos los otros han hecho lo mismo, y como él forma parte de esta comunidad, que es una comunidad en la igualdad, resulta que sale perfectamente compensado. Todos los sujetos están en las mismas condiciones, cada uno ha dado lo mismo que han dado todos los demás; por consiguiente, ninguno querrá racionalmente aprovecharse de la libertad que los demás han enajenado, porque él mismo enajenó también la suya. Como todos son iguales, ninguno racionalmente puede querer aprovecharse de los demás, porque los demás podrían hacer lo mismo con él, y entonces se violaría el sentido y los principios racionales del pacto.

En realidad, aunque lo haya enajenado todo, nada perdió, porque, por virtud de la reciprocidad, recibe no sólo lo equivalente, sino que también recibe algo más. Esto de más que recibe consiste en una mayor fuerza para conservar su propia libertad y derechos. Sin un contrato tal, no tendría propiamente ni libertad ni derechos, sino que disfrutaría precaria y fortuitamente de aquello que hubiese adquirido por su fuerza física y mental, pero sin ninguna garantía. En cambio, por virtud del pacto, ad-

³⁸ Cfr. Giorgio Del Vecchio, *Sulla teoria del contratto sociale*, 1906.

³⁹ Lib. I, cap. VI, pág. 92.

quiere verdaderos derechos, es decir, facultades protegidas por la fuerza de todos.

“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos en tanto que corporación a cada miembro como una parte indivisible del todo.”⁴⁰

7. *El Contrato social y la voluntad general*

La “voluntad general” no es ningún hecho empírico de voluntad, no es una voluntad real, sino que es la expresión de la síntesis organizada de todas las libertades de todos; es el principio de la coexistencia armónica de las libertades de todos según principios racionales. Como cada uno ha puesto a disposición de la comunidad su propia libertad, ninguno estará racionalmente interesado en desconocer la libertad de los demás, porque entonces a igual título todos los demás podrían desconocer la suya. El respeto de las libertades ajenas implica la salvaguarda de la propia libertad, porque racionalmente una misma ley debe aplicarse a todos.

La voluntad general es general no en el sentido de que conste de las voluntades de todos, sino que es general en el sentido de que es lo contrario a lo particular. Es decir, es general porque no se inspira en motivaciones particulares o singulares, en los intereses concretos que uno o varios sujetos pueden tener de hecho en contraposición o en agravio a los intereses que otros sujetos sientan, sino que, por el contrario, se inspira en una ley universal de libertad para todos. Se inspira en motivaciones racionales, las cuales, a fuer de racionales, son generales y necesarias, esto es, no son fortuitas.

Cuando Rousseau habla de que todos en corporación reciben a cada miembro como parte individual del todo, piensa la comunidad política no como un ente sociológico, sino como un principio normativo que constituye la síntesis de las libertades de todos sus miembros. Cada miembro es una parte en esa síntesis general de las libertades; y es una parte igual a la parte que son cada uno de los demás miembros. Esta síntesis es la idea normativa del Estado.

Cada individuo, en tanto que es una de las partes en el contrato social, en cierto modo contrata consigo mismo, y se halla dentro del contrato en una doble relación, a saber, “como miembro del Soberano respecto de los particulares, y como miembro del Estado respecto del Soberano”.⁴¹ Se supone que cada individuo ha contratado con todos. Ahora bien, como cada individuo a su vez forma parte de esa totalidad, resulta que cabe decir que, en cierto modo, cada individuo ha contratado también consigo mismo. La

⁴⁰ Lib. I, cap. VI, pág. 92.

⁴¹ Lib. I, cap. VII, pág. 104.

totalidad o cuerpo público no es una realidad empírica. Es, por el contrario, sencillamente la síntesis de las libertades de todos racionalmente organizada, es la sociedad en la cual se respeta la libertad de todos y cada uno de los hombres. Como cada uno de los individuos en cuanto a su naturaleza racional participa en lo que encarna el cuerpo público, resulta que aparece contratando consigo mismo.

El contrato social es la expresión de la índole racional de la asociación política y de las consecuencias racionales de esa asociación. Por eso resulta que el individuo en virtud del contrato social queda obligado en dos direcciones: como miembro del Soberano, o sea de la comunidad a la cual compete el poder público, se obliga respecto de cada uno de los particulares, es decir, de todos los otros individuos en tanto que súbditos, a cumplir con el contrato social, esto es, con los principios de la voluntad general; y, por otra parte, en tanto que es uno de los individuos particulares que pertenecen al Estado se obliga a cumplir las leyes que el pueblo soberano dicte de acuerdo con los términos del contrato social.

Es bien patente la diferencia entre la doctrina de Rousseau y las teorías anteriores sobre el contrato social. En la mayor parte de esas teorías, por ejemplo en la de Santo Tomás, y hasta cierto punto también en la de Locke, se trataba de un pacto político entre la comunidad popular y la persona o personas a quien o a quienes el pueblo trasmite el poder público, del que es titular primario por virtud del Derecho natural. En la doctrina de Hobbes hay tantos contratantes como individuos, cada uno de los cuales pacta con cada uno de todos los demás comprometiéndose todos a instituir y obedecer incondicionalmente a un gobernante absoluto, el cual no es parte en el contrato social, sino que es el resultado de ese contrato celebrado entre todos los individuos. En cambio, en la doctrina de Rousseau se supone que cada individuo ha contratado con la totalidad.

8. *El Soberano ideal y el Soberano real*

Cuando Rousseau habla del cuerpo político o Soberano, da a esta expresión un doble sentido: un sentido primario, y un sentido secundario. En sentido primario el cuerpo político o el Soberano no es la reunión real de los sujetos empíricos que constituyen la asociación política, sino que es la síntesis ideal de los sujetos racionales, a quienes se supone precisamente como contratantes en el pacto. Es en este sentido en el que Rousseau dice que resulta imposible que el cuerpo político quiera perjudicar a ninguno de sus miembros, porque el cuerpo político es el conjunto de las libertades de sus miembros. En este sentido primario lo que Rousseau llama Soberano no es una realidad, sino que es la idea racional de lo que debe ser el soberano.

En un Estado racionalmente constituido, el Soberano no puede tener

intereses contrarios a los intereses de los individuos, ni puede perjudicar a éstos, porque racionalmente el Estado es el conjunto de los individuos en tanto que seres racionales y se propone la defensa de los intereses racionales de ellos. En este sentido Rousseau se está refiriendo al Soberano ideal, cuya definición ha dado: tal Soberano no puede hacer nada más ni nada menos que lo que está implicado en la definición de ese ideal. Por eso, frente a un Soberano que se acomode a dicha definición, los súbditos no necesitan garantías.

En un sentido secundario, Rousseau piensa ya en el plano de las realizaciones prácticas al Soberano como el conjunto de todos los sujetos capaces que integran el pueblo, es decir, piensa en el Soberano empírico, real. Ahora bien, hay que reconocer que la doctrina rousseauiana sobre la esencia del Soberano justo no resuelve el problema de las garantías que hagan falta frente a un Soberano empírico, es decir, frente a un determinado gobierno en cierto lugar y en cierto tiempo.

9. *Distinción entre individuo empírico y ciudadano*

El individuo contratante en el pacto social no es el individuo empírico, sino que es un sujeto puro y plenamente racional, un ciudadano, cuya voluntad se supone guiada exclusivamente por los principios racionales del pacto.

Ahora bien, es posible que se produzca una divergencia entre la voluntad racional del individuo como ciudadano (ente ideal) y la voluntad empírica de un individuo real, inspirada en motivos egoístas que contradigan las normas del pacto y la esencia de la sociedad política. Rousseau se ocupa de este problema. Pero este problema queda fuera del presente estudio encaminado solamente al esclarecimiento de la filosofía política de Rousseau y no al análisis de las partes de su libro dedicadas a problemas de ciencia y de técnicas políticas.

Las ideas del ciudadano como ente puramente racional, y de la voluntad general, constituyeron seguramente fuentes de inspiración para la filosofía moral kantiana. Según Rousseau, dejarse llevar en cada instante por el apetito más fuerte, seguir ciegamente los impulsos e inclinaciones del momento, es ser esclavo de nuestra naturaleza empírica, de nuestra animalidad. Por el contrario, obedecer la ley moral es ser libre, porque la ley moral es expresión de la razón, y gracias a la razón y al acatamiento de sus principios el hombre se libera de aquella esclavitud. Se es libre propiamente cuando el hombre, siguiendo las directrices de la razón, se impone por encima de sus tendencias apetitivas. La libertad civil es la expresión de la ley racional aplicada al campo de la sociedad política. "... La voz del deber reemplaza el impulso físico y el Derecho reemplaza el apetito." Enton-

ces, es decir, en el estado civil, "el hombre... tiene que actuar sobre la base de otros principios, y consultar su razón antes de escuchar sus apetitos".⁴²

"Cada individuo puede como hombre tener una voluntad particular contraria o discrepante frente a la voluntad general que tiene como ciudadano."⁴³ "Su interés particular puede hablarle de modo muy diferente del interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente puede hacerle enfocar lo que él debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los otros de lo que el pago de dicha contribución sería onerosa para él, y mirando la persona moral que constituye el Estado como un ser de razón, puesto que no es un hombre real, trataría de disfrutar los derechos del ciudadano sin querer cumplir con los deberes del súbdito; injusticia cuya realización causaría la ruina del cuerpo político."⁴⁴ Aquí se dibuja claramente la posibilidad de una divergencia entre la voluntad empírica del individuo —inspirada en motivos egoístas—, que puede contradecir las normas del pacto y la esencia de la sociedad política, y su voluntad como ciudadano, es decir, su voluntad guiada puramente por los principios racionales del contrato social.

Al definir las características del Soberano, Rousseau dice incidentalmente algo que parece no estar en armonía con la idea que él ha dado del Soberano: dice "que no puede haber ninguna clase de ley fundamentalmente obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social".⁴⁵ El problema de interpretación se hace más arduo por virtud del hecho de que en el manuscrito de Ginebra no figuraban las palabras "ni siquiera el contrato social", lo cual permite suponer, aunque no obliga a ello, que Rousseau pudo dar a tal frase un sentido importante. Sin embargo, la idea de que el contrato social no ligue al Soberano, es decir, al pueblo como un todo, no parece armonizarse con el sistema de su filosofía política. Es claro que el Soberano no puede limitarse a sí mismo por medio de una ley que le prohibiese dictar en el día de mañana una ley diferente. El Soberano tiene en todo momento poder para cambiar las leyes. No está claro, en cambio, que el Soberano no se halle obligado por el contrato social. El único sentido que esta frase pudiera tener sería el de que el pueblo en principio estaría facultado para decidir, si así lo quisiera en algún momento, la supresión del estado civil y la vuelta al estado de naturaleza. Pero sabemos que Rousseau no cree que los hombres pueden de hecho vivir en estado de naturaleza. El estado de naturaleza constituye para Rousseau solamente una hipótesis metodológica, la creación imaginativa de un caso límite que ni existió ni puede existir. Quizá la frase en cuestión constituía también la referencia a un caso límite,

⁴² Lib. I, cap. VIII, pág. 114.

⁴³ Lib. I, cap. VII, pág. 107.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Lib. I, cap. VII, pág. 105.

a una hipótesis imposible imaginada para dar expresión al carácter plenario de la soberanía: si los hombres quieren tener asegurada su libertad, han de vivir en un estado civil, y este estado civil para ser justo, para asegurar la libertad, debe estar basado sobre la fórmula del contrato social; pero esto es algo que pueden decidir libremente, por lo menos en principio. Es decir, con esto se trataría de expresar un atributo de la libertad, aun a sabiendas de que de hecho no sería razonable, ni siquiera posible, que los hombres viviesen en estado de naturaleza. Por eso verosíblemente nunca optarían por tal situación. Por otra parte, unas líneas más abajo dice que “el cuerpo político o soberano, cuya calidad de tal se deriva de la santidad del contrato, no puede jamás obligarse... a nada que derogue ese pacto fundamental... Violar el acto por el cual existe representaría aniquilarse, esto es, destruirse a sí propio como tal Soberano. El contrato social tiene un carácter de validez necesaria. El cuerpo político es soberano, es plenamente libre, excepto para cambiar los principios del contrato. Aunque al tenor de la frase comentada en el párrafo anterior el pueblo sea libre de optar entre el estado de naturaleza y el estado civil, por el contrario, cuando se ha decidido por este último, no es libre para modificar la cláusula fundamental del contrato sobre el cual se funda la asociación política. Tal afirmación se basa en el siguiente argumento. El pueblo es soberano por virtud de la esencia misma del contrato social, cuyas cláusulas no han sido libremente elegidas por el pueblo, sino dictadas necesariamente por la razón. Por lo tanto, el pueblo no puede quebrantar o violar precisamente la norma que lo convierte en soberano, la norma del contrato social. Fuera del ámbito de lo determinado necesariamente por el contrato social, el pueblo ya no sería soberano.

El Derecho creado sobre la base del contrato social es coercitivo. Su cumplimiento puede ser impuesto mediante la fuerza a los individuos rebeldes. “Con el fin de que el pacto social no sea meramente una fórmula vana, encierra tácitamente el compromiso, que es el único que puede dar fuerza a los otros (compromisos), de que quienquiera que rehusase obediencia a la voluntad general será coaccionado por la totalidad del cuerpo político. Lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre”;⁴⁶ esto es así porque el cumplimiento de las leyes justas, es decir, de las leyes que se fundan en el contrato social y se justifican de acuerdo con éste, son la esencia misma de la verdadera libertad.

10. Distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos o mayoritaria

“La voluntad general puede solamente dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común.”⁴⁷ Ya se ha dicho que

⁴⁶ Lib. I, cap. VII, pág. 108.

⁴⁷ Lib. II, cap. I, pág. 135.

la "voluntad general" no es un hecho real, por ejemplo la fortuita coincidencia de las voluntades de todos los miembros del Estado, sino que, por el contrario, es una idea normativa. No expresa lo que es, sino lo que debe ser: es la voluntad racional, la voluntad dirigida por principios racionales que son principios generales. Es la voluntad que no responde a los apetitos, impulsos, intereses, deseos o afanes concretos, singulares de uno o varios individuos particulares, sino que es la voluntad que refleja lo que es común a todos. Ahora bien, lo que es común a todos es precisamente lo racional, los principios racionales. Por lo tanto, la voluntad general o voluntad racional es la que sirve al bien común. Pero el bien común debe entenderse como los intereses que son necesariamente comunes a todos, a todos sin excepción, independientemente de lo que pueda pensar cada sujeto en un momento determinado: los intereses que son objetiva y necesariamente comunes a todos los hombres, a saber, las razones por las cuales han formado la sociedad política, o diciéndolo con más rigor, las razones por las cuales la sociedad política se justifica.

Por eso "la voluntad general es siempre justa y tiende siempre a la utilidad pública."⁴⁸ Es así, porque la voluntad general es la idea racional en la que se debe inspirar la sociedad política, esto es, la idea que constituye la base y la esencia del contrato social.

Ahora bien, la voluntad general, como idea racional de la síntesis de las libertades de todos, no debe ser confundida jamás con el hecho empírico del resultado de las voluntades reales de los hombres en las deliberaciones del pueblo. "A menudo hay gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general."⁴⁹ La voluntad general "no atiende sino al interés común". En cambio, "la voluntad de todos atiende al interés privado y no es nada más que una suma de las voluntades particulares".⁵⁰ La voluntad general es la razón misma aplicada a la consecución del bien común, es decir, a la consecución del fin del contrato social. En cambio, la voluntad de todos es la suma de las voluntades particulares de los individuos que integran la sociedad política. Los individuos pueden inspirar su voluntad en impulsos irracionales o equivocarse en cuanto a la estimación de su propio bien.

Ahora bien, aunque es posible que la voluntad mayoritaria, o incluso la voluntad de todos, yerre en ocasiones, ocurre sin embargo que prácticamente la voluntad de todos puede y aun suele ser un instrumento útil para determinar la voluntad general en cada caso. Esto suele ser así porque de ordinario las particularidades divergentes de la voluntad de cada individuo, divergentes de la voluntad general, se contrarrestan, compensan o equilibran con las particularidades de la voluntad de los demás individuos, de suerte

⁴⁸ Lib. II, cap. III, pág. 145.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

que como resultado final probablemente prevalecerá lo que es común a todos, lo cual estará cerca de la auténtica voluntad general como idea.

Sin embargo, respecto de este punto Rousseau no se deja llevar por un ciego optimismo. Por el contrario, tiene cabal conciencia de las fallas en que puede caer el resultado de la deliberación del pueblo. Las principales fallas o las más graves dificultades se suscitarán cuando surjan agrupaciones parciales. En cambio, si se deja un libre juego a los individuos y a los intereses particulares de éstos, es más probable que los múltiples egoísmos individuales se anulen recíprocamente, y que lo que se produzca como resultado final sea algo bastante próximo al interés común, es decir, a las exigencias de la idea de la voluntad general.

11. Los límites del poder soberano

El Soberano es absoluto, pero lo es solamente dentro de los límites de la voluntad general, es decir, dentro de la competencia que el contrato social le otorga. Esta competencia comprende todo lo que sea necesario para la salvaguarda de las libertades individuales, pero nada que no sea preciso para este fin, y nada que pueda dañar su realización. Por eso el carácter absoluto del poder soberano no anula las normas racionales, que son las que se condensan en la idea de la voluntad general como esencia del contrato social. Ahora bien, esas normas racionales prescriben derechos para los hombres en su calidad de tales. Esos derechos, que Rousseau llama naturales, no son propiamente derechos que se pudieran tener en un supuesto "estado de naturaleza". En tal estado de naturaleza no habría propiamente derechos, sino tan sólo hechos de fuerza física y de astucia mental. Esos llamados derechos naturales son más bien derechos racionales, esto es, son las exigencias racionales que determinan cómo *debe ser* el Derecho positivo.

"Se conviene que todo lo que cada uno aliena, por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad, es solamente la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad."⁵¹ Ahora bien, la parte del poder, de los bienes y de la libertad individuales, cuyo uso interesa a la colectividad, es la parte necesaria para asegurar a todos los individuos aquella medida de poder, de bienes y de libertad compatible con el poder, con los bienes y con la libertad de los demás, y para asegurar el interés común.

El Soberano puede imponer a los ciudadanos los deberes que interesan a la comunidad; pero no puede, es decir, no debe cargarlos con ninguna obligación que sea inútil para la comunidad. El Soberano ni siquiera puede querer tal cosa, porque bajo la ley de la razón nada puede hacer sin fundamento, esto es, sin un motivo racionalmente justificado. Claro está que con

⁵¹ Lib. II, cap. IV, pág. 153.

esta caracterización Rousseau no pretende describir ninguna realidad, sino que trata solamente de definir idealmente la teoría del gobierno justo.

Aquí aparece de nuevo como meollo de la voluntad general la idea de intercambiabilidad o de reciprocidad: "los compromisos que nos ligan al cuerpo social son obligatorios solamente porque son mutuos, y su índole es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí".⁵²

12. Las leyes

El contrato social suministra el principio básico que constituye la justificación del Estado, la única fórmula de acuerdo con la cual el Estado está justificado, y a la vez el criterio formal en el que debe fundarse o inspirarse el ulterior desarrollo de la vida del Estado. Sin embargo, el Estado no puede desenvolverse exclusivamente con la idea del contrato social; necesita ulteriores especificaciones, necesita primero de leyes, y después también de actos de gobierno.

Las leyes fijan los derechos recíprocos de todos, y consiguientemente también sus deberes recíprocos, garantizando la efectividad de los unos y los otros mediante el poder del Estado. Aunque los principios o leyes racionales fuesen conocidos por todos, esto no sería suficiente; porque su conocimiento no lleva aparejada la forzosidad de cumplirlos. Entonces resultaría que los individuos buenos los cumplirían respecto de los demás, pero serían víctimas de los malos sujetos. Para evitar esto es menester definir con precisión esas normas racionales y asegurar, incluso mediante la imposición forzosa, si ello fuese necesario, su cumplimiento; en suma, es preciso crear unas leyes dictadas por los hombres, las cuales puedan ser impuestas por la fuerza contra los remisos o los rebeldes.

La ley debe ser expresión de la idea de la voluntad general. Por lo tanto, debe ser general en cuanto a su materia u objeto, es decir, en cuanto debe apuntar hacia los intereses generales, hacia aquellos intereses que deben ser comunes para todos los individuos que constituyan el pueblo. Es claro que Rousseau no se refiere a la realidad de los individuos que efectivamente quieren, ni a aquello que cada cual quiere de hecho, sino a aquello que cada cual debiera querer si quisiese racionalmente en la medida en que se identifique con todos los demás. En cierto modo podría decirse que este pensamiento representa la traducción al plano de la política de la máxima evangélica de "no quieras para los demás lo que no quisieras para ti mismo". Esto es el interés general. Este pensamiento de Rousseau constituye el antecedente en materia político-jurídica del imperativo categórico de la moral kantiana.

⁵² Lib. II, cap. IV, pág. 153 sig.

Claro que la ley puede versar sobre materias particulares, siempre y cuando trate éstas desde el punto de vista del interés común. Puede hacer diferencias entre clases de ciudadanos por razones justificadas en el interés general, siempre y cuando se trate de categorías abstractas, dentro de las cuales en principio puede incluirse a cualquiera que reúna los requisitos especificados, es decir, siempre y cuando no se individualice tomando en cuenta singularidades particulares de uno o varios sujetos personalmente determinados, singularidades que no quepa referir a características genéricas, que en principio puedan darse en cualquier persona. Todo esto se aplica a las leyes, pero no a los actos de gobierno, es decir, no se aplica a los actos administrativos o ejecutivos. Tales actos deben naturalmente representar sólo el cumplimiento de las reglas generales establecidas por la ley; pero la esencia de tales actos es precisamente la individualización de las normas generales para aplicarlas a una o varias personas, y a unas situaciones concretas.

Para acercarse lo más posible al ideal de que las leyes encarnen los principios de la voluntad general, o sea los principios racionales de la justicia, Rousseau propugna que las leyes sean aprobadas por votación del conjunto del pueblo. Aun cuando Rousseau frecuentemente se refiere al pueblo con palabras que parecen envolver una especie de reverencia, sin embargo no cae en la fantasmagoría en que incurrieron medio siglo más tarde los románticos alemanes de suponer que la colectividad popular tenga un alma propia. Tampoco cree que pueda esperarse que cuando las gentes se reúnen se produzca en ellas una especie de inspiración súbita. Por el contrario, reconoce que la multitud suele ser ciega; y observa que aunque el pueblo quiere siempre el bien, la mayor parte de las veces no sabe cuál sea su verdadero bien. Rousseau, además, advierte que incluso los individuos muy inteligentes, capaces de comprender lo que es el bien general, pueden caer en la tentación de buscar su bien particular. La comprensión de esas dificultades le lleva a pensar en la conveniencia de que haya una persona o una corporación de personas aparte del Soberano o poder legislativo, que sugiera a éste el contenido que deben tener las leyes, es decir, que prepare lo que hoy llamaríamos anteproyectos de ley. A esa persona o corporación la llama Rousseau "legislador"; pero ese llamado legislador no es quien confiere la validez de leyes a determinadas normas, sino quien sencillamente sugiere al poder legislativo (comunidad popular) las leyes que considere conveniente adoptar. Esa persona o corporación debe ser por entero ajena al gobierno, porque si fuese el gobierno quien sugiriere el contenido de las leyes se correría el peligro de que ese contenido fuese inspirado por deseos particulares.

13. Libertad e igualdad

Uno de los temas más interesantes en la filosofía política de Rousseau es el de las relaciones entre libertad individual e igualdad democrática. El ideal de Rousseau consiste en que dentro de la situación civil todos los hombres, cada uno de ellos, conserve el máximo de independencia, y que esa independencia les esté garantizada mediante el poder del Estado. Ahora bien, Rousseau piensa que la igualdad constituye precisamente el medio a la vez racional y más eficaz para la protección del mayor ámbito de libertad individual. Si la condición es igual para todos, entonces resultará racionalmente un aumento de la libertad y una reducción de los deberes jurídicos. Si la condición no fuera igual para todos, el interés de algunos podría inducir a éstos a restringir la libertad de otros. Entonces los más fuertes podrían reducir a los demás a una situación de dependencia. Éste es el sentido en el cual la igualdad funciona como una condición de la libertad. Lo que le importa sobre todo a Rousseau es la libertad individual, hasta tal punto, que su principal argumento en pro de la idea del contrato social consiste en que uniéndose cada uno a todos no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo. Por eso el Soberano, por ende el poder legislativo, a pesar de ser una autoridad plenaria, máxima e invariable, "no puede traspasar los límites de las convenciones generales".⁵³ En todo aquello en lo que mediante leyes generales no se ha impuesto deberes, los ciudadanos tienen el derecho de libertad respecto de su conducta, y de disposición respecto de sus bienes. Lo importante es no olvidar que el Soberano jamás tiene el derecho de imponer más cargas a un sujeto que a otro, es decir, que debe observar siempre el principio de igualdad entre todos los ciudadanos. La competencia legislativa del Soberano es suprema, pero sólo tiene tal competencia para dictar leyes, esto es, normas generales, en las cuales todos los ciudadanos sean tratados según un principio de igualdad.

No obstante, Rousseau no se preocupa por dar al individuo garantías frente al poder público, las cuales sirvan como eficaces defensas para la salvaguarda de sus intereses fundamentales. Puesto que la idea de la voluntad general encarna la expresión general del interés común, el cual es a la vez el auténtico interés de cada uno —racionalmente concebido, aunque tal vez no como de hecho lo entiendan algunos erróneamente—, no puede jamás existir contradicción entre los derechos del Soberano y los derechos de los ciudadanos. Precisa tener en cuenta que Rousseau está pensando en el Soberano tal y como éste debe ser, tal y como aparece determinado por la idea normativa del contrato social, y tal como lo define también la idea reguladora de la voluntad general. Entonces resulta que el problema

⁵³ Lib. II, cap. IV, pág. 156.

que se le plantea a Rousseau es el de esclarecer el auténtico alcance del contrato social. La solución a este problema le está dada por la fórmula misma del contrato social, la cual contiene esencialmente los límites del poder del Soberano, porque esta fórmula define hasta dónde los ciudadanos pueden comprometerse consigo mismo, cada uno respecto de todos y todos para con cada uno de ellos. La idea de la voluntad general, que debe inspirar todas las leyes, por ser general es también necesariamente igualitaria. Consiguientemente, ninguna ley podrá dar a ningún sujeto individualmente determinado un trato particular, más o menos ventajoso, más o menos oneroso que el trato establecido para otros sujetos. Como se apunta ya, esto no impide que racionalmente el Soberano establezca diferenciaciones entre las personas según categorías funcionales, siempre y cuando no piense en ningún individuo en particular, sino tan sólo y exclusivamente en características abstractamente concebidas y formuladas.

Si el Soberano se apartase de la regla de la voluntad general, entonces ya no sería propiamente Soberano, carecería de competencia legislativa. De este modo resulta que la libertad aparece garantizada por la igualdad. No puede sufrir la libertad de ninguno, porque la libertad de cada uno es tratada de un modo igual. Este modo igual consiste en afectar la libertad de cada uno solamente al interés común concebido de un modo racional, es decir, como lo necesario para la conservación y efectividad de la libertad de todos y de cada uno.⁵⁴

La parte de libertad y de bienes que no quede afectada por deberes establecidos en la ley, como quiera que esa parte no se refiere al interés común, queda como algo propio del individuo, sólo que entonces éste tiene esa libertad y la disposición sobre esos bienes no ya como un mero hecho a precario, sino como un derecho protegido por la fuerza común.⁵⁵

Para que un Estado sea justo, la ley debe imperar por encima de todo y de todos; y las leyes deben ser expresión de la voluntad general. Para conseguir esto, el procedimiento que ofrece mayores posibilidades de éxito, aunque no plena seguridad de él, es el que las leyes sean hechas por el conjunto del pueblo, consiguientemente por decisión mayoritaria.⁵⁶

14. Temas sobre el gobierno o administración

La organización del gobierno o administración, esto es, del poder ejecutivo, es un problema relativamente secundario. Este poder puede revestir forma *monárquica*, *aristocrática* o *popular*. Lo importante es que sea quien fuere el gobierno, éste se halle plenamente sometido a la ley, actúe como

⁵⁴ Lib. I, cap. IV.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Lib. II, cap. VI.

expresión concreta de ésta, y nunca al margen o en contra de ésta.⁵⁷ Ni siquiera en el caso de que fuese la totalidad del pueblo quien asumiera las funciones de gobierno podría ese pueblo pasar por encima de la ley. Pues la totalidad del pueblo actuando como gobernante sería una cosa por entero diferente de la totalidad del pueblo como intérprete de la voluntad general, es decir, como legislador. El pueblo, aunque sea el autor de las leyes, cuando actúa como administrador o gobierno debe obedecerlas. El pueblo como soberano tiene competencia para hacer y modificar leyes. Pero el pueblo como gobierno o administrador carecería de ese derecho.⁵⁸

15. Otras dimensiones del pensamiento político de Rousseau

Hasta aquí he expuesto las ideas capitales de la filosofía político-jurídica de Rousseau. Sin embargo, esas ideas básicas y esenciales no agotan la totalidad del pensamiento político de Rousseau. Éstas son las ideas sobre la justificación y sobre los valores normativos del Estado.

Pero Rousseau no se limitó a elaborar la teoría sobre tales ideas, sino que, además, su obra abarca también muchos otros aspectos, como por ejemplo: estudio sociológico de varios de los factores que intervienen en la vida del Estado; análisis de tendencias, impulsos, y pasiones que mueven la conducta política de los hombres; derivación de lecciones de la experiencia histórica, principalmente del desenvolvimiento de las instituciones políticas del pueblo romano, pero también de otros países y épocas; y ensayos de formulación de doctrinas prácticas para la mejor realización de su ideal político.

En el tratamiento de todos esos varios tipos de problemas Rousseau muestra una aguda sensibilidad para la percepción de las realidades sociales. Muestra también una gran prudencia, que le hace percibir las limitaciones que la materia social concreta puede imponer a proyectos demasiado idealistas. Revela asimismo clara conciencia de la variedad y de los cambios en la historia. Por lo que respecta a sus proyectos, o mejor dicho insinuaciones de carácter práctico, sobre él influyen, como es bien sabido, las experiencias de Ginebra, y su admiración por las realizaciones logradas en esa su ciudad natal.

Así, pues, todos los escritos políticos de Rousseau, y además otros dedicados a temas diferentes, pero en los que por incidencia se tocan cuestiones relativas al Estado y al Derecho, ofrecen mucha complejidad y gran riqueza. Incluso su libro *Del Contrato Social* no es sólo una obra de pura filosofía política. Es eso primordialmente, pero contiene además el plan-

⁵⁷ Lib. III, caps. I-X.

⁵⁸ Lib. III, cap. IV.

teamiento y el estudio de muchos temas de ciencia política, de sociología política, de política legislativa y de política gubernativa.

A pesar de que el sentido y el alcance de la filosofía política de Rousseau —teoría del contrato social y de la voluntad general—, aparecen netamente claros, inequívocos, tal y como se ha expuesto, sigue habiendo algunos autores que no se deciden por aceptar enteramente tal interpretación, e insisten en entender que en la idea del contrato social, así como también en el principio de la voluntad general hay algunos puntos de vista o ingredientes de carácter psicológico, sociológico, e incluso histórico.⁵⁹ Esta interpretación quizá se deba al hecho de que los autores que así piensan no han logrado separar con suficiente claridad en la obra de Rousseau lo neta y exclusivamente axiológico-normativo por una parte, y, por otra parte, los otros estudios sociológicos, históricos y políticos que están contenidos en el libro. Aunque es cierto que Rousseau en ocasiones entrevera o entreteje su doctrina de filosofía política con esos otros estudios, sin embargo los confines diferenciales entre aquélla y éstos suelen percibirse casi siempre con todo rigor.

LUIS RECASÉNS SICHES

⁵⁹ Por ejemplo: G. Solari, *Filosofia del Diritto Privato*, vol. I (Individualismo e Diritto Privato), 1939; págs. 111 sigs.; Höffding, *Jean Jacques Rousseau et sa philosophie*, trad. de De Coussange, Paris, 1912, pág. 110 sig. Miguel Reale (*Horizontes do Direito e da História*, 1956; pág. 154 sig.), aunque interpreta correctamente el aspecto normativo de la filosofía política de Rousseau, cree que ésta no puede ser apreciada exclusivamente en el plano de la pura creación lógica, sino que hay que interpretarla además también desde el punto de vista psicológico.