SIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASS

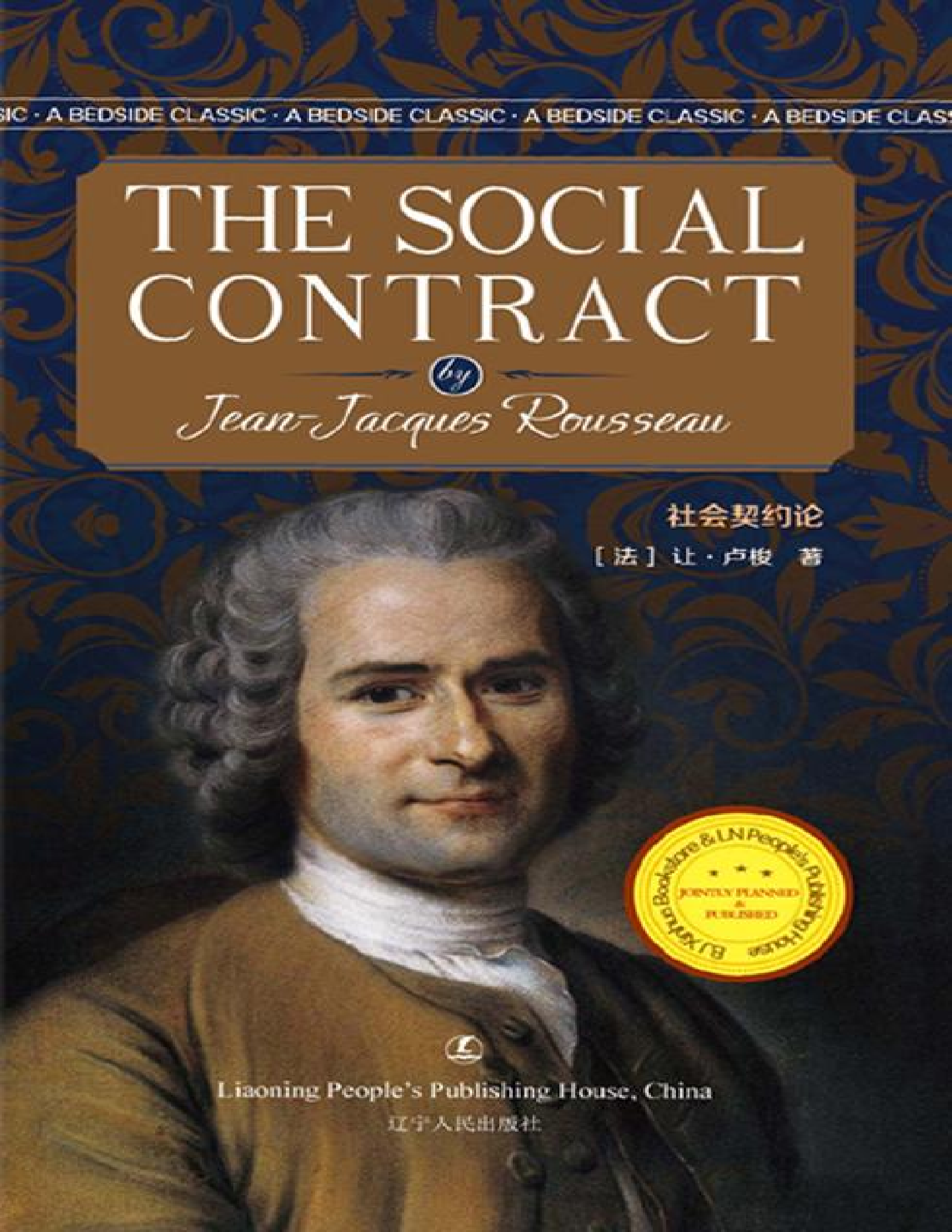
THE SOCIAL CONTRACT

by

Jean-Jacques Rousseau

社会契约论

[法] 让·卢梭 著



Liaoning People's Publishing House, China

辽宁人民出版社

Tabla de contenido

Cubrir

Página de título

Jean-Jacques Rousseau

¿Es este libro para ti? El poder del pensamiento puede penetrar el tiempo y el espacio: Introducción a "El Contrato Social" en el volumen 13 de "The Most Classic English Library".

Los clásicos de cabecera de la literatura mundial, la filosofía y la psicología

Prefacio general

Introducción general

INTRODUCCIÓN

UNA NOTA SOBRE LOS LIBROS

PREFACIO

Tabla de contenido

LIBRO I

- CAPÍTULO 1 PROPÓSITO DEL PRIMER LIBRO
- CAPÍTULO 2 LAS PRIMERAS SOCIEDADES
- CAPÍTULO 3 EL DERECHO DEL MÁS FUERTE
- CAPÍTULO 4 LA ESCLAVITUD
- CAPÍTULO 5 QUE SIEMPRE DEBEMOS VOLVER A UNA PRIMERA CONVENCIÓN
- CAPÍTULO 6 EL PACTO SOCIAL
- CAPÍTULO 7 EL SOBERANO
- CAPÍTULO 8 ESTADO CIVIL

CAPITULO 9 BIENES RAICES
LIBRO II
CAPÍTULO 1 QUE LA SOBERANÍA ES INALIENABLE
CAPÍTULO 2 QUE LA SOBERANÍA ES INDIVISIBLE
CAPÍTULO 3 SI LA VOLUNTAD GENERAL ES FALIBLE
CAPÍTULO 4 LOS LÍMITES DEL PODER SOBERANO
CAPÍTULO 5 EL DERECHO DE VIDA Y MUERTE
CAPÍTULO 6 LEY
CAPÍTULO 7 EL LEGISLADOR
CAPÍTULO 8 EL PUEBLO
CAPÍTULO 9 EL PUEBLO (continuación)
CAPÍTULO 10 EL PUEBLO (continuación)
CAPÍTULO 11 LOS DIFERENTES SISTEMAS DE LEGISLACIÓN
CAPÍTULO 12 LA DIVISIÓN DE LAS LEYES
LIBRO III
CAPÍTULO 1 GOBIERNO GENERAL
CAPÍTULO 2 EL PRINCIPIO CONSTITUYENTE EN LAS DIFERENTES FORMAS DE GOBIERNO
CAPÍTULO 3 LA DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS
CAPÍTULO 4 DEMOCRACIA
CAPÍTULO 5 ARISTOCRACIA
CAPÍTULO 6 MONARQUÍA
CAPÍTULO 7 GOBIERNOS MIXTOS
CAPÍTULO 8 QUE NO TODAS LAS FORMAS DE GOBIERNO SON ADECUADAS PARA TODOS LOS PAÍSES
CAPÍTULO 9 LAS SEÑALES DEL BUEN GOBIERNO
CAPÍTULO 10 EL ABUSO GUBERNAMENTAL Y SU TENDENCIA A DEGENERARSE

CAPITULO 11 LA MUERTE DEL CUERPO POLITICO
CAPÍTULO 12 CÓMO SE MANTIENEN LAS AUTORIDADES SOBERANAS
CAPÍTULO 13 LO MISMO (continuación)
CAPÍTULO 14 LO MISMO (continuación)
CAPÍTULO 15 DIPUTADOS O REPRESENTANTES
CAPÍTULO 16 QUE LA INSTITUCIÓN DE GOBIERNO NO ES UN CONTRATO
CAPÍTULO 17 LA INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO
CAPÍTULO 18 CÓMO CONTROLAR LAS USURPACIONES DEL GOBIERNO
LIBRO IV
CAPÍTULO 1 QUE LA VOLUNTAD GENERAL ES INDESTRUCTIBLE
CAPÍTULO 2 VOTACIÓN
CAPÍTULO 3 ELECCIONES
CAPÍTULO 4 LOS COMITIA ROMANOS
CAPÍTULO 5 EL HOMENAJE
CAPÍTULO 6 LA DICTADURA
CAPÍTULO 7 CENSURA
CAPÍTULO 8 RELIGIÓN CIVIL
CAPÍTULO 9 CONCLUSIÓN
UN DISCURSO I
PREFACIO
EFECTOS MORALES DE LAS ARTES Y LAS CIENCIAS
LA PRIMERA PARTE
LA SEGUNDA PARTE
UN DISCURSO II
DEDICATORIA A LA REPÚBLICA DE GINEBRA
PREFACIO

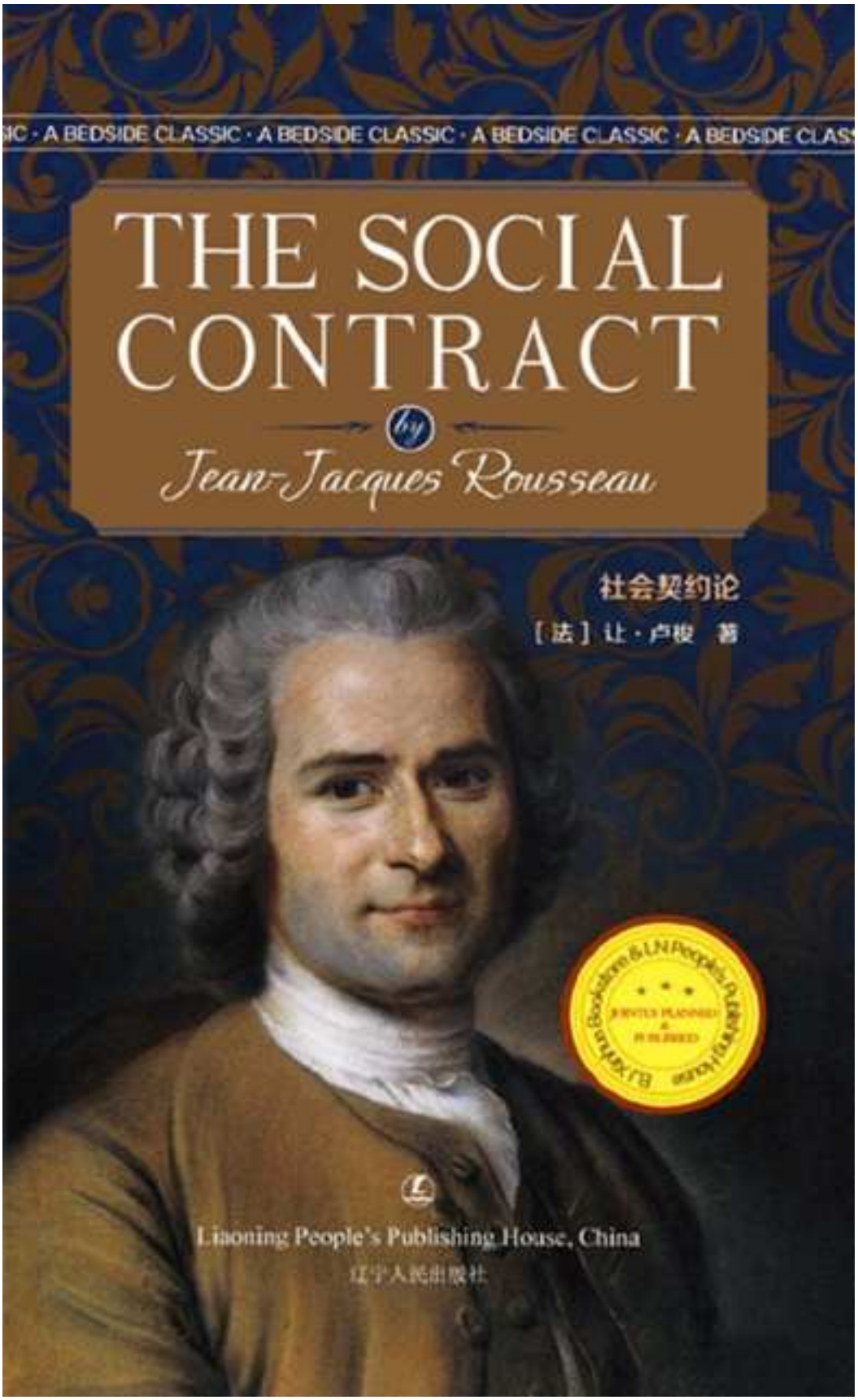
UNA DISERTACION SOBRE EL ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA DESIGUALDAD DE LA HUMANIDAD

LA PRIMERA PARTE

LA SEGUNDA PARTE

APÉNDICE[1]

UN DISCURSO SOBRE ECONOMÍA POLÍTICA


SIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASSIC · A BEDSIDE CLASS
THE SOCIAL CONTRACT
by
Jean-Jacques Rousseau
社会契约论
[法] 让·卢梭 著
Liaoning People's Publishing House, China
辽宁人民出版社

Próximamente se lanzarán más clásicos que incluyen:

Sociedad Antigua Lewis Henry Morgan

Beowulf

Eugenia Grandet por Honor de Balzac

Finnegans Wake de James Joyce

El amante de Lady Chatterley de Dhlawrence

Las obras completas de William Shakespeare por William Shakespeare

La roja insignia del valor de Stephen Crane

Y muchos más...

THE SOCIAL CONTRACT & DISCOURSES

by Jean-Jacques Rousseau

Translated by G. D. Cole

Liaoning People's Publishing House, China

社会契约论=EL CONTRATO SOCIAL

Por Jean Rousseau

Editorial del Pueblo de Liaoning

Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (28 de junio de 1712 - 2 de julio de 1778) fue un filósofo, escritor y compositor del siglo XVIII. Su filosofía política influyó en la Ilustración en Francia y en toda Europa, así como en aspectos de la Revolución Francesa y en el desarrollo general del pensamiento político y educativo moderno. Durante la Revolución Francesa, Rousseau fue el filósofo más popular entre los miembros del Club Jacobino. Fue enterrado como héroe nacional en el Panteón de París en 1794, dieciséis años después de su muerte.

¿Es este libro para ti? El poder del pensamiento puede penetrar el tiempo y el espacio: Introducción a "El Contrato Social" en el volumen 13 de "The Most Classic English Library".

Cheng Yan

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) fue un filósofo, escritor y compositor francés de la Escuela de Ginebra. Sus pensamientos filosóficos influyeron profundamente en toda la Ilustración europea y tuvieron un enorme impacto en la Revolución Francesa. También puede decirse que tuvieron un profundo impacto en las ideas políticas, económicas y educativas actuales. En cierto sentido, su obra "El Contrato Social" es la base, o piedra angular, del pensamiento político y social moderno.

Hasta la fecha, la Best Classic English Library ha publicado sus tres obras más importantes: las autobiográficas Confesiones de Rousseau, incluidas en el quinto volumen de la Best Classic English Library; Emilio, otra gran obra que explora el estatus del individuo en la sociedad, publicada en el duodécimo volumen; y El Contrato Social, en este mismo volumen. Todas estas obras se completaron en la segunda mitad del siglo XVIII, un período de racionalidad. Estas tres obras son, sin duda, las mayores obras maestras de esa época y han tenido un enorme impacto en la escritura moderna.

Rousseau mantuvo una estrecha relación con Denis Diderot, otro gran filósofo vivo en aquella época, y mencionó los problemas que Diderot enfrentó en su historia

de amor en sus Confesiones. Durante la Revolución Francesa, Rousseau se convirtió en el filósofo más popular del pueblo, especialmente en el Club Jacobino, donde fue ampliamente recibido y elogiado. En 1794, dieciséis años después de su muerte, Rousseau fue enterrado en el Panteón de Francia como héroe nacional.

Will Durant, un famoso escritor histórico estadounidense, ofreció una descripción muy clásica de la vida de Rousseau en su libro "Rousseau y la Revolución". De ella se desprende que Rousseau tuvo una vida difícil y legendaria: nació en la pobreza, perdió a su madre a temprana edad, fue abandonado por su padre, enfermó, vagó por un país extranjero durante más de diez años y fue condenado al ostracismo. Viajó como rebelde y fue sospechoso de criminal y lunático. Fue una persona que se hizo famosa tras su muerte y estuvo a la altura de Voltaire. Desencadenó un frenesí religioso, promovió la reforma del sistema educativo, mejoró los estándares morales franceses, impulsó la Revolución Francesa, influyó en el pensamiento de Kant y Schopenhauer, las obras literarias de Schiller y Goethe, la poesía de Byron y Shelley, y la guía moral de Tolstoi. ¿Cómo logró Rousseau todo esto? ¡Qué misterio!

Lo que sigue es un breve resumen del contenido de “El contrato social” de Rousseau y de los acalorados debates y discusiones que surgieron de él.

Han pasado más de 250 años desde la publicación de "El Contrato Social", pero el debate textual que ha suscitado en el ámbito de la filosofía política no ha cesado. Algunos lo consideran la cuna de la democracia participativa, mientras que otros lo ven como el primer modelo de autoritarismo. La mayoría cree que "El Contrato Social" es un producto de la combinación de los dos sistemas mencionados y no ofrece un marco teórico claro.

La destreza literaria del autor en "El Contrato Social" es impresionante, y está repleta de un lenguaje popular, similar a un eslogan. Este lenguaje, similar a un eslogan, se difundió ampliamente durante un período histórico. Sin embargo, precisamente por serlo, inevitablemente se mezcla con afirmaciones contradictorias y ambiguas, como: "Quienes se ven obligados a obedecer la voluntad de las

masas también se ven obligados a convertirse en personas que desean la libertad". Además, si bien el autor incorpora elementos del pensamiento filosófico platónico, también mezcla modernismo hobbesiano e ideas republicanas maquiavélicas. En combinación con el entorno social en el que vivió Rousseau —Ginebra y Venecia—, la obra refleja claramente su inmensa nostalgia por la antigua república y muestra que, en el fondo, anhelaba profundamente el surgimiento de un nuevo sistema republicano. Su pesimismo sobre el futuro de la humanidad y su inagotable anhelo por el sistema republicano impregnan toda la obra.

"El Contrato Social" no solo es popular entre los lectores por el contenido mencionado. Hay otro punto importante que debe destacarse: el enorme impacto que este libro tuvo en el progreso del pensamiento político humano. Se puede decir que sin "El Contrato Social", grandes figuras como Kant, Hegel, Marx y Rawls, que conocemos, no existirían. Incluso podemos ir más allá y afirmar con valentía que fue el filósofo estadounidense John Rawls quien revisó la teoría del contrato social de Rousseau en respuesta a una sociedad a gran escala. Como resultado, en los últimos 100 años, la filosofía política ha resaltado las huellas y el contexto del pensamiento de Rousseau más que nunca. Esta es también la razón por la que la gente continúa leyendo y estudiando "El Contrato Social" ampliamente hoy en día.

Hay muchos aspectos de este libro que merecen ser analizados, como qué es la «voluntad pública» y cuál es el «estatus social de la mujer». Cabe señalar que estos son temas de importancia práctica. La «voluntad pública» es el núcleo de toda la filosofía política de Rousseau.

En conclusión, El contrato social de Rousseau ha tenido y seguirá teniendo una influencia en la historia del pensamiento humano y, por lo tanto, es una lectura obligada.

Los clásicos de cabecera de la literatura mundial, la filosofía y la psicología

Diseñado para que todos los clásicos ingleses estén disponibles para todos los lectores, The Bedside Classics te ofrece los mejores libros de literatura, filosofía y psicología del mundo, que han resistido el paso del tiempo, a precios excepcionalmente bajos. Estos libros, de hermoso diseño, serán una adición destacada a tu biblioteca. Querrás todos estos clásicos de larga duración para tu propio placer de lectura. Los títulos de la decimotercera colección de The Bedside Classics son:

Una princesita de Frances Hodgson Burnett

El Capital Vol. I de Karl Marx

La prima Bette de Honoré de Balzac

La democracia en América VOL. II de Alexis de Tocqueville

Eugenio Onegin de Alexander Pushkin

En el mundo de Máximo Gorki

Los Miserables Volumen 4 de 5 Volúmenes de Victor Hugo

Calle principal Sinclair Lewis

Manifiesto del Partido Comunista de Karl Marx y Friedrich Engels

Siddhartha de Hermann Hesse

Las aventuras de Pinocho de Carlo Collodi

Las fábulas de La Fontaine de Jean de la Fontaine

El Principito de Antoine de Saint-Exupéry

El retrato de una dama, volumen 2, de Henry James

El contrato social de Jean-Jacques Rousseau

Para realizar pedidos en línea, utilice los códigos de barras bidimensionales de la contraportada o llame al 024-23284321 o 024-23284325.

Prefacio general

Millones de chinos aprenden inglés para adquirir conocimientos y habilidades comunicativas en un mundo donde el inglés se ha convertido en el idioma principal del discurso internacional. Sin embargo, pocos estudiantes se dan cuenta de que dominar el inglés también les permite acceder fácilmente a clásicos literarios mundiales, como las obras de Shakespeare, los poemas de Shelley, las novelas de Mark Twain y las obras de Nietzsche, que son una parte importante de la educación en humanidades. Los objetivos más importantes de las universidades no son vocacionales; es decir, no se limitan a la transmisión de conocimientos y el desarrollo de habilidades.

En sentido amplio, la educación busca ampliar los horizontes mentales de los jóvenes, cultivar virtudes y forjar su carácter. Lincoln, Mao Zedong y muchos otros grandes líderes y figuras distinguidas declararon cómo las obras literarias les inspiraban y fortalecían enormemente. De hecho, muchos de ellos aspiraban a ser escritores en su juventud. Se dice que Alejandro Magno (356-323 a. C.) llevaba consigo dos cosas, despierto o dormido: un libro y una daga. El libro es la Ilíada, un clásico literario de Homero. Solía colocar estos dos preciados objetos bajo la almohada al acostarse.

Hoy en día, nos enfrentamos a un mundo complejo y cambiante sin precedentes. Afrontar este mundo en rápida evolución requiere no solo habilidades de comunicación, sino también una comprensión adecuada de culturas distintas a la nuestra. Entre los avances más importantes de la cultura global actual se encuentran los crecientes intercambios culturales y el entendimiento entre diferentes naciones y pueblos. Y una de las mejores maneras de aprender sobre culturas extranjeras es leer sus obras literarias, en particular sus clásicos, que constituyen el alma de la cultura de un país. Además, te proporcionan el mejor idioma y una sensación de sublimidad.

La Editorial Popular de Liaoning merece ser elogiada por su visión y valentía al poner a disposición del público lector una nueva colección de clásicos literarios mundiales (Clásicos de Cabecera). Se espera que quienes dominen el inglés los lean, los disfruten y los conserven como libros de lectura para toda la vida.

Estoy convencido de que esta serie contribuirá significativamente a la educación literaria de los jóvenes chinos. En un momento en que todo el país prioriza la "civilización espiritual", la publicación de esta serie de clásicos literarios para la educación literaria y cultural es, sin duda, una iniciativa muy oportuna.

Zhang Zhongzai

Maestro

Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing

Julio de 2013, Pekín

Sol

El lenguaje de las obras maestras clásicas es, sin duda, el más conciso, bello y estéticamente agradable. Las palabras de Shelley: «Si el invierno ha llegado, ¿estará lejos la primavera?», han reavivado la esperanza en muchos desesperados y les han ayudado a armarse de valor para dar la bienvenida a la primavera tras el crudo invierno. ¿Cuántas personas se han sentido cautivadas por las palabras de Xu Zhimo: «Me fui en silencio, tan silenciosamente como llegué; agité mis mangas, sin llevarme ni una nube»? Las palabras de Nietzsche: «Dios ha muerto», han sido una llamada de atención para muchos.

Leer obras maestras clásicas, especialmente obras originales, puede serenar la mente, ampliar el conocimiento, potenciar el talento, enriquecer las emociones y ampliar los horizontes. Los llamados "clásicos" son, en realidad, la acumulación cultural de la nación a la que pertenece el autor y un microcosmos del alma de esa nación. "Hamlet" y "Macbeth" del maestro del drama británico Shakespeare, "Infierno", "Purgatorio" y "Paraíso" de "La Divina Comedia" de Dante, el "Padre de la Lengua Italiana", "Ulises" y "Retrato de un Artista" de James Joyce, el escritor irlandés de talla mundial, "Las Aventuras de Huckster" y "Las Aventuras de Tom Sawyer" de Mark Twain, el famoso novelista estadounidense con un estilo de escritura de primera clase e ingenioso, y "Así habló Zaratustra" y "La Gaya Ciencia" de Nietzsche, el famoso filósofo alemán, han hecho contribuciones eternas a la formación del patrimonio cultural de sus propias naciones y al mismo tiempo mostraron al mundo las hermosas siluetas de las naciones a las que pertenecen.

Muchos líderes famosos, como Lincoln, Mao Zedong y otras grandes figuras, también extrajeron fuerza e incluso ideas para gobernar su país de los clásicos. Charles Hill, profesor de la Universidad de Yale, en su artículo titulado "Clásicos y el concepto de gobernanza", detalló la

maravillosa relación entre la lectura y el gobierno de un país. Escribió: "En casi todos los clásicos se pueden encontrar principios asombrosos y profundos del arte de gobernar".

Las obras maestras clásicas no solo contienen ideas sobre cómo gobernar un país, sino que también cumplen la función de enriquecer el gusto estético del lector. Excelentes obras clásicas de diferentes períodos y regiones del mundo comparten un atributo común: ensalzan la verdad, la bondad y la belleza del mundo, y exponen y critican su falsedad, maldad y fealdad.

Al leer las obras maestras clásicas de Europa y Estados Unidos desde Dante, descubrirá que, independientemente de si Occidente atraviesa una larga era oscura o se adentra en la modernidad, siempre hay obras clásicas que ofrecen críticas frías a la negatividad del mundo. Al mismo tiempo, se han publicado más obras de grandes escritores que alaban con entusiasmo la sinceridad y la bondad del mundo, provocando que los lectores se sumerjan involuntariamente en las emociones estéticas de las obras clásicas.

Los clásicos ingleses forman parte, sin duda, del patrimonio cultural crucial para el desarrollo humano, además de los clásicos chinos. Históricamente, el inglés ha sido el idioma internacional más utilizado para la lectura de obras clásicas en todo el mundo. Este hecho no ha cambiado sustancialmente, y no parece probable que cambie durante gran parte de este siglo. Para comprender mejor y experimentar personalmente el encanto de los clásicos ingleses, es fundamental leer los clásicos originales en inglés.

El oportuno y grandioso lanzamiento de la serie de libros "La Biblioteca Inglesa Más Clásica" de la Editorial Popular de Liaoning es un acto editorial visionario y perspicaz. Creo que esta colección de clásicos ingleses originales, legibles y coleccionables, no solo ayudará a la gente a comprender qué son las obras clásicas, sino que también se convertirá en la "biblioteca inglesa más clásica", adorada por los amantes del inglés, los estudiantes universitarios y de secundaria, y sus padres.

Escuela de Inglés, Universidad de Estudios Extranjeros de Beijing

Centro de Investigación de Diplomacia Pública de la BFSU

Director del Centro de Literatura Europea y Americana

Presidente Honorario de la Sociedad Nacional de Literatura Inglesa

Profesor Zhang Zhongzai

Julio de 2013, Pekín

INTRODUCCIÓN

Para el estudio de los grandes escritores y pensadores del pasado, la imaginación histórica es fundamental. Sin una referencia mental al entorno en el que vivieron, no podemos aspirar a penetrar más allá de lo inesencial y temporal, hasta alcanzar el valor absoluto y permanente de su pensamiento. La teoría, al igual que la acción, está sujeta a estas necesidades; la forma en que los hombres formulan sus especulaciones, al igual que su comportamiento, son resultado de los hábitos de pensamiento y acción que encuentran a su alrededor. Los grandes hombres, sin duda, realizan contribuciones individuales al conocimiento de su época; pero nunca podrán trascender la época en la que viven. Las preguntas que intentan responder siempre serán las planteadas por sus contemporáneos; su planteamiento de problemas fundamentales siempre estará en relación con las afirmaciones tradicionales que les han sido transmitidas. Cuando enuncian lo más sorprendentemente nuevo, es muy probable que lo formulen de forma anticuada y utilicen las ideas y fórmulas inadecuadas de la tradición para expresar las verdades más profundas a las que se dirigen. Serán más bien hijos de su época, cuando estén más por encima de ella.

Rousseau ha sufrido tanto como cualquiera a causa de críticos sin sentido de la historia. Ha sido criticado y silenciado por demócratas y opresores con igual falta de comprensión e imaginación. Su nombre, 150 años después de la publicación de El Contrato Social, sigue siendo un eslogan controvertido y un grito de guerra para el partido. Se le considera uno de los más grandes escritores que ha dado Francia, pero incluso ahora, según lo incitan sus prejuicios políticos, los hombres tienden a aceptar o rechazar sus doctrinas políticas sin más, sin examinarlas, sin intentar comprenderlas ni distinguirlas. Sigue siendo venerado u odiado como el autor que, por encima de todos, inspiró la Revolución Francesa.

Hoy en día, sus obras tienen una doble trascendencia. Son históricamente importantes, tanto por ofrecernos una visión de la mentalidad del siglo XVIII como por la verdadera influencia que ejercieron en el curso de los acontecimientos en Europa. Sin duda, ningún otro escritor de la época ha ejercido tanta influencia como la suya. Con razón se le puede considerar el padre del movimiento romántico en el arte, la literatura y la vida; influyó profundamente en los románticos alemanes y en el propio Goethe; marcó la pauta de una nueva introspección que ha permeado la literatura del siglo XIX; inició la teoría educativa moderna; y, sobre todo, en el pensamiento político, representa la transición de una teoría tradicional con raíces en la Edad Media a la filosofía moderna del Estado. Su influencia en la filosofía moral de Kant y en la filosofía del derecho de Hegel son dos caras de una misma contribución fundamental al pensamiento moderno. Es, de hecho, el gran precursor del idealismo alemán e inglés.

No sería posible, en una breve introducción, abordar tanto el contenido positivo del pensamiento de Rousseau como su influencia real en la práctica. Los estadistas de la Revolución Francesa, desde Robespierre hasta la actualidad, se vieron profundamente afectados por el estudio de sus obras. Aunque a menudo parecen haberlo malinterpretado, generalmente lo estudiaron con la atención que exige. En el siglo XIX, la gente seguía apelando a Rousseau, sin, por regla general, conocerlo bien ni profundizar en su significado. «El Contrato Social», dice M. Dreyfus-Brisac, «es el libro del que más se habla y el menos leído». Pero con el gran resurgimiento del interés por la filosofía política, ha surgido el deseo de comprender mejor la obra de Rousseau. Una vez más, se le estudia más como pensador y menos como aliado u oponente; Hay un mayor deseo de discernir lo verdadero de lo falso y de buscar en el Contrato Social los "principios del... derecho político", en lugar del ipse dixit del gran revolucionario en favor de alguna visión sobre circunstancias que nunca podría haber contemplado.

El Contrato Social, por tanto, puede considerarse un documento de la Revolución Francesa o uno de los libros más importantes de filosofía política. Es en esta segunda condición, como obra de valor permanente que contiene

verdad, que se sitúa entre los grandes libros del mundo. Es también en esta condición que se tratará en esta introducción. Considerándolo desde esta perspectiva, no tenemos menos necesidad de perspicacia histórica que si lo abordáramos como historiadores puros y duros. Para comprender su valor, debemos comprender sus limitaciones; cuando las preguntas que responde parezcan planteadas de forma poco natural, no debemos concluir que carecen de sentido; debemos ver si la respuesta sigue siendo válida cuando la pregunta se plantea de forma más actual.

Ante todo, debemos recordar siempre que Rousseau escribió en el siglo XVIII, principalmente en Francia. Ni la monarquía francesa ni la aristocracia ginebrina apreciaban la crítica abierta, y Rousseau siempre tuvo que ser muy cuidadoso con lo que decía. Esta puede parecer una afirmación curiosa para un hombre que sufrió una persecución constante debido a sus doctrinas subversivas; pero, aunque Rousseau fue uno de los escritores más audaces de su tiempo, se vio continuamente obligado a moderar su lenguaje y, por regla general, a limitarse a la generalización en lugar de atacar abusos particulares. La teoría de Rousseau ha sido criticada a menudo por ser demasiado abstracta y metafísica. Esta es, en muchos sentidos, su gran fortaleza; pero cuando lo es en exceso, la culpa reside en la casualidad del tiempo. En el siglo XVIII, era, en general, seguro generalizar e inseguro particularizar. El escepticismo y el descontento eran el temperamento predominante de las clases intelectuales, y prevalecía un despotismo miope. que, mientras se limitaran a esto, causarían poco daño. Las doctrinas subversivas solo se consideraban peligrosas cuando se formulaban de tal manera que atrajeran a las masas; la filosofía se consideraba impotente. Los intelectuales del siglo XVIII, por lo tanto, generalizaban a su antojo y, por regla general, sufrieron poco por su lesa majestad: Voltaire es el ejemplo típico de dicha generalización. El espíritu de la época favorecía tales métodos, y por lo tanto era natural que Rousseau los aplicara. Pero sus observaciones generales tenían tal manera de tener aplicaciones particulares muy obvias y estaban tan obviamente inspiradas por una actitud particular hacia el gobierno de su época que incluso la

filosofía se volvió insegura en sus manos y fue atacado por lo que los hombres leían entre líneas en sus obras. Es debido a esta facultad de dar contenido y actualidad a sus generalizaciones que Rousseau se ha convertido en el padre de la filosofía política moderna. Utiliza el método de su tiempo solo para trascenderlo; a partir de lo abstracto y general, crea lo concreto y universal.

En segundo lugar, no debemos olvidar que las teorías de Rousseau deben estudiarse en un contexto histórico más amplio. Si bien es el primero de los teóricos políticos modernos, también es el último de una larga lista de teóricos renacentistas, quienes a su vez heredan y transforman los conceptos del pensamiento medieval. Muchos críticos han perdido tanto tiempo intentando demostrar que Rousseau no fue original solo porque comenzaron identificando la originalidad con el aislamiento: primero estudiaron el Contrato Social por sí mismo, sin relación con obras anteriores, y luego, al descubrir que estas se le asemejaban, decidieron que todo lo que decía era un préstamo. Si hubieran comenzado su estudio con un espíritu verdaderamente histórico, habrían visto que la importancia de Rousseau reside precisamente en el nuevo uso que hace de las viejas ideas, en la transición que realiza de lo viejo a lo nuevo en la concepción general de la política. Ningún mero innovador podría haber ejercido tanta influencia ni encontrado tanta verdad. La teoría no da grandes saltos; avanza hacia nuevos conceptos ajustando y renovando los antiguos. Así como los escritores teológicos sobre política, desde Hooker hasta Bossuet, emplean la terminología y las ideas bíblicas; así como escritores más modernos, desde Hegel hasta Herbert Spencer, emplean el concepto de evolución, Rousseau emplea las ideas y los términos de la teoría del Contrato Social. Debemos percibir, a lo largo de su obra, su lucha por liberarse de la inercia y la obsolescencia de dicha teoría, desarrollando a partir de ella concepciones fructíferas que trascienden su alcance. Una interpretación literal demasiado rígida del pensamiento de Rousseau puede reducirlo fácilmente a un mero interés histórico: si lo abordamos con un espíritu verdaderamente histórico, podemos apreciar su valor tanto temporal como perdurable, ver cómo sirvió a sus contemporáneos y, al

mismo tiempo, extraer de él lo que puede sernos útil para siempre.

El Emilio de Rousseau, la obra más importante sobre educación, ya se ha publicado en esta serie. Este volumen contiene sus obras políticas más importantes. De ellas, El Contrato Social, con diferencia la más significativa, es la más reciente. Representa la madurez de su pensamiento, mientras que las demás solo ilustran su desarrollo. Nacido en 1712, no publicó ninguna obra importante hasta 1750; pero nos cuenta, en las Confesiones, que en 1743, cuando fue destinado a la Embajada de Venecia, ya había concebido la idea de una gran obra sobre las Instituciones Políticas, que selló su reputación. Sin embargo, parece haber avanzado poco en esta obra hasta que, en 1749, se topó con un anuncio de un premio ofrecido por la Academia de Dijon para quien respondiera a la pregunta: "¿Ha contribuido el progreso de las artes y las ciencias a la purificación o a la corrupción de la moral?". Sus viejas ideas regresaron con fuerza, destrozando su vida. Había sido un referente entre los eruditos de la Ilustración en París y compuso una diatriba violenta y retórica contra la civilización en general. Al año siguiente, esta obra, premiada por la Academia, fue publicada por su autor. Su éxito fue inmediato; se convirtió inmediatamente en un hombre famoso, el "león" de los círculos literarios parisinos. Profesores, escritores, teólogos indignados e incluso el rey de Polonia publicaron refutaciones a su obra. Rousseau se esforzó por responderlas todas, y en el transcurso de sus argumentos, su pensamiento evolucionó. Desde 1750 hasta la publicación de El contrato social y Emilio en 1762, evolucionó gradualmente sus ideas: en esos doce años, realizó su singular contribución al pensamiento político.

El Discurso sobre las Artes y las Ciencias, la obra más temprana reproducida en este volumen, no es en sí misma de gran importancia. Rousseau expresó su opinión al respecto en las Confesiones: «Lleno de calidez y fuerza, carece por completo de lógica y orden; de todas mis obras, es la más débil en argumentación y la menos armoniosa. Pero, independientemente de las dotes con las que un hombre nace, no puede aprender el arte de escribir de la noche a la mañana». Esta crítica es justa. El primer

Discurso no es, ni pretende ser, una producción razonada o equilibrada. Es el discurso de un abogado, completamente parcial y arbitrario, pero tan obvia e ingenuamente parcial que nos resulta difícil creer en su completa seriedad. A lo sumo, es solo un brillante pero endeble esfuerzo retórico, una improvisación sofística, pero no una contribución seria al pensamiento. Sin embargo, es cierto que esta declamación labró el nombre de Rousseau y lo consagró como un gran escritor en los círculos parisinos. D'Alembert incluso dedicó el prefacio de la Enciclopedia a una refutación. El plan del primer Discurso es esencialmente simple: comienza con la maldad, la inmoralidad y la miseria de las naciones modernas, atribuye todos estos males a la desviación de un estado "natural" y luego atribuye la causa de esta desviación al progreso de las artes y las ciencias. En él, Rousseau ya posee su idea de la "naturaleza" como ideal; pero por el momento no ha intentado discriminar, en lo antinatural, entre el bien y el mal. Simplemente utiliza una sola idea, expresándola con la mayor fuerza posible y obviando todas sus limitaciones. El primer Discurso es importante no por la doctrina positiva que contenga, sino como clave para el desarrollo de la mente de Rousseau. Aquí lo vemos al comienzo del largo camino que finalmente conduciría a la teoría del Contrato Social.

En 1755, apareció el Discurso sobre el origen y la base de la desigualdad entre los hombres, la segunda obra de Rousseau incluida en este volumen. Con este ensayo, Rousseau compitió sin éxito en 1753 por un segundo premio ofrecido por la Academia de Dijon, y ahora lo publica con un prefacio que contiene una larga dedicatoria a la República de Ginebra. En esta obra, que Voltaire, agradeciéndole un ejemplar de presentación, llamó su «segundo libro contra la raza humana», su estilo e ideas han avanzado enormemente; ya no se contenta con llevar una sola idea al extremo: si bien preserva la amplia oposición entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad, presente en toda su obra, se preocupa por presentar una justificación racional de sus opiniones y admitir que al menos algo puede decirse sobre ellas. Además, la idea de «naturaleza» ya ha experimentado un gran desarrollo; ya no es una oposición vacía a los males de la sociedad; posee un contenido positivo. Así, la mitad del

Discurso sobre la Desigualdad se centra en una descripción imaginaria del estado de naturaleza, en la que se muestra al hombre con ideas limitadas al mínimo indispensable, con escasa necesidad de sus semejantes y escasa preocupación más allá de satisfacer las necesidades del momento. Rousseau afirma explícitamente que no supone que el «estado de naturaleza» haya existido jamás: es una pura «idea de la razón», un concepto operativo al que se llega por abstracción del «estado de sociedad». El «hombre natural», en contraposición al «hombre del hombre», es el hombre despojado de todo lo que la sociedad le otorga, una criatura formada por un proceso de abstracción y nunca concebida para la representación histórica. La conclusión del Discurso no favorece a este ser puramente abstracto, sino a un estado de salvajismo intermedio entre las condiciones «naturales» y «sociales», en el que los hombres pueden preservar la simplicidad y las ventajas de la naturaleza a la vez que obtienen las comodidades y seguridades rudimentarias de la sociedad primitiva. En una de las extensas notas adjuntas al Discurso, Rousseau explica su postura con más detalle. No desea, dice, que la sociedad corrupta moderna regrese al estado de naturaleza: la corrupción ha ido demasiado lejos; ahora solo desea que los hombres mitiguen, mediante un uso más sabio de las artes fatales, el error de su introducción. Reconoce que la sociedad es inevitable y ya busca una justificación para ella. El segundo Discurso representa una segunda etapa en su pensamiento político: la oposición entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad aún se presenta en marcado contraste; pero el panorama del primero ya está completo, y solo le queda a Rousseau examinar con más detenimiento las implicaciones fundamentales del estado de sociedad para que su pensamiento alcance la madurez.

Los críticos modernos suelen criticar a Rousseau por seguir un método aparentemente histórico, pero en realidad completamente ahistórico, en los Discursos. Sin embargo, cabe recordar que él mismo no pone ningún énfasis en el aspecto histórico de su obra; se presenta como si construyera una imagen puramente ideal, y no como si representara etapas reales de la historia humana. El uso de conceptos históricos falsos es característico de los siglos

XVII y XVIII, y Rousseau debería ser más felicitado por evitar darles demasiada importancia que criticado por emplearlos.

Es dudoso que el Discurso de Economía Política, impreso por primera vez en la gran Enciclopedia en 1755, se haya compuesto antes o después del Discurso sobre la Desigualdad. A primera vista, el primero parece estar más en línea con el Contrato Social y contener puntos de vista que pertenecen esencialmente al período constructivo de Rousseau. Sin embargo, no sería seguro concluir de esto que su fecha sea posterior. El Discurso sobre la Desigualdad aún conserva gran parte de la soltura retórica del ensayo premiado; su objetivo no es tanto un razonamiento exhaustivo como una presentación eficaz y popular de un caso. Pero, leyendo entre líneas, un estudiante atento puede detectar en él gran parte de la doctrina positiva que posteriormente se plasmó en el Contrato Social. Especialmente en la sección final, que establece el plan para un tratamiento general de las cuestiones fundamentales de la política, ya nos encontramos en cierta medida en la atmósfera de las obras posteriores. De hecho, es casi seguro que Rousseau nunca intentó inyectar el contenido positivo de su Teoría Política en ninguno de los dos primeros Discursos. No pretendían ser exposiciones finales de su punto de vista, sino estudios parciales y preliminares, en los que su objetivo era mucho más destructivo que constructivo. Es evidente que, al concebir inicialmente el plan de una obra sobre las Instituciones Políticas, Rousseau no pudo haber pretendido considerar a toda la sociedad como esencialmente mala. De hecho, es evidente que, desde el principio, pretendió estudiar la sociedad y las instituciones humanas en su aspecto racional, y que la competencia de la Academia de Dijon lo desvió de su objetivo principal en lugar de inducirlo a reflexionar sobre cuestiones políticas. No debería sorprender, por tanto, que una obra probablemente escrita antes del Discurso sobre la Desigualdad contenga los gérmenes de la teoría que se presenta plenamente en El Contrato Social. El Discurso sobre la Economía Política es importante por ofrecer un primer esbozo de la teoría de la «Voluntad General». Se verá fácilmente que Rousseau no entiende por «economía política» exactamente lo que

entendemos hoy. Comienza con un análisis de la naturaleza fundamental del Estado y la posibilidad de reconciliar su existencia con la libertad humana, y continúa con... Un admirable y breve estudio sobre los principios de la tributación. A lo largo del texto, Rousseau piensa en la economía "política" en el sentido de "pública", en el Estado como el financista público y no en las condiciones que rigen la industria. Concibe el Estado como un organismo que busca el bienestar de todos sus miembros y subordina todas sus ideas sobre la tributación a ese fin. Quienes solo tienen lo necesario no deberían pagar impuestos; los bienes superfluos deberían ser gravados en exceso; deberían existir fuertes impuestos sobre todo tipo de lujos. La primera parte del artículo es aún más interesante. Rousseau comienza demoliendo el paralelo exagerado que a menudo se establece entre el Estado y la familia; demuestra que el Estado no es, ni puede ser, de naturaleza patriarcal, y continúa exponiendo su opinión de que su verdadera esencia reside en la voluntad general de sus miembros. Los rasgos esenciales del Contrato Social están presentes en este Discurso casi como lugares comunes, y ciertamente no como nuevos descubrimientos que el autor acaba de descubrir por una afortunada inspiración. Tras leer Economía política, uno no se siente tentado a suponer que las ideas políticas de Rousseau alcanzaron realmente la madurez mucho antes de lo que generalmente se ha admitido.

El Contrato Social apareció finalmente, junto con el Emilio, en 1762. Este año, por lo tanto, representa en todos los aspectos la culminación de la carrera de Rousseau. A partir de entonces, escribiría únicamente obras polémicas y confesionales; sus teorías ya estaban desarrolladas y, simultáneamente, transmitió al mundo sus puntos de vista sobre los problemas fundamentales de la política y la educación. Ahora es el momento de preguntarse en qué consistió finalmente el sistema de Rousseau en su madurez. El Contrato Social contiene prácticamente la totalidad de su teoría política constructiva; para una comprensión completa, debe leerse en conexión con sus otras obras, especialmente con el Emilio y las Cartas desde la Montaña (1764), pero en general es un libro completo y autoconclusivo. El título define suficientemente su alcance.

Se llama El Contrato Social o Principios del Derecho Político, y el segundo título explica el primero. El objetivo de Rousseau no es tratar, de forma general, como Montesquieu, las instituciones reales de los estados existentes, sino establecer los principios esenciales. Principios que deben constituir la base de toda sociedad legítima. El propio Rousseau, en el quinto libro del Emilio, explicó claramente la diferencia: «Montesquieu», dice, «no pretendía tratar los principios del derecho político; se contentaba con tratar el derecho positivo (o derecho) de los gobiernos establecidos; y no hay dos estudios más diferentes que estos». Rousseau, pues, concibe su objetivo como algo muy distinto del de El espíritu de las leyes, y es un error deliberado malinterpretar su propósito. Cuando señala que los «hechos», la historia real de las sociedades políticas, «no le conciernen», no los menosprecia; simplemente enuncia el principio inequívoco de que un hecho no puede en ningún caso dar lugar a un derecho. Su deseo es establecer la sociedad sobre la base del derecho puro, para refutar tanto su ataque a la sociedad en general como para reforzar su crítica a las sociedades existentes.

Toda la disputa sobre los métodos adecuados de la teoría política gira en torno a este punto. Existen, en términos generales, dos escuelas de teóricos políticos, si dejamos de lado a los psicólogos. Una, mediante la recopilación de datos, busca generalizaciones amplias sobre lo que realmente ocurre en las sociedades humanas; la otra intenta penetrar en los principios universales que subyacen en la raíz de toda convivencia humana. Para este último propósito, los hechos pueden ser útiles, pero por sí solos no pueden probar nada. La cuestión no es de hecho, sino de derecho.

Rousseau pertenece esencialmente a esta escuela filosófica. No es, como parecen suponer sus críticos menos filosóficos, un pensador puramente abstracto que generaliza a partir de ejemplos históricos imaginarios; es un pensador concreto que intenta ir más allá de lo inesencial y cambiante, hacia la base permanente e inmutable de la sociedad humana. Al igual que Green, busca el principio de la obligación política, y junto a esta búsqueda, todos los demás ocupan un lugar secundario y derivado. Lo que se requiere es encontrar una forma de

asociación capaz de defender y proteger con toda la fuerza común la persona y la propiedad de cada asociado, y de tal naturaleza que cada uno, al unirse con todos, pueda obedecerse solo a sí mismo y permanecer tan libre como antes. Este es el problema fundamental cuya solución proporciona el Contrato Social. Se considera que el problema de la obligación política incluye todos los demás problemas políticos que encajan en un sistema basado en él. ¿Cómo, pregunta Rousseau, puede la voluntad del Estado dejar de ser para mí una mera voluntad externa, que se impone a la mía? ¿Cómo puede la existencia del Estado reconciliarse con la humanidad? ¿Con la libertad? ¿Cómo puede el hombre, que nace libre, llegar a estar encadenado por todas partes?

Nadie podría dejar de comprender de inmediato el problema central del Contrato Social si no fuera porque sus doctrinas a menudo parecen formularse de forma extraña. Hemos visto que esta extrañeza se debe a la posición histórica de Rousseau, a su uso de los conceptos políticos vigentes en su época y a su tendencia natural a construir sobre los cimientos establecidos por sus predecesores. Hay muchas personas cuya idea de Rousseau se basa únicamente en las primeras palabras del capítulo inicial del Contrato Social: «El hombre nace libre y está encadenado por doquier». Pero, dicen, el hombre no nace libre, aunque esté encadenado por doquier. Así, desde el principio, nos enfrentamos a la gran dificultad de apreciar a Rousseau. Donde naturalmente diríamos «el hombre debe ser libre», o quizás «el hombre nace para la libertad», él prefiere decir «el hombre nace libre», con lo que quiere decir exactamente lo mismo. Sin duda, en su forma de expresar esto, hay una apelación a una «época dorada»; Pero esta edad de oro es sin duda tan imaginaria como la libertad de la época. La forma en que nacen los hombres está, para la mayoría de ellos, destinada a ser. En otra parte, Rousseau plantea este punto de forma muy similar a como lo diríamos nosotros mismos: «Nada es más cierto que todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud... Pero si hay esclavos por naturaleza, es porque ha habido esclavos contra la naturaleza» (El Contrato Social, Libro I, cap. ii).

Hemos visto que el contraste entre el "estado de naturaleza" y el "estado de sociedad" recorre toda la obra

de Rousseau. Emilio aboga por una educación "natural"; los Discursos abogan por la "naturalización" de la sociedad; la Nueva Eloísa es la apelación romántica a una mayor "naturaleza" en las relaciones humanas. ¿Cuál es, entonces, la posición de este contraste en el pensamiento político maduro de Rousseau? Claramente, no son solo los Discursos los que le conciernen. En ellos, contempló únicamente las fallas de las sociedades actuales; ahora, le preocupa la posibilidad de una sociedad racional. Su objetivo es justificar el cambio de la "naturaleza" a la "sociedad", aunque esto haya dejado a los hombres encadenados. Busca la verdadera sociedad, que deja a los hombres "tan libres como antes". En general, el espacio que ocupa la idea de naturaleza en el Contrato Social es muy pequeño. Se utiliza necesariamente en los capítulos controvertidos, en los que Rousseau refuta las falsas teorías de la obligación social; Pero una vez... Ha dejado de lado a los falsos profetas, ha abandonado la idea de naturaleza y solo se preocupa por dar a la sociedad la prometida sanción racional. Queda claro que, al menos en política, el «estado de naturaleza» es para él solo un término controvertido. De hecho, ha abandonado, en la medida en que la sostenía, la teoría de una edad de oro humana; y donde, como en Emilio, utiliza la idea de naturaleza, esta se amplía y profundiza hasta resultar irreconocible. A pesar de los numerosos pasajes en los que la antigua terminología se aferra a él, en este período no se refiere a la «naturaleza» como el estado original de una cosa, ni siquiera a su reducción a los términos más simples: pasa a la concepción de la «naturaleza» como idéntica al pleno desarrollo de la capacidad, a la idea superior de la libertad humana. Esta visión se aprecia en embrión incluso en el Discurso sobre la desigualdad, donde, al distinguir el amor propio (amour de soi) del egoísmo (amour-propre), Rousseau postula... El primero, propiedad del hombre "natural", no consiste en el deseo de autoengrandecimiento, sino en la búsqueda de la satisfacción de un deseo razonable acompañado de benevolencia; mientras que el egoísmo es la preferencia de nuestros propios intereses sobre los de los demás, el respeto por uno mismo simplemente nos coloca en igualdad de condiciones con nuestros semejantes. Es cierto que en el Discurso Rousseau aboga contra el desarrollo de muchas

facultades humanas; pero también aboga por el pleno desarrollo de aquellas que considera "naturales", es decir, simplemente "buenas". El "estado de sociedad", tal como se concibe en el Contrato Social, ya no contradice el "estado de naturaleza" defendido en el Emilio, donde, de hecho, el entorno social es de suma importancia y, aunque el estudiante está protegido de él, no obstante se le forma para él. De hecho, las ideas expresadas en El Contrato Social están resumidas en el quinto libro del Emilio, y este resumen subraya la unidad esencial del sistema de Rousseau.

El objetivo de Rousseau, entonces, en las palabras iniciales de El Contrato Social, «es investigar si, en el orden civil, puede haber una regla de administración segura y cierta, considerando a los hombres como son y las leyes como podrían ser». Montesquieu tomó las leyes como eran y vio qué clase de hombres creaban: Rousseau, al fundar todo su sistema en la libertad humana, toma al hombre como base y lo ve dándose las leyes que le place. Se posiciona sobre la naturaleza de la libertad humana: en ella fundamenta todo su sistema, haciendo de la voluntad de los miembros la única base de toda sociedad.

Al desarrollar su teoría, Rousseau utiliza tres concepciones generales y, en cierta medida, alternativas a lo largo de su obra: el contrato social, la soberanía y la voluntad general. A continuación, examinaremos cada una de ellas por separado.

La teoría del contrato social es tan antigua como los sofistas griegos (véase Platón, La República, Libro II y el Gorgias), y tan esquiva como yo. Se ha adaptado a los puntos de vista más opuestos y se ha utilizado, en diferentes formas, desde ambos lados de cada cuestión a la que podría concebirse como aplicable. Es frecuente en los escritores medievales, un lugar común entre los teóricos del Renacimiento, y para el siglo XVIII ya se acercaba a su declive ante una concepción más amplia. Sería una tarea larga e ingrata rastrear su historia: se puede seguir mejor en el admirable ensayo de DG Ritchie sobre ella en Darwin y Hegel y otros estudios. Para nosotros, es importante solo considerarla en su aspecto más general, antes de estudiar el uso especial que le dio Rousseau. Obviamente, de una

forma u otra, es una teoría a la que se llega con mucha facilidad. Dondequiera que exista cualquier forma de gobierno que no sea la mera tiranía, la reflexión sobre las bases del Estado no puede sino llevar a la idea de que, en un sentido u otro, este se basa en el consentimiento, tácito o expreso, pasado o presente, de sus miembros. Tan solo en esto, la teoría del Contrato Social ya está latente. Si a esto le sumamos el deseo de encontrar una justificación real para una teoría en los hechos, y especialmente en una época con un vago sentido histórico, esta doctrina del consentimiento inevitablemente tendrá un contexto histórico. Si, además, existe una tendencia a considerar la sociedad como algo antinatural para la humanidad, esta tendencia se volverá irresistible. Escritores de casi todas las escuelas presentarán al Estado como surgido, en una época remota, de un pacto o, en términos más legales, de un contrato entre dos o más partes. La única clase que podrá resistirse a esta doctrina es aquella que defiende el derecho divino de los reyes y sostiene que todos los gobiernos existentes fueron impuestos al pueblo por la interposición directa de Dios. Cualquiera que no esté dispuesto a sostener esto será partidario de una u otra forma de la teoría del Contrato Social.

No es sorprendente, entonces, que encontremos entre sus defensores a escritores con los puntos de vista más opuestos. Apenas enunciada, es una mera fórmula, que puede ser utilizada con cualquier cosa, desde el absolutismo hasta el republicanismo puro, y, en manos de al menos algunos de sus partidarios, resulta ser un arma de doble filo. Estaremos en mejor posición para juzgar su utilidad cuando hayamos visto sus principales variantes en acción.

Todas las teorías plenamente definidas del contrato social se dividen en dos categorías. Representan la sociedad como basada en un contrato original, ya sea entre el pueblo y el gobierno, o entre todos los individuos que componen el Estado. Históricamente, la teoría moderna se mueve entre la primera y la segunda de estas formas.

La doctrina de que la sociedad se funda en un contrato entre el pueblo y el gobierno es de origen medieval. A menudo se sustentaba con referencias al Antiguo

Testamento, que contiene una visión similar de forma irreflexiva. Se encuentra en la mayoría de los grandes escritores políticos del siglo XVI, en Buchanan y en los escritos de Jacobo I; persiste hasta el siglo XVII en las obras de Grocio y Puffendorf. A veces se sostiene que Grocio formuló la teoría de modo que admitiera ambas formas de contrato; pero es evidente que solo consideraba que la primera forma admitía tanto el gobierno democrático como el monárquico. La encontramos muy claramente expresada en el Parlamento de la Convención de 1688, que acusa a Jacobo II de haber «intentado subvertir la constitución del reino rompiendo el contrato original entre el rey y el pueblo». Mientras que Hobbes, del lado de los realistas, mantiene la teoría del contrato en su segunda forma, el parlamentario Algernon Sidney se adhiere a la idea de un contrato entre el pueblo y el gobierno.

En esta forma, la teoría admite claramente interpretaciones opuestas. Se podría sostener que el pueblo, habiéndose rendido definitivamente a sus gobernantes, no tiene nada más que pedirles y está obligado a someterse a cualquier uso que estos decidan imponerles. Sin embargo, esta no es la implicación que suele extraerse de ella. La teoría, en esta forma, se originó con teólogos que también eran abogados. Su visión del contrato implicaba obligaciones mutuas; consideraban al gobernante obligado, por sus términos, a gobernar constitucionalmente. La antigua idea de que un rey no debe violar las costumbres sagradas del reino se transforma fácilmente en la doctrina de que no debe violar los términos del contrato original entre él y su pueblo. Así como en la época de los reyes normandos, toda petición del pueblo de mayores libertades se formulaba como una exigencia de que se respetaran las costumbres de los "buenos tiempos" de Eduardo el Confesor, en el siglo XVII todo acto de protesta o resistencia popular se formulaba como una petición al rey para que no violara... el contrato. La demanda fue un clamor popular y parecía contar con el respaldo de teóricos. Rousseau refuta esta opinión, que había mantenido de pasada en el Discurso sobre la desigualdad, en el capítulo dieciséis del tercer libro de El contrato social. (Véase también Libro I, capítulo 4, inciso).

Su ataque, en realidad, también se refiere a la teoría de Hobbes, que en algunos aspectos se asemeja, como veremos, a esta primera opinión; pero, al menos formalmente, se dirige contra esta forma de contrato. Será posible examinarla con más detalle cuando se haya considerado la segunda opinión.

La segunda perspectiva, que podría denominarse propiamente la teoría del Contrato Social, considera que la sociedad se origina o se basa en un acuerdo entre los individuos que la componen. Parece encontrarse primero, de forma bastante vaga, en la Política Eclesiástica de Richard Hooker, de la que Locke tomó gran parte; y reaparece, en diversas formas, en El Gobierno de los Reyes y Magistrados de Milton, el Leviatán de Hobbes, los Tratados del Gobierno Civil de Locke y Rousseau. El ejemplo más conocido de su uso real es el de los Padres Peregrinos en el Mayflower en 1620, en cuya declaración aparece la frase: «Solemne y mutuamente, en presencia de Dios y de los demás, pactamos y nos unimos en un solo cuerpo político civil». La implicación natural de esta perspectiva parecería ser el corolario de la soberanía popular completa que Rousseau extrae. Pero antes de la época de Rousseau, se había utilizado para respaldar perspectivas tan diversas como las basadas en la primera forma. Vimos que, en la gran obra de Grocio, De Jure Belli et Pacis, ya era posible dudar de cuál de las dos teorías se defendía. La primera teoría fue, históricamente, un medio de protesta popular contra la agresión real. En cuanto se tuvo en cuenta el gobierno popular, el acto contractual entre el pueblo y el gobierno se convirtió, en efecto, simplemente en un contrato entre los individuos que componían la sociedad, y fácilmente pasó a la segunda forma.

La segunda teoría, en su forma habitual, expresa únicamente la idea de que el pueblo es soberano en todas partes y que, en palabras del Tratado de Milton, «el poder de reyes y magistrados es solo derivado». Sin embargo, antes de que esta idea se convirtiera en una teoría filosófica, Hobbes ya la había utilizado para sustentar principios precisamente opuestos. Hobbes coincide en que el contrato original es uno entre todos los individuos que componen el Estado y que el gobierno no es parte en él;

pero considera que el pueblo acuerda no solo formar un Estado, sino también investir a una o más personas con su gobierno. Coincide en que el pueblo es naturalmente supremo, pero considera que enajena su soberanía mediante el propio contrato y delega su poder, total y permanentemente, en el gobierno. Por lo tanto, tan pronto como se establece el Estado, el gobierno se convierte en soberano para Hobbes; ya no se trata de soberanía popular, sino solo de soberanía pasiva. Obediencia: El pueblo está obligado, por contrato, a obedecer a su gobernante, independientemente de si gobierna bien o mal. Han enajenado todos sus derechos del Soberano, quien, por lo tanto, es el amo absoluto. Hobbes, viviendo en una época de guerras civiles, considera que el peor gobierno es mejor que la anarquía y, por lo tanto, se esfuerza por encontrar argumentos que respalden cualquier forma de absolutismo. Es fácil criticar este sistema y ver las dificultades que una revolución podría acarrear para un hobbesiano consciente. Pues tan pronto como los revolucionarios tomen la delantera, tendrán que sacrificar uno de sus principios: tendrán que alinearse contra el Soberano real o legítimo. También es fácil ver que la enajenación de la libertad, incluso si es posible para un individuo, que Rousseau niega, no puede vincular a su posteridad. Pero, con todos sus defectos, la visión de Hobbes es, en general, admirablemente, lógica, y Rousseau tiene una gran deuda con ella.

La forma especial que Hobbes da a su segunda teoría del Contrato Social parece, a primera vista, una combinación, en un solo acto, de ambos contratos. Sin embargo, esta no es la perspectiva que adopta. La teoría de un contrato entre el gobierno y el pueblo, como hemos visto, se ha utilizado principalmente como apoyo a las libertades populares, como medio de afirmación contra el gobierno. Hobbes, cuyo único objetivo es dotar a su gobierno de soberanía, solo puede lograrlo excluyéndolo del contrato: así evita la necesidad de someterlo a cualquier obligación y lo deja absoluto e irresponsable. De hecho, garantiza no solo un Estado con derechos ilimitados frente al individuo, sino una autoridad determinada con el derecho de hacerlos valer. Su teoría no es meramente estatismo; es puro despotismo.

Es evidente que, si se sostiene tal teoría, solo puede sostenerse desde la perspectiva, compartida por Hobbes y Grocio, de que un hombre puede enajenar no solo su propia libertad, sino también la de sus descendientes, y que, en consecuencia, un pueblo en su conjunto puede hacer lo mismo. Este es el punto que tanto Locke como Rousseau atacan. Locke, cuyo objetivo principal es justificar la Revolución de 1688, hace que el gobierno dependa, no solo en su institución, sino siempre, del consentimiento de los gobernados, y considera a todos los gobernantes susceptibles de ser destituidos si gobiernan tiránicamente. Sin embargo, no proporciona ningún mecanismo distinto de la revolución para la expresión de la opinión popular, y en general parece considerar el consentimiento popular como esencialmente tácito y asumido. Considera que el Estado existe principalmente para proteger la vida y la propiedad, y es, en todas sus afirmaciones de los derechos populares, tan cauteloso que los reduce prácticamente a la nada. No es hasta que llegamos a Rousseau que la segunda forma de la teoría del contrato se enuncia en su forma más pura y lógica.

Rousseau ve claramente la necesidad de que el consentimiento popular en el gobierno sea más que un simple nombre, de dotarlo de algún medio de expresión constitucional. En lugar de la teoría de Locke del consentimiento tácito, la sustituye por un acuerdo activo periódicamente renovado. Admira las ciudades-estado de la antigua Grecia y, en su época, reserva su admiración para las ciudades libres de Suiza, Berna y, sobre todo, Ginebra, su ciudad natal. Al no ver ningún ejemplo en la Europa de su tiempo donde el gobierno representativo funcionara democráticamente, no concebía que se pudieran encontrar medios para hacer efectivo este acuerdo activo en un estado-nación; por lo tanto, sostenía que el autogobierno era imposible salvo para una ciudad. Quería desmantelar los estados-nación de Europa y crear en su lugar ligas federativas de ciudades-estado independientes.

Sin embargo, para la apreciación general de la teoría política de Rousseau, su fracaso en convertirse en el teórico del Estado moderno tiene relativamente poca importancia. Al considerar el Estado, que en esencia debe tener la misma base en todas partes, en su forma más

simple, logró, mucho mejor que sus predecesores, revelar la verdadera naturaleza del «vínculo social», nombre alternativo que suele usar para el Contrato Social. Su doctrina del principio subyacente de la obligación política es la de todos los grandes escritores modernos, desde Kant hasta Bosanquet. Esta unidad fundamental se ha visto oscurecida únicamente porque los críticos no han logrado ubicar la teoría del Contrato Social en el lugar que le corresponde dentro del sistema de Rousseau.

Esta teoría era, como hemos visto, un lugar común. El grado de autenticidad histórica asignado al contrato, presupuesto casi universalmente, variaba enormemente. Generalmente, cuanto más débil era la base racional de un escritor, más recurría a la historia y la inventaba. Por lo tanto, era casi inevitable que Rousseau plasmara su teoría en forma contractual. Si bien hubo escritores de su época que se burlaron del contrato, no fueron quienes construyeron un sistema general de filosofía política. Desde Cromwell hasta Montesquieu y Bentham, fue el hombre de mentalidad práctica, impaciente con las hipótesis infundadas, quien se negó a aceptar la idea del contrato. Los teóricos eran tan unánimes a su favor como los victorianos lo eran a favor de la teoría «orgánica». Pero nosotros, al criticarlos a la luz de acontecimientos posteriores, estamos en mejor posición para evaluar la posición que realmente ocupaba el Contrato Social en su sistema político. Vemos que la doctrina de Locke sobre el consentimiento tácito hizo tan irreal el control popular que se vio obligado, para que el Estado tuviera algún poder, a convertir su contrato en histórico y real, vinculante para la posteridad a perpetuidad, y que también se vio obligado a admitir un cuasicontrato entre el pueblo y el gobierno, como una segunda reivindicación de las libertades populares. Rousseau, por otro lado, no basa ningún argumento esencial en la naturaleza histórica del contrato, en la que, de hecho, claramente no cree. "¿Cómo", pregunta, "se produjo este cambio [de la naturaleza a la sociedad]?" Y responde que no lo sabe. Además, su objetivo es encontrar "una norma de administración segura y legítima, considerando a los hombres como son y las leyes como podrían ser"; es decir, su Contrato Social es algo que se encontrará en funcionamiento en toda sociedad legítima,

pero que quedará suspendido en toda forma de despotismo. Claramente, se refiere nada menos que al principio fundamental de la asociación política, la base de la unidad que nos permite, en el Estado, alcanzar la libertad política renunciando a la ilegalidad y al libertinaje. La presentación de esta doctrina en la forma casi histórica de la teoría del Contrato Social se debe a la casualidad del tiempo y el lugar en que Rousseau escribió. Al mismo tiempo, la importancia de la concepción se aprecia mejor en la dura muerte que sufre. Aunque nadie, durante cien años o más, ha pensado en considerarla histórica, ha resultado tan difícil encontrar otra frase que explique tan bien o mejor la base de la unión política que, hasta el día de hoy, la fraseología de la teoría del contrato persiste en gran medida. Una concepción tan vital no puede haber sido estéril.

De hecho, en el propio pensamiento de Rousseau, esta es solo una de las tres maneras en que se enuncia la base de la unión política, según su preocupación. Cuando piensa de forma casi histórica, describe su doctrina como la del Contrato Social. La antropología moderna, en sus intentos de explicar lo complejo mediante lo simple, a menudo se desvía aún más de los caminos rectos de la historia y la razón. Con un disfraz semilegal, utilizando la terminología, si no el punto de vista, de la jurisprudencia, reafirma la misma doctrina bajo la forma de soberanía popular. Este uso tiende continuamente a adoptar la forma más filosófica que le sigue: «La soberanía es el ejercicio de la voluntad general». Filosóficamente, la doctrina de Rousseau encuentra su expresión en la idea de que el Estado no se basa en ninguna convención original ni en ningún poder determinado, sino en la voluntad racional, viva y sustentadora, de sus miembros. Debemos examinar ahora primero la soberanía y luego la Voluntad General, que es en última instancia la concepción rectora de Rousseau.

La soberanía es, ante todo, un término jurídico, y a menudo se ha argumentado que su uso en filosofía política solo genera confusión. En jurisprudencia, se nos dice, tiene el significado perfectamente claro que le da la famosa definición de Austin. El soberano es «un superior humano determinado, que no suele obedecer a un superior similar, sino que recibe obediencia habitual de la mayoría de una

sociedad dada». Dónde se ubica la soberanía es, desde esta perspectiva, una cuestión puramente fáctica, y nunca jurídica. Basta con buscar al superior humano determinado en una sociedad dada, y se lo encontrará. En respuesta a esta teoría, no basta, aunque es un punto valioso, demostrar que dicho superior determinado rara vez se encuentra. ¿Dónde está, por ejemplo, el soberano de Inglaterra o del Imperio Británico? ¿Es el rey, a quien se llama soberano? ¿O es el Parlamento, que es el poder legislativo (para Austin)? ¿Se considera al soberano la fuente del derecho? ¿O es el electorado, o la masa de la población, con o sin derecho a voto? Es evidente que todos estos ejercen cierta influencia en la legislación. ¿O, finalmente, se trata ahora del Gabinete? Para Austin, uno de estos órganos se descartaría por ser indeterminado (la masa de la población) y el otro por ser responsable (el Gabinete). Pero ¿deberíamos considerar a la Cámara de los Comunes o a quienes la eligen como parte del soberano? La búsqueda de un soberano determinado puede ser una concepción jurídica valiosa; pero evidentemente no tiene nada que ver con la teoría política.

Es, por lo tanto, esencial distinguir entre el Soberano jurídico de la jurisprudencia y el Soberano político de la ciencia política y la filosofía. Aun así, no resulta inmediatamente claro cuál podría ser este Soberano político. ¿Se trata del conjunto de personas en quienes reside realmente el poder político en un Estado? ¿Es simplemente el complejo de instituciones reales consideradas como la encarnación de la voluntad de la sociedad? Esto nos dejaría aún en el ámbito de los meros hechos, al margen tanto del derecho como de la filosofía. El Soberano, en sentido filosófico, no es ni el Soberano nominal, ni el Soberano jurídico, ni el Soberano político de los hechos y el sentido común: es la consecuencia del vínculo fundamental de unión, la reafirmación de la doctrina del Contrato Social, el precursor de la de la Voluntad General. El Soberano es ese organismo del Estado en el que siempre debe residir el poder político, y en el que siempre reside el derecho a dicho poder.

La idea subyacente a la concepción filosófica de la soberanía es, por lo tanto, esencialmente la misma que sustenta la teoría del contrato social. Se trata de la visión

de que el pueblo, independientemente de si puede o no enajenar su derecho, es el máximo responsable de su propio destino, el poder supremo inapelable. En cierto sentido, esto lo reconoce incluso Hobbes, quien hace que el poder de su soberano absoluto, predecesor del «superior humano determinado» de Austin, surja principalmente del contrato social, que es esencialmente un acto popular. La diferencia entre Hobbes y Rousseau en este punto reside únicamente en que Rousseau considera inalienable un poder supremo que Hobbes enajena del pueblo en su primer acto corporativo. Es decir, Hobbes, de hecho, acepta la teoría de la supremacía popular solo nominalmente para destruirla en la práctica; Rousseau afirma la teoría en su única forma lógica y no se ve tentado a evadirla con falsos supuestos históricos. Locke ya distingue entre el soberano legal y el soberano de hecho, al que denomina «poder supremo»; Rousseau une la soberanía absoluta de Hobbes y el «consentimiento popular» de Locke en la doctrina filosófica de la soberanía popular, que ha sido la forma establecida de la teoría desde entonces. Su visión final representa un retorno de las perversiones de Hobbes a una doctrina ya familiar para los escritores medievales y renacentistas; pero no es un simple retorno. A raíz de ello, la visión se ha consolidado como un sistema completo de filosofía política.

En un segundo aspecto importante, Rousseau difiere de Hobbes. Para Hobbes, el soberano se identifica con el gobierno. Su preferencia por el absolutismo proviene principalmente de su visión de la revolución, el derrocamiento del gobierno existente, como la disolución del cuerpo político y el retorno a la anarquía absoluta o al "estado de naturaleza". Rousseau, y en cierta medida Locke, se oponen a esta visión mediante una clara división entre el poder supremo y el gobierno. Para Rousseau, son tan claramente distintos que incluso un gobierno completamente democrático no es al mismo tiempo soberano; sus miembros son soberanos solo en una capacidad diferente y como una entidad corporativa distinta, así como dos sociedades diferentes pueden existir con fines distintos y con exactamente los mismos miembros. Sin embargo, la democracia pura, el gobierno del Estado por todo el pueblo en todos sus detalles, no es,

como dice Rousseau, una institución humana posible. Todos los gobiernos tienen un carácter mixto; y lo que llamamos democracia es solo una forma más o menos democrática de gobierno. El gobierno, por lo tanto, siempre estará, en cierta medida, en manos de individuos seleccionados. La soberanía, por otro lado, es, en su opinión, absoluta, inalienable, indivisible e indestructible. No puede limitarse, abandonarse, compartirse ni destruirse. Es parte esencial de toda vida social que el derecho a controlar los destinos del Estado pertenezca, en última instancia, a todo el pueblo. Es evidente que, en última instancia, debe existir en algún lugar de la sociedad un tribunal de apelación final, ya sea determinado o no; pero, a menos que la soberanía se distinga del gobierno, este, al presentarse bajo el nombre de soberano, inevitablemente se considerará absoluto. La única manera de evitar las conclusiones de Hobbes es, por lo tanto, establecer una clara separación entre ambos.

Rousseau intenta lograr esto mediante una adaptación de la doctrina de los "tres poderes". Pero en lugar de tres poderes independientes que comparten la autoridad suprema, asigna solo dos, y uno de ellos depende completamente del otro. Reemplaza la coordinación de las autoridades legislativa, ejecutiva y judicial por un sistema en el que el poder legislativo, o soberano, es siempre supremo, el ejecutivo, o gobierno, siempre secundario y derivado, y el judicial simplemente una función del gobierno. Establece, naturalmente, esta división entre voluntad y poder. El gobierno se limita a ejecutar los decretos, o actos de voluntad, del pueblo soberano. Así como la voluntad humana transmite una orden a sus miembros para su ejecución, el cuerpo político puede dar fuerza a sus decisiones estableciendo una autoridad que, como el cerebro, puede dirigir a sus miembros. Al delegar el poder necesario para la ejecución de su voluntad, no renuncia a su autoridad suprema. Permanece soberano y puede revocar en cualquier momento las concesiones que ha otorgado. El gobierno, por lo tanto, existe solo a voluntad del soberano y siempre es revocable por su voluntad.

Al analizar la naturaleza de la Voluntad General, se verá que esta doctrina contiene, de hecho, la parte más valiosa de la teoría de Rousseau. Aquí, nos ocupamos más

bien de sus limitaciones. La distinción entre las funciones legislativa y ejecutiva es, en la práctica, muy difícil de establecer. En el caso de Rousseau, se complica aún más por la presencia de una segunda distinción. El poder legislativo, el Soberano, se ocupa únicamente de lo general, mientras que el ejecutivo, de lo particular. Esta distinción, cuya plena vigencia solo se aprecia en relación con la Voluntad General, significa, en líneas generales, que un asunto es general cuando afecta a toda la comunidad por igual y no menciona a ninguna clase en particular; en cuanto se refiere a alguna clase o persona, se vuelve particular y ya no puede constituir el objeto de un acto de soberanía. Por muy justa que parezca esta distinción en abstracto, es evidente que su efecto es depositar todo el poder en manos del ejecutivo: la legislación moderna casi siempre se refiere a clases e intereses particulares. Por lo tanto, no hay un gran salto desde la perspectiva de Rousseau a la teoría moderna del gobierno democrático, en la que el pueblo tiene poco poder más allá del de destituir a sus gobernantes si no les agradan. Sin embargo, siempre que limitemos nuestra visión a la ciudad-estado que imagina Rousseau, su distinción permite preservar para el pueblo un mayor ejercicio real de la voluntad. Una ciudad a menudo puede generalizar mientras que una nación debe particularizar.

Es en el tercer libro de El Contrato Social, donde Rousseau aborda el problema del gobierno, donde resulta esencial recordar que su análisis se centra principalmente en la ciudad-estado y no en la nación. En términos generales, su principio de gobierno es que la democracia solo es posible en estados pequeños, la aristocracia en los medianos y la monarquía en los grandes (Libro III, capítulo iii). Al considerar esta perspectiva, debemos tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, rechaza el gobierno representativo; dado que la voluntad, en su teoría, es inalienable, la soberanía representativa es imposible. Pero dado que considera todos los actos generales como funciones de la soberanía, esto significa que ningún acto general puede ser competencia de una asamblea representativa. Al juzgar esta teoría, debemos tener en cuenta todas las circunstancias de la época de Rousseau. Francia, Ginebra e Inglaterra fueron los tres estados que

más tuvo en cuenta. En Francia, el gobierno representativo era prácticamente inexistente; en Ginebra, solo era parcialmente necesario; en Inglaterra, era una farsa, utilizada para apoyar a una oligarquía corrupta contra una monarquía degradada. Se puede perdonar a Rousseau por no adoptar la visión moderna común del asunto. Incluso en el mundo actual, no es un instrumento tan satisfactorio de la voluntad popular como para permitirnos descartar por completo sus críticas. Uno de los problemas actuales es encontrar la manera de garantizar un control popular efectivo sobre un Parlamento debilitado y un gabinete despótico.

El segundo factor es el inmenso desarrollo del gobierno local. A Rousseau le parecía que, en el Estado-nación, toda la autoridad debía necesariamente transferirse, como había sucedido en Francia, al poder central. Ni siquiera se concebía la descentralización; y Rousseau veía la única manera de asegurar un gobierno popular eficaz en un sistema federal comenzando por la pequeña unidad como soberana. El siglo XIX demostró la falsedad de gran parte de su teoría del gobierno; pero aún se pueden encontrar muchos comentarios sabios y sugerencias fructíferas en el tercer libro de El Contrato Social y en el tratado sobre el gobierno de Polonia, así como en su adaptación y crítica de la Polisinodia del Abbé de Saint-Pierre, un plan de gobierno local para Francia, nacido fuera de tiempo.

El punto más difícil de la teoría de la soberanía de Rousseau es su afirmación (Libro II, Capítulo VII) de que, para todo Estado, es necesario un legislador. Comprenderemos esta sección solo si comprendemos que, en el sistema de Rousseau, el legislador es, de hecho, el espíritu de las instituciones personificado; su lugar, en una sociedad desarrollada, lo ocupa todo el complejo de costumbres, organización y tradición social que ha surgido con el Estado. Esto se aclara aún más por el hecho de que el legislador no debe ejercer el poder legislativo; solo debe someter sus sugerencias a la aprobación popular. Así, Rousseau reconoce que, en el caso de las instituciones y las tradiciones, como en otras esferas, la voluntad, y no la fuerza, es la base del Estado.

Esto se aprecia en su tratamiento del derecho en su conjunto (Libro II, capítulo VI), que merece una atención muy minuciosa. Define las leyes como «actos de la voluntad general» y, coincidiendo con Montesquieu al convertir la ley en la «condición de la asociación civil», lo supera solo al rastrear su origen con mayor precisión a un acto de voluntad. El Contrato Social hace necesaria la ley y, al mismo tiempo, deja muy claro que las leyes solo pueden proceder del conjunto de ciudadanos que constituyeron el Estado. «Sin duda», dice Rousseau, «existe una justicia universal que emana únicamente de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser mutua. Humildemente hablando, en ausencia de sanciones naturales, las leyes de la justicia son ineficaces entre los hombres». La Voluntad General es la fuente de la ley que estableció este reino de justicia mutua entre los hombres.

Así llegamos finalmente a la Voluntad General, el más controvertido, y sin duda el más fundamental, de todos los conceptos políticos de Rousseau. Ningún crítico del Contrato Social ha tenido facilidad para precisar qué pretendía su autor con él ni cuál es su valor último para la filosofía política. La dificultad se acentúa porque el propio Rousseau a veces se detiene en el significado que le asigna, e incluso parece sugerir dos ideas diferentes. Sin embargo, no cabe duda de su significado amplio. El efecto del Contrato Social es la creación de un nuevo individuo. Cuando esto ocurre, «de inmediato, en lugar de la personalidad individual de cada parte contratante, el acto de asociación crea un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como votantes tiene la asamblea, y que recibe del acto su unidad, su identidad común (moi commun), su vida y su voluntad» (Libro I, capítulo VI). La misma doctrina se había expuesto anteriormente, en Economía Política, sin el contexto histórico. El cuerpo político es también un ser moral, dotado de voluntad, y esta voluntad general, que siempre tiende a la preservación y el bienestar del conjunto y de cada parte, y es la fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del Estado, en sus relaciones entre sí y con él, la regla de lo justo o lo injusto. Se verá inmediatamente que la segunda afirmación, que fácilmente podría ser reforzada por otras en el Contrato Social, dice más que la primera. ¿No es evidente

que la voluntad común, creada por la institución de la sociedad, debe "tender siempre al bienestar del conjunto"? ¿No es la voluntad común al menos tan falible como la voluntad de un solo individuo? ¿No puede ser desviada con la misma facilidad de sus verdaderos intereses hacia la búsqueda del placer o hacia algo que realmente le es perjudicial? Y, si toda la sociedad puede votar sobre lo que conduce al placer momentáneo de todos sus miembros y, al mismo tiempo, al perjuicio duradero del Estado en su conjunto, ¿no es aún más probable que algunos de sus miembros intenten proteger sus intereses privados en contraposición a los del conjunto y a los de otros? Todas estas preguntas, y otras similares, han sido planteadas por quienes critican la concepción de la Voluntad General.

Estos son dos puntos principales, a uno de los cuales Rousseau da una respuesta clara y definitiva. «A menudo», dice, «existe una gran diferencia entre la voluntad general y la voluntad general; esta última solo considera el interés común, mientras que la primera considera el interés privado y no es más que la suma de voluntades particulares». «La concordancia de todos los intereses se forma por la oposición al de cada individuo» (Libro II, capítulo III). Es posible que un ciudadano, cuando se le presenta un asunto, vote no por el bien del Estado, sino por el suyo propio; pero, en tal caso, su voto, desde el punto de vista de la Voluntad General, es simplemente insignificante. Pero, ¿se deduce de esto que la voluntad general se extermina o se corrompe? En absoluto: es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras voluntades que invaden su esfera... La falta que [cada hombre] comete [al separar su interés del interés común] es la de cambiar el estado de la cuestión y responder algo diferente de lo que se le pide. En lugar de decir con su voto: «Es en beneficio del Estado», dice: «Es en beneficio de tal o cual hombre o partido que prevalezca tal o cual opinión». Así, la ley del orden público en las asambleas no consiste tanto en mantener la voluntad general, sino en asegurar que siempre se le plantee la cuestión y que siempre dé la respuesta (Libro IV, capítulo I). Estos pasajes, junto con muchos otros que se pueden encontrar en el texto, dejan claro que, con la Voluntad General, Rousseau se refiere a algo muy distinto de la Voluntad de

Todos, con la que nunca debe confundirse. La única excusa para tal confusión reside en su opinión de que, cuando se evitan todas las asociaciones particulares en una ciudad-estado, las votaciones guiadas por el interés individual siempre se anularán mutuamente, de modo que la votación mayoritaria siempre resultará en la Voluntad General. Esto, claramente, no es así, y en este sentido podemos acusarlo de llevar el argumento democrático demasiado lejos. Sin embargo, este punto se abordará mejor más adelante. Rousseau no afirma que la simple voz de la mayoría sea infalible; solo dice, como mucho, que, dadas sus condiciones ideales, así sería.

El segundo punto principal que plantean los críticos de la Voluntad General es si, al definirla como una voluntad dirigida únicamente al interés común, Rousseau pretende excluir los actos de inmoralidad pública y miopía. Responde a estas preguntas de diferentes maneras. En primer lugar, un acto de inmoralidad pública sería simplemente un ejemplo unánime de egoísmo, sin ninguna diferencia particular con actos similares, menos unánimes y, por lo tanto, ajenos a la Voluntad General. En segundo lugar, la mera ignorancia de nuestro propio bien y del del Estado, totalmente ajena a los deseos egoístas, no convierte nuestra voluntad en antisocial o individual. «La voluntad general siempre es justa y tiende al bien común; pero de ello no se sigue que las deliberaciones del pueblo sean siempre igualmente justas. Nuestra voluntad siempre busca nuestro propio bien, pero no siempre vemos cuál es ese bien: el pueblo nunca se corrompe, pero a menudo se engaña, y solo en tales ocasiones parece querer el mal» (Libro II, capítulo iii). Es imposible absolver a Rousseau. En algunos de los pasajes donde aborda la Voluntad General, se enfrenta a algo peor que la oscuridad: una contradicción absoluta. De hecho, es probable que nunca lograra aclarar por completo su visión; casi siempre, en su tratamiento, hay cierta confusión y fluctuación. El estudiante debe resolver estas dificultades por sí mismo; solo es posible presentar, a grandes rasgos, lo que Rousseau quería transmitir.

El tratamiento de la Voluntad General en Economía Política es breve y lúcido, y ofrece la mejor guía para comprender su significado. Su definición en esta obra, ya

citada, va seguida de una breve descripción de la naturaleza de las voluntades generales en su conjunto. Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas, de diversos tipos, cada una con sus propios intereses y normas de conducta; pero aquellas sociedades que son percibidas por todos, por tener una forma externa o autorizada, no son las únicas que realmente existen en el Estado: todos los individuos unidos por un interés común componen otras tantas, temporales o permanentes, cuya influencia no es menos real por ser menos evidente... La influencia de todas estas asociaciones tácitas o formales produce, mediante la influencia de su voluntad, otras tantas modificaciones de la voluntad pública. La voluntad de estas sociedades particulares siempre guarda dos relaciones: para los miembros de la asociación, es una voluntad general; para la gran sociedad, es una voluntad particular; y a menudo es correcta respecto al primer objetivo y errónea respecto al segundo. La voluntad más general es siempre la «voz del pueblo es, en realidad, la voz de Dios».

La Voluntad General, continúa Rousseau, busca siempre, en esencia, el bien común; pero a veces se divide en voluntades generales menores, erróneas en relación con él. La supremacía de la gran Voluntad General es «el primer principio de la economía pública y la regla fundamental del gobierno». En este pasaje, que difiere solo en claridad y simplicidad de otros del propio Contrato Social, es fácil ver hasta qué punto Rousseau tenía en mente una idea perfectamente definida. Toda asociación de varias personas crea una nueva voluntad común; toda asociación de carácter permanente ya tiene su propia «personalidad» y, en consecuencia, una voluntad «general»; el Estado, la forma más alta de asociación conocida, es un ser moral y colectivo plenamente desarrollado con una voluntad común que es, en el sentido más elevado que conocemos hasta ahora, general. Todas estas voluntades son generales solo para los miembros de las asociaciones que las ejercen; para los externos, o mejor dicho, para otras asociaciones, son voluntades puramente particulares. Esto se aplica incluso al Estado. "pues, en relación con lo que está fuera de él, el Estado se convierte en un simple ser, un "individuo" (Contrato Social, Libro I, capítulo VII). En ciertos pasajes del Contrato Social, en su

crítica al Proyecto de Paz Perpetua del Abbé de Saint-Pierre, y en el segundo capítulo del borrador original del Contrato Social, Rousseau considera la posibilidad de un individuo aún superior, "la federación del mundo". En Economía Política, con el Estado-nación en mente, afirma lo que negó sobre la ciudad en el Contrato Social (Libro II, capítulo III), y reconoce que la vida de una nación se compone de todo el complejo de sus instituciones, y que la existencia de voluntades generales menores no es necesariamente una amenaza para la Voluntad General del Estado. En el Contrato Social, solo aborda estas voluntades menores en relación con el gobierno, que, como demuestra, tiene una voluntad propia, general para sus miembros, pero particular para el Estado en su conjunto (Libro III, capítulo II). A esta voluntad gubernamental prefiere llamarla allí voluntad corporativa, y con este nombre será conveniente distinguir las voluntades generales menores de la Voluntad General del Estado que está por encima de todas ellas.

Hasta aquí, no hay gran dificultad; pero al discutir la infalibilidad de la Voluntad General, nos adentramos en un terreno más peligroso. El tratamiento de Rousseau aquí oscila claramente entre considerarla una concepción puramente ideal, a la que las instituciones humanas solo pueden aproximarse, y sostener que se realiza en realidad en todo estado republicano, es decir, dondequiera que el pueblo sea el soberano tanto de hecho como de derecho. El Libro IV, capítulo II, es el pasaje más contundente que expresa esta última opinión: «Cuando se propone una ley en la asamblea popular, lo que se pregunta al pueblo no es exactamente si acepta o rechaza la propuesta, sino si está en conformidad con la voluntad general, que es su voluntad... Cuando, por lo tanto, prevalece la opinión contraria a la mía, esto prueba ni más ni menos que estaba equivocado y que lo que creía que era la voluntad general no lo era». Según sus propios principios, expuestos en otro lugar, Rousseau tendría que admitir que no prueba nada parecido, salvo en la medida en que los demás votantes se han guiado por el interés general. Aunque a veces afirma lo contrario, sus principios no garantizan que la voluntad de la mayoría sea la voluntad general. Como mucho, solo se puede decir que hay mayor probabilidad de que sea general que de que la voluntad de cualquier grupo selecto de

personas no se vea influenciada por intereses corporativos. La justificación de la democracia no es que siempre tenga razón, ni siquiera en sus intenciones, sino que es más general que cualquier otro tipo de poder supremo.

Sin embargo, fundamentalmente, la doctrina de la voluntad general es independiente de estas contradicciones. Más allá de la lógica estrecha y rígida de Kant, es esencialmente una con su doctrina de la autonomía de la voluntad. Kant toma la teoría política de Rousseau y la aplica a la ética en su conjunto. El germen de esta aplicación errónea ya se encuentra en la propia obra de Rousseau, pues protesta en repetidas ocasiones contra los intentos de tratar la filosofía moral y la política por separado, como estudios distintos, y afirma su absoluta unidad. Esto se evidencia claramente en El Contrato Social (Libro I, Capítulo VIII), donde habla del cambio provocado por el establecimiento de la sociedad. El paso del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre, al sustituir la justicia por el instinto en su conducta y otorgar a sus acciones la moralidad de la que hasta entonces carecían... Lo que el hombre pierde bajo el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que intente lograr y haga; lo que gana es la libertad civil... que está limitada por la voluntad general... Podríamos, sobre todo, añadir a lo que el hombre adquiere en el estado civil la libertad moral, que es la única que lo hace verdaderamente dueño de sí mismo, pues el mero impulso del apetito es esclavitud, mientras que la obediencia a una ley que nos imponemos es libertad.

Este capítulo contiene la esencia de la filosofía moral kantiana y deja claro que Rousseau percibió su aplicación tanto a la ética como a la política. La moralidad de nuestros actos consiste en que estén dirigidos según la ley universal; los actos guiados únicamente por nuestras pasiones no son morales. Además, el hombre puede poseer libertad solo cuando todo su ser está unificado en la búsqueda de un solo fin; y, dado que todo su ser solo puede unificarse en la búsqueda de un fin racional, el único que excluye la contradicción, solo los actos morales, solo los hombres que gobiernan sus vidas por la ley universal, son libres. En lenguaje kantiano, la voluntad es autónoma (es decir, prescribe su propia ley) solo cuando se dirige hacia un fin

universal; cuando está guiada por pasiones egoístas o consideraciones particulares, es heterónoma (recibe su ley de algo externo a ella) y está en esclavitud. Rousseau, como él mismo afirma (Libro I, cap. VIII), no se preocupó directamente del sentido ético de la palabra «libertad», y Kant... Por lo tanto, se dejó que la doctrina se desarrollara hasta convertirse en un sistema, pero las frases de este capítulo demuestran que es falsa la idea de que la doctrina de una voluntad real surge primero en relación con la política y solo de ahí se traslada a la filosofía moral. Rousseau basa toda su doctrina política en su visión de la libertad humana: dado que el hombre es un agente libre capaz de ser determinado por una ley universal prescrita por él mismo, el Estado es igualmente capaz de realizar la voluntad general, es decir, de prescribirse a sí mismo y a sus miembros una ley universal similar.

La Voluntad General, entonces, es la aplicación de la libertad humana a las instituciones políticas. Antes de determinar el valor de esta concepción, hay una crítica que abordar. Se nos dice que la libertad materializada en la Voluntad General es la libertad del Estado en su conjunto; pero el Estado existe para garantizar la libertad individual de sus miembros. Un Estado libre puede ser tiránico; un déspota puede conceder a sus súbditos todas las libertades. ¿Qué garantía hay de que el Estado, al liberarse, no esclavice a sus miembros? Esta crítica se ha formulado con tanta frecuencia que debe responderse con cierto detalle.

El problema es encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y la propiedad de cada asociado, y en la que cada uno, al unirse con todos, pueda obedecerse solo a sí mismo y permanecer tan libre como antes. Las cláusulas del contrato... son las mismas en todas partes y tácitamente admitidas y reconocidas... Estas cláusulas, correctamente entendidas, pueden reducirse a una sola: la alienación total de cada asociado, junto con todos sus derechos, a toda la comunidad...; porque, si los individuos conservaran ciertos derechos, al no haber un superior común que decida entre ellos y el público, cada uno, siendo su propio juez en un punto, exigiría serlo en todos, y el estado de naturaleza continuaría. (Libro I, cap. VI) Rousseau ve claramente que es imposible poner límites al poder del Estado; cuando el

pueblo está unido en un Estado, al final debe someterse a la voluntad de la mayoría efectiva. La soberanía limitada es una contradicción en términos; El soberano tiene derecho a todo lo que la razón permite, y en cuanto esta exige la intervención del Estado, no cabe apelar a los derechos individuales. Lo que es mejor para el Estado debe ser aceptado por el individuo. Sin embargo, esto dista mucho de significar que el poder gobernante deba, o tenga, el derecho moral de, intervenir en cada caso particular. Rousseau ha sido objeto de numerosas críticas absurdas porque, tras defender la supremacía absoluta del Estado, continúa (Libro II, capítulo IV) hablando de «los límites del poder soberano». No hay contradicción alguna. Siempre que la intervención del Estado sea para el bien, este tiene derecho a intervenir; pero no tiene derecho moral, aunque debe tener un derecho legal, a intervenir cuando no lo es. La Voluntad General, siempre correcta, intervendrá solo cuando sea apropiada. «El Soberano», por lo tanto, «no puede imponer a sus súbditos ninguna restricción que sea inútil para la comunidad, ni siquiera puede desearla». Sin embargo, dado que la infalibilidad de la Voluntad General no basta para que el Estado sea infalible, aún queda una objeción. Dado que la Voluntad General no siempre puede lograrse, ¿quién puede juzgar si una intervención está justificada? La respuesta de Rousseau no satisface a muchos de sus críticos: «Cada hombre enajena, lo admito, por el pacto social, solo la parte de sus poderes, bienes y libertad que es importante que la comunidad controle; pero también debe admitirse que el Soberano es el único juez de lo que es importante». Esto, se nos dice, es simplemente tiranía estatal, una vez más. Pero ¿cómo es posible evitar tal conclusión? Rousseau ya expuso sus razones para oponerse a la soberanía limitada (Libro I, capítulo VI): de ello se desprende que debemos adoptar el mejor mecanismo posible para el desempeño de las funciones del Estado. Sin duda, el mecanismo será imperfecto; pero solo podemos intentar aproximarnos lo más posible a la Voluntad General, sin aspirar a realizarla plenamente.

Así, la respuesta a quienes sostienen que, al garantizar la libertad civil, Rousseau sacrificó al individuo puede formularse así: la libertad no es una concepción meramente negativa; no consiste únicamente en la ausencia de

restricciones. El individualista más puro, por ejemplo, Herbert Spencer, admitiría que cierta intervención estatal es necesaria para garantizar la libertad; pero en cuanto se admite mínimamente esta idea de garantizar la libertad, toda la idea sufre una profunda modificación. Ya no se puede afirmar que toda intervención estatal menoscabe la libertad individual; la teoría del «fondo de la libertad» es tan insostenible como la del «fondo salarial»: los miembros de un Estado pueden ser más libres cuando se les impide dañarse mutuamente que cuando se les deja «libres» de esclavizar a otros o de ser esclavizados. Una vez admitido este principio, la cantidad precisa de intervención estatal necesaria para garantizar la libertad siempre será objeto de debate particular; cada caso debe decidirse individualmente. En derecho, el soberano será omnipotente, es decir, sujeto únicamente a la ley de la razón.

Se ha argumentado con frecuencia que Rousseau no pudo haber inspirado verdaderamente la Revolución Francesa, ya que esta visión es totalmente incompatible con los "derechos del hombre" que los revolucionarios proclamaron con tanto fervor. Si todos los derechos se alienan en el Contrato Social, ¿qué sentido tiene hablar posteriormente de "derechos naturales"? Sin embargo, esto tergiversa la postura de Rousseau. Los derechos del hombre, tal como los predica el individualista moderno, no son los derechos que Rousseau y los revolucionarios tenían en mente. Hemos visto que la teoría del Contrato Social se fundamenta en la libertad humana: esta libertad implica, en la visión de Rousseau, la garantía de su propia permanencia; es inalienable e indestructible. Por lo tanto, cuando el gobierno se vuelve despótico, no tiene más derecho sobre sus súbditos que un amo sobre su esclavo (Libro I, Capítulo IV); la cuestión es entonces puramente de poder. En tales casos, se puede apelar a los términos del Contrato Social o, la misma idea, pero de forma distinta, al «derecho natural» de la libertad humana. Este derecho natural no es en absoluto incompatible con la completa alienación asumida en el Contrato, ya que el propio Contrato se basa en él y garantiza su mantenimiento. El Soberano debe, por lo tanto, tratar a todos sus miembros por igual, pero mientras lo haga, seguirá siendo

omnipotente. Si abandona lo general por lo particular y trata a una persona mejor que a otra, dejará de ser Soberano, pero la igualdad ya se presupone en los términos del Contrato.

Es más provechoso atacar a Rousseau por su fácil identificación de los intereses de cada ciudadano con los de todos; pero aquí también la mayoría de los críticos han abusado de su oportunidad. Él no sostiene que no pueda haber oposición entre los intereses particulares de un hombre y la Voluntad General presente en él; por el contrario, afirma explícita y consistentemente la presencia de tal oposición (Libro I, capítulo VII). Lo que afirma es, primero, que el Soberano, como tal, no puede tener ningún interés contrario al interés de los ciudadanos en su conjunto (eso es obvio); y, segundo, que no puede tener un interés contrario al de ningún individuo. El segundo punto Rousseau demuestra al mostrar que la omnipotencia del Soberano es esencial para la preservación de la sociedad, que a su vez es necesaria para el individuo. Sin embargo, su argumento realmente se basa en el carácter fundamental de la Voluntad General. Él admitiría que, en cualquier estado real, el interés aparente de la mayoría podría a menudo entrar en conflicto con el de unos pocos; Pero yo sostengo que el interés real tanto del Estado como del individuo, al estar sujeto al derecho universal, no puede entrar en conflicto con ningún otro interés real. El interés del Estado, en la medida en que se rige por la voluntad general, debe ser el interés de cada individuo, en la medida en que este se guía por su voluntad real, es decir, en la medida en que actúa de forma universal, racional y autónoma.

Así, la justificación de la teoría de la libertad de Rousseau retorna al punto de partida: la omnipotencia de la voluntad real en el Estado y en el individuo. En este sentido, habla del hombre en el Estado como "obligado a ser libre" por la Voluntad General, de forma similar a como Kant podría hablar de la naturaleza inferior del hombre como obligada a ser libre por el mandato universal de su voluntad superior, más real y más racional. Es en este reconocimiento del Estado como un ser moral, con poderes de determinación similares a los de la mente individual, donde reside en última instancia la importancia de la

Voluntad General. Sin embargo, incluso entre quienes han reconocido su importancia, hay quienes niegan su valor como concepción de la filosofía política. Si, dicen, la Voluntad General no es la Voluntad de Todos, si no puede lograrse por mayoría de votos ni mediante ningún sistema de votación, entonces no es nada; es una mera abstracción, ni general ni una voluntad propia. Esta es, por supuesto, precisamente la crítica a la que se opone la "voluntad real" de Kant. La "voluntad" suele estar sujeta. Es evidente que debe reconocerse de inmediato que la voluntad general no constituye todo el contenido real de la voluntad de cada ciudadano. Considerada como real, siempre debe calificarse con "en la medida en que" o su equivalente. Sin embargo, esto está tan lejos de destruir el valor de la concepción que todo su valor reside en ello. Al buscar la base universal de la sociedad, no buscamos nada que se realice plenamente en ningún estado, aunque debemos buscar algo que exista, de forma más o menos perfecta, en todos los estados.

La idea central de la teoría del Contrato Social, como lo expresa Rousseau, es que la sociedad legítima existe por el consentimiento del pueblo y actúa según la voluntad popular. La voluntad activa, no la fuerza ni siquiera el mero consentimiento, es la base del Estado «republicano», que solo puede poseer esta característica porque las voluntades individuales no son verdaderamente autosuficientes ni independientes, sino complementarias e interdependientes. La respuesta a la pregunta «¿Por qué debo obedecer la Voluntad General?» es que esta existe dentro de mí y no fuera de mí. «Solo me obedezco a mí mismo», como dice Rousseau. El Estado no es un mero accidente de la historia humana, un mero mecanismo para la protección de la vida y la propiedad; responde a una necesidad fundamental de la naturaleza humana y está arraigado en el carácter de los individuos que lo componen. Todo el complejo de instituciones humanas no es una mera estructura artificial; es la expresión de la dependencia mutua y la camaradería de los hombres. Si la teoría de la Voluntad General significa algo, es que el Estado es natural y el «estado de naturaleza» es una abstracción. Sin esta base de voluntad y naturalidad... Sin necesidad, ninguna sociedad podría subsistir un momento; el Estado existe y exige nuestra

obediencia porque es una extensión natural de nuestra personalidad.

El problema, sin embargo, sigue siendo cómo hacer que la Voluntad General, en cualquier Estado, sea activa y consciente. Es evidente que hay Estados en los que las instituciones visibles y reconocidas apenas responden a sus exigencias. Pero incluso en tales Estados, la tiranía tiene un límite: en el fondo, en las costumbres inmemoriales con las que el déspota no se atreve a interferir, la Voluntad General permanece activa e importante. No reside únicamente en la organización externa y visible de las instituciones sociales, en ese complejo de asociaciones formales que podríamos llamar Estado; sus raíces son más profundas y sus ramas se extienden más lejos. Se materializa, en mayor o menor grado, en toda la vida de la comunidad, en todo el complejo de relaciones privadas y públicas que, en sentido amplio, podríamos llamar Sociedad. Podemos reconocerla no solo en un Parlamento, una Iglesia, una Universidad o un Sindicato, sino también en las relaciones humanas más íntimas y en las costumbres sociales más triviales, así como en las más vitales.

Pero si todo esto contribuye a la formación de la Voluntad General en cada comunidad, esta tiene, para la política, principalmente un sentido más restringido. El problema aquí es asegurar su supremacía en las instituciones oficiales y los consejos públicos de la nación. Esta es la cuestión a la que Rousseau se dedicó principalmente. Aquí también, descubriremos que la Voluntad General es la mejor concepción posible para guiar el esfuerzo político, pues se realiza no cuando se hace lo mejor para la comunidad, sino cuando, además, la comunidad en su conjunto ha querido que se haga. La Voluntad General exige no solo buen gobierno, sino también autogobierno; no solo conducta racional, sino buena voluntad. Esto es lo que algunos admiradores de Rousseau tienden a olvidar cuando utilizan su argumento, como él mismo a veces se inclinaba a utilizarlo, en apoyo de la aristocracia pura. Rousseau decía que la aristocracia era el mejor de todos los gobiernos, pero también decía que era el peor de todos los usurpadores de la soberanía. Tampoco

debe olvidarse que especificó expresamente la aristocracia electiva. No hay voluntad general a menos que el pueblo desee el bien. La voluntad general puede materializarse en un solo hombre que desee universalmente; pero solo puede materializarse en el Estado cuando la mayoría de los ciudadanos así lo deseen. La voluntad debe ser «general» en dos sentidos: en el sentido en que Rousseau usó el término, debe ser general en su objeto, es decir, universal; pero también debe ser generalmente aceptada, es decir, común a todos o a la mayoría. [1]

La Voluntad General es, por lo tanto, ante todo una voluntad universal y, en el sentido kantiano, una voluntad «racional». Sería posible encontrar en Rousseau muchas más anticipaciones de las ideas de Kant; pero es mejor limitar el comentario a una importante diferencia entre ellas. Resulta sorprendente encontrar en Kant, el creador del «intelectualismo» moderno, y en Rousseau, el gran apóstol del «sentimiento», una visión esencialmente similar sobre la naturaleza y la función de la voluntad. Sin embargo, sus perspectivas presentan una diferencia: mientras que la fuerza impulsora del imperativo moral de Kant es puramente «racional», Rousseau encuentra la sanción de su Voluntad General en el propio sentimiento humano. Como podemos ver en un pasaje del borrador original de El Contrato Social, la Voluntad General sigue siendo puramente racional. «Nadie discutirá que la Voluntad General es en cada individuo un puro acto del entendimiento, que razona mientras las pasiones callan sobre lo que un hombre puede exigir a su prójimo y lo que este tiene derecho a exigirle». La voluntad sigue siendo puramente racional, pero Rousseau cree que necesita una fuerza impulsora externa. «Si la ley natural», escribe, «estuviera escrita únicamente en las tablas de la razón humana, sería incapaz de guiar la mayor parte de nuestras acciones; pero también está grabada en el corazón del hombre con caracteres indelebles, y es allí donde le habla con más fuerza que todos los preceptos de los filósofos» (de un ensayo inacabado sobre El estado de guerra). La naturaleza de este sentimiento rector se explica en el Discurso sobre la desigualdad (p. 197, nota 2), donde el egoísmo (amour-propre) se contrasta con el amor propio

(amour de soi). Naturalmente, sostiene Rousseau, el hombre no lo quiere todo para sí mismo ni nada para los demás. El «egoísmo» y el «altruismo» son cualidades unilaterales que surgen de la perversión de la «bondad natural» del hombre. «El hombre nace bueno», es decir, su naturaleza en realidad solo le hace desear ser tratado como uno más, compartir equitativamente. Este amor natural a la igualdad (amour de soi) incluye tanto el amor al prójimo como el amor a uno mismo, y el egoísmo, amarse a sí mismo a expensas de los demás, es una condición antinatural y pervertida. Por lo tanto, los preceptos "racionales" de la Voluntad General encuentran eco en el corazón del hombre "natural", y, si tan solo pudiéramos proteger al ser humano de la perversión de las sociedades existentes, la Voluntad General podría realizarse.

Este es el punto de encuentro de la teoría educativa de Rousseau con su teoría política. Su visión global solo puede estudiarse considerando El Contrato Social y Emilio en conjunto, como se explica en las Cartas desde la Montaña y otras obras. El dogma fundamental de la bondad natural del hombre no encuentra cabida directamente en El Contrato Social; pero subyace a toda su teoría política y, de hecho, es, a lo largo de ella, su concepción maestra. Sus ideas educativas, religiosas, políticas y éticas se inspiran en una única actitud coherente. Aquí nos hemos centrado únicamente en su teoría política; en el volumen que sigue, que contiene las Cartas desde la Montaña y otras obras, se intentará unir los diversos hilos y evaluar su obra en su conjunto. Sin embargo, las obras políticas pueden leerse por separado, y El Contrato Social en sí mismo sigue siendo, con mucho, el mejor de todos los libros de texto de filosofía política. La influencia política de Rousseau, lejos de estar muerta, crece día a día; Y a medida que nuevas generaciones y nuevas clases de hombres se acerquen al estudio de su obra, sus concepciones, a menudo vagas y poco desarrolladas, pero casi siempre de valor perdurable, seguramente formarán la base de una nueva filosofía política, en la que serán retomadas y transformadas. Esta nueva filosofía es la obra del futuro; pero, arraigada en la concepción de Rousseau, se remontará al pasado. De nuestro tiempo, será para siempre; sus soluciones serán a

la vez relativamente permanentes e incesantemente progresistas.

GDCOLE

CALIFICACIONES:

[1] El término «voluntad general» significa, en Rousseau, no tanto una «voluntad de varias personas», sino una voluntad con un objeto general (universal). Esto suele malinterpretarse, pero el error es menos importante, ya que la voluntad general debe, de hecho, ser ambas cosas.

UNA NOTA SOBRE LOS LIBROS

Hay pocos libros buenos en inglés sobre la política de Rousseau. El mejor tratamiento, con diferencia, se encuentra en La teoría filosófica del Estado, de Bernard Bosanquet. Rousseau, del vizconde Morley, es una buena biografía, pero no muy útil como crítica de opiniones; La teoría educativa de Rousseau, de W. Boyd, contiene algunos capítulos bastante buenos sobre opiniones políticas. Darwin y Hegel, de D. G. Richie, incluye un admirable ensayo sobre la teoría del contrato social y otro sobre la soberanía. La traducción inglesa de Rousseau del profesor Gran es una biografía interesante.

En francés, existe una edición decente y económica de las obras completas de Rousseau, publicada por Hachette en trece volúmenes. La edición extensa de El contrato social, de M. Dreyfus-Brisac, es indispensable, y existe una buena edición reducida con notas de M. Georges Beaulavon. El estudio de M. Faguet sobre Rousseau en su Dixhuitième siècle - Études littéraires y su Comparative Politics of Montesquieu, Voltaire, and Rousseau son útiles, aunque rara vez coincido con ellos. El contrato social y las ideas políticas de J.J. Rousseau, de M. Henri Rodet, es útil, aunque no inspirador, y existen obras interesantes de M. Chuquet, Fabre y Lemaître. La traducción al francés del pequeño volumen del profesor Höffding sobre Rousseau: Sa vie et sa philosophie, es admirable.

La traducción de Emilio de la señorita Foxley, especialmente el Libro V, debe estudiarse junto con El Contrato Social. Próximamente se publicará un volumen complementario con Cartas en la Montaña y otras obras.

Centro de distribución global

PREFACIO

Este breve tratado forma parte de una obra más extensa que comencé hace años sin darme cuenta de mis limitaciones y que abandoné hace mucho. De los diversos fragmentos que podrían haberse extraído de lo que escribí, este es el más sustancial y, creo, el menos indigno de publicación. El resto ya no existe.

Tabla de contenido

Jean-Jacques Rousseau

¿Es este libro para ti? El poder del pensamiento puede penetrar el tiempo y el espacio: Introducción a "El Contrato Social" en el volumen 13 de "The Most Classic English Library".

Los clásicos de cabecera de la literatura mundial, la filosofía y la psicología

Prefacio general

Introducción general

INTRODUCCIÓN

UNA NOTA SOBRE LOS LIBROS

PREFACIO

LIBRO I

CAPÍTULO 1 PROPÓSITO DEL PRIMER LIBRO

CAPÍTULO 2 LAS PRIMERAS SOCIEDADES

CAPÍTULO 3 EL DERECHO DEL MÁS FUERTE

CAPÍTULO 4 LA ESCLAVITUD

CAPÍTULO 5 QUE SIEMPRE DEBEMOS VOLVER A UNA PRIMERA CONVENCIÓN

CAPITULO 6 EL PACTO SOCIAL

CAPÍTULO 7 EL SOBERANO

CAPÍTULO 8 ESTADO CIVIL

CAPÍTULO 9 BIENES RAÍCES

LIBRO II

CAPÍTULO 1 QUE LA SOBERANÍA ES INALIENABLE

CAPÍTULO 2 QUE LA SOBERANÍA ES INDIVISIBLE

CAPÍTULO 3 SI LA VOLUNTAD GENERAL ES FALIBLE

CAPÍTULO 4 LOS LÍMITES DEL PODER SOBERANO

CAPÍTULO 5 EL DERECHO DE VIDA Y MUERTE

CAPÍTULO 6 LEY

CAPÍTULO 7 EL LEGISLADOR

CAPÍTULO 8 EL PUEBLO

CAPÍTULO 9 EL PUEBLO (continuación)

CAPÍTULO 10 EL PUEBLO (continuación)

CAPÍTULO 11 LOS DIFERENTES SISTEMAS DE LEGISLACIÓN

CAPÍTULO 12 LA DIVISIÓN DE LAS LEYES

LIBRO III

CAPITULO 1 GOBIERNO GENERAL

CAPÍTULO 2 EL PRINCIPIO CONSTITUYENTE EN LAS DIFERENTES FORMAS DE GOBIERNO

CAPÍTULO 3 LA DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS

CAPÍTULO 4 DEMOCRACIA

CAPÍTULO 5 ARISTOCRACIA

CAPÍTULO 6 MONARQUÍA

CAPÍTULO 7 GOBIERNOS MIXTOS

CAPÍTULO 8 QUE NO TODAS LAS FORMAS DE GOBIERNO SON ADECUADAS PARA TODOS LOS PAÍSES

CAPÍTULO 9 LAS SEÑALES DEL BUEN GOBIERNO

CAPÍTULO 10 EL ABUSO GUBERNAMENTAL Y SU TENDENCIA A DEGENERARSE

CAPÍTULO 11 LA MUERTE DEL CUERPO POLÍTICO

CAPÍTULO 12 CÓMO SE MANTIENEN LAS AUTORIDADES SOBERANAS

CAPÍTULO 13 LO MISMO (continuación)

CAPÍTULO 14 LO MISMO (continuación)

CAPÍTULO 15 DIPUTADOS O REPRESENTANTES

CAPÍTULO 16 QUE LA INSTITUCIÓN DE GOBIERNO NO ES UN CONTRATO

CAPITULO 17 LA INSTITUCION DEL GOBIERNO

CAPÍTULO 18 CÓMO CONTROLAR LAS USURPACIONES DEL GOBIERNO

LIBRO IV

CAPÍTULO 1 QUE LA VOLUNTAD GENERAL ES INDESTRUCTIBLE

CAPÍTULO 2 VOTACIÓN

CAPÍTULO 3 ELECCIONES

CAPÍTULO 4 LOS COMITIA ROMANOS

CAPÍTULO 5 EL HOMENAJE

CAPÍTULO 6 LA DICTADURA

CAPÍTULO 7 CENSURA

CAPÍTULO 8 RELIGIÓN CIVIL

CAPÍTULO 9 CONCLUSIÓN

UN DISCURSO I

PREFACIO

EFECTOS MORALES DE LAS ARTES Y LAS CIENCIAS

LA PRIMERA PARTE

LA SEGUNDA PARTE

UN DISCURSO II

DEDICATORIA A LA REPUBLICA DE GINEBRA

PREFACIO

UNA DISERTACIÓN SOBRE EL ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA DESIGUALDAD DE LA HUMANIDAD

LA PRIMERA PARTE

LA SEGUNDA PARTE

APÉNDICE [1]

UN DISCURSO SOBRE ECONOMÍA POLÍTICA

LIBRO I

Me propongo investigar si puede existir una norma de administración segura y legítima en el orden civil, considerando a los hombres como son y a las leyes como podrían ser. En esta investigación, procuraré siempre unir lo que la ley sanciona con lo que el interés prescribe, de modo que la justicia y la utilidad no puedan separarse en ningún caso.

Me embarco en mi tarea sin demostrar la importancia del tema. Me preguntarán si soy príncipe o legislador para escribir sobre política. Respondo que no soy ninguno de los dos, y por eso lo hago. Si fuera príncipe o legislador, no perdería tiempo en decir lo que debe hacerse; lo haría o me callaría.

Habiendo nacido ciudadano de un Estado libre y miembro del Soberano, siento que, por pequeña que sea la influencia que mi voz pueda tener sobre los asuntos públicos, el derecho de votar sobre ellos me obliga a estudiarlos; y soy feliz reflexionando sobre los gobiernos, encontrando que mis investigaciones siempre me proporcionan nuevas razones para amar el de mi propio país.

CAPÍTULO 1 PROPÓSITO DEL PRIMER LIBRO

El hombre nace libre, y en todas partes está encadenado. Uno se cree amo de los demás, pero sigue siendo más esclavo que ellos. ¿Cómo se produjo este cambio? No lo sé. ¿Qué lo legitima? Creo que puedo responder a esa pregunta.

Si solo considerara la fuerza y sus efectos, diría: «Mientras un pueblo se ve obligado a obedecer y obedece, está bien; en cuanto puede sacudirse el yugo y lo sacude, está aún mejor; pues, habiendo recuperado su libertad por el mismo derecho que la arrebató, o bien está justificado que la recobre, o bien no había justificación para quienes la arrebataron». Pero el orden social es un derecho sagrado que fundamenta todos los demás derechos. Sin embargo, este derecho no proviene de la naturaleza y, por lo tanto, debe fundarse en convenciones. Antes de llegar a eso, debo demostrar lo que acabo de afirmar.

CAPÍTULO 2 LAS PRIMERAS SOCIEDADES

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la familia; e incluso entonces, los hijos permanecen unidos a su padre solo mientras lo necesiten para su supervivencia. En cuanto cesa esta necesidad, el vínculo natural se disuelve. Los hijos, liberados de la obediencia que debían a su padre, y el padre, liberado del cuidado que debía a sus hijos, recuperan igualmente su independencia. Si permanecen unidos, lo hacen no de forma natural, sino voluntaria; y la familia misma se mantiene entonces solo por convención.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su primera ley es velar por su propia conservación; sus primeros cuidados son los que se debe a sí mismo; y, tan pronto como alcanza la edad de la discreción, es el único juez de los medios adecuados para su propia conservación y, en consecuencia, se convierte en su propio amo.

La familia, por lo tanto, puede considerarse el primer modelo de las sociedades políticas: el gobernante corresponde al padre, y el pueblo a los hijos; y todos, al nacer libres e iguales, no enajenan su libertad salvo para su propio beneficio. La única diferencia es que, en la familia, el amor del padre por sus hijos recompensa su cuidado por ellos, mientras que en el Estado, el placer de mandar reemplaza el amor que el líder no puede sentir por el pueblo bajo su mando.

Grocio niega que todo el poder humano se establezca a favor de los gobernados y cita la esclavitud como ejemplo. Su método habitual de razonamiento consiste en establecer constantemente el derecho mediante hechos. [1] Podría emplearse un método más lógico, pero ninguno podría ser más favorable a los tiranos.

Por lo tanto, según Grocio, es dudoso que la raza humana pertenezca a cien hombres, o que esos cien hombres pertenezcan a la raza humana; y, a lo largo de su libro, parece inclinarse por la primera alternativa, que también coincide con la opinión de Hobbes. Según esta demostración, la especie humana se divide en numerosos rebaños de ganado, cada uno con su líder, quien los vigila con el objetivo de devorarlos.

Así como un pastor es de naturaleza superior a su rebaño, los pastores de los hombres, es decir, sus gobernantes, son de naturaleza superior a las personas bajo su mando. Así, nos dice Filón, el emperador Calígula razonó, concluyendo con igual precisión que los reyes eran dioses o que los hombres eran bestias.

El razonamiento de Calígula es coherente con el de Hobbes y Grocio. Aristóteles, antes que ellos, había afirmado que los hombres no son en absoluto iguales por naturaleza, sino que algunos nacen para la esclavitud y otros para el dominio.

Aristóteles tenía razón, pero confundió el efecto con la causa. Nada puede ser más cierto que la afirmación de que todo hombre nacido en esclavitud nace en esclavitud. Los esclavos lo pierden todo en sus cadenas, incluso el deseo de escapar de ellas: aman su servidumbre, como los compañeros de Ulises amaban su brutal condición. [2] Si, pues, hay esclavos por naturaleza, es porque ha habido esclavos contra natura. La fuerza creó a los primeros esclavos, y su cobardía perpetuó la condición.

No he mencionado nada del rey Adán ni del emperador Noé, padre de los tres grandes monarcas que se repartieron el universo, como los hijos de Saturno, a quienes algunos eruditos han reconocido en ellos. Espero recibir el debido agradecimiento por mi moderación; pues, siendo descendiente directo de uno de estos príncipes, quizás de la rama más antigua, ¿cómo sé que una verificación de títulos no me dejaría como el legítimo rey de la raza humana? En cualquier caso, no cabe duda de que Adán era soberano del mundo, como Robinson Crusoe lo era de su isla, siendo su único habitante; y este imperio

tenía la ventaja de que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer rebeliones, guerras ni conspiradores.

CALIFICACIONES:

[1] «Las investigaciones académicas sobre derecho público a menudo no son más que la historia de abusos pasados; y esforzarse en estudiarlas con demasiada profundidad es una obsesión inútil» (Ensayo sobre los intereses de Francia en relación con sus vecinos, del Marqués de Argenson). Esto es exactamente lo que hizo Grocio.

[2]Véase un breve tratado de Plutarco titulado «Que los animales razonan».

CAPÍTULO 3 EL DERECHO DEL MÁS FUERTE

El más fuerte nunca es lo suficientemente fuerte como para ser siempre el amo, a menos que transforme la fuerza en derecho y la obediencia en deber. De ahí el derecho del más fuerte, que, por irónico que parezca a todos, se establece como un principio fundamental. Pero ¿nunca tendremos una explicación para esta frase? La fuerza es un poder físico, y no veo qué efecto moral pueda tener. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; como mucho, un acto de prudencia. ¿En qué sentido puede ser un deber?

Supongamos por un momento que este supuesto «derecho» existe. Sostengo que el único resultado es un cúmulo de disparates inexplicables. Pues si la fuerza crea el derecho, el efecto cambia con la causa: toda fuerza mayor que la primera le sucede. En cuanto es posible desobedecer impunemente, la desobediencia es legítima; y, como el más fuerte siempre tiene razón, lo único que importa es actuar para hacerse más fuerte. Pero ¿qué clase de derecho es aquel que perece cuando falla la fuerza? Si debemos obedecer por la fuerza, no hay necesidad de obedecer porque debamos hacerlo; y si no estamos obligados a obedecer, no estamos obligados a hacerlo. Claramente, la palabra «derecho» no añade nada a la fuerza: en este contexto, no significa absolutamente nada.

Obedecer a quienes mandan. Si esto significa ceder a la fuerza, es un buen precepto, pero superfluo: puedo responder que nunca se viola. Todo poder proviene de Dios, lo admito; pero también toda enfermedad: ¿significa eso que tenemos prohibido llamar a un médico? Un bandido me sorprende en la linde de un bosque: ¿no debería simplemente entregar mi bolsa por obligación? Pero, incluso si pudiera quedármela, ¿estoy obligado en conciencia a hacerlo? Porque sin duda la pistola que empuña también es un poder.

Supongamos, entonces, que la fuerza no crea el derecho y que estamos obligados a obedecer únicamente a los poderes legítimos. En ese caso, surge de nuevo mi pregunta original.

CAPÍTULO 4 LA ESCLAVITUD

Puesto que ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes y la fuerza no crea ningún derecho, debemos concluir que las convenciones forman la base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un individuo, dice Grocio, puede enajenar su libertad y convertirse en esclavo de un amo, ¿por qué no podría un pueblo entero hacer lo mismo y someterse a un rey? Hay muchas palabras ambiguas en este pasaje que requerirían explicación; pero limitémonos a la palabra «alienar». Enajenar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se convierte en esclavo de otro no se entrega a sí mismo; se vende, al menos para su subsistencia. Pero ¿para qué se vende un pueblo? Un rey está tan lejos de proveer a sus súbditos con su subsistencia que solo obtiene la suya de ellos; y, según Rabelais, los reyes no viven de la nada. ¿Acaso los súbditos dan su persona a condición de que el rey también tome sus bienes? No veo qué les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Cierto, pero ¿qué ganan si las guerras que su ambición trae, su codicia insaciable y la conducta vejatoria de sus ministros los oprimen más que sus propias disensiones? ¿Qué ganan si la misma tranquilidad que disfrutan es una de sus miserias? La tranquilidad también se encuentra en las mazmorras, pero ¿basta con eso para convertirlas en lugares deseables para vivir? Los griegos, prisioneros en la cueva del Cíclope, vivían allí en paz mientras esperaban su turno para ser devorados.

Decir que un hombre se entrega libremente es decir algo absurdo e inconcebible; tal acto es nulo e ilegítimo, por el mero hecho de que quien lo realiza está loco. Decir lo mismo de todo un pueblo es suponer que está compuesto de locos; y la locura no crea derechos.

Aunque cada hombre pudiera enajenarse a sí mismo, no podría enajenar a sus hijos: nacen hombres y libres; su

libertad les pertenece, y nadie más que ellos tiene derecho a disponer de ella. Antes de que alcancen la edad de la razón, el padre puede, en su nombre, establecer las condiciones para su preservación y bienestar, pero no puede otorgárselos irrevocablemente e incondicionalmente: tal don es contrario a los fines de la naturaleza y excede los derechos de la paternidad. Por lo tanto, para legitimar un gobierno arbitrario, sería necesario que en cada generación el pueblo fuera capaz de aceptarlo o rechazarlo; pero, si así fuera, el gobierno ya no sería arbitrario.

Renunciar a la libertad es renunciar a ser hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a los propios deberes. Para quien renuncia a todo, ninguna compensación es posible. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza humana; quitarle toda libertad a su voluntad es quitarle toda moralidad a sus acciones. Finalmente, es una convención vacía y contradictoria que establece, por un lado, la autoridad absoluta y, por otro, la obediencia ilimitada. ¿No es claro que no podemos tener ninguna obligación hacia una persona a la que tenemos derecho a exigirlo todo? ¿Acaso esta condición por sí sola, en ausencia de equivalencia o intercambio, no implica la nulidad del acto? Pues ¿qué derecho puede tener mi esclavo contra mí, cuando todo lo que tiene me pertenece, y, siendo su derecho mío, este derecho mío contra mí mismo es una frase sin sentido?

Grocio y otros encuentran en la guerra otra fuente del llamado derecho de esclavitud: puesto que el vencedor, según ellos, tiene derecho a matar al vencido, éste puede recuperar su vida al precio de su libertad; y este acuerdo es tanto más legítimo cuanto que beneficia a ambas partes.

Pero es evidente que este supuesto derecho a matar a los vencidos no se deduce en absoluto del estado de guerra. Los hombres, por el mero hecho de que, mientras viven en su independencia primitiva, no mantienen entre sí relaciones lo suficientemente estables como para constituir un estado de paz o de guerra, no pueden ser naturalmente enemigos. La guerra se constituye por una relación entre cosas y no entre personas; y, dado que el estado de guerra no puede surgir de simples relaciones personales, sino solo de relaciones reales, la guerra privada, o la guerra del

hombre contra el hombre, no puede existir ni en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad permanente, ni en el estado social, donde todo está sujeto a la autoridad de las leyes.

Los combates individuales, los duelos y los encuentros son actos que no pueden constituir un Estado; mientras que las guerras privadas, autorizadas por los Establecimientos de Luis IX, rey de Francia, y suspendidas por la Paz de Dios, son abusos del feudalismo, sistema absurdo si los hay, y contrario a los principios del derecho natural y a toda buena política.

La guerra, entonces, es una relación no entre hombres, sino entre Estados, y los individuos son enemigos solo accidentalmente, no como hombres, ni siquiera como ciudadanos, [1] sino como soldados; no como miembros de su país, sino como defensores de él. Finalmente, cada Estado solo puede tener a otros Estados como enemigos, y no a hombres; pues entre cosas de distinta naturaleza no puede haber una verdadera relación.

Además, este principio se ajusta a las normas establecidas de todos los tiempos y a la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra son insinuaciones menos dirigidas a las potencias que a sus súbditos. El extranjero, ya sea rey, individuo o pueblo, que roba, mata o detiene a súbditos sin declarar la guerra al príncipe, no es un enemigo, sino un bandido. Incluso en una guerra real, un príncipe justo, al apoderarse de todo lo que pertenece al público en el país enemigo, respeta la vida y la propiedad de los individuos: respeta los derechos en los que se fundan los suyos. Siendo el objetivo de la guerra la destrucción del estado enemigo, el otro bando tiene derecho a matar a sus defensores mientras porten armas; pero en cuanto las deponen y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo, y vuelven a ser meros hombres, cuya vida nadie tiene derecho a quitar. A veces es posible destruir el estado sin matar a uno solo de sus miembros; y la guerra da No hay derecho que no sea necesario para el logro de su objetivo. Estos principios no son los de Grocio: no se basan en la

autoridad de los poetas, sino que se derivan de la naturaleza de la realidad y se basan en la razón.

El derecho de conquista no tiene otro fundamento que el derecho del más fuerte. Si la guerra no otorga al conquistador el derecho a masacrar a los pueblos conquistados, el derecho a esclavizarlos no puede basarse en un derecho inexistente. Nadie tiene derecho a matar a un enemigo excepto cuando no puede esclavizarlo, y, por lo tanto, el derecho a esclavizarlo no puede derivarse del derecho a matarlo. Es, por lo tanto, un intercambio injusto obligarlos a comprar sus vidas a cambio de su libertad, sobre la cual el vencedor no tiene derecho. ¿No es evidente que existe un círculo vicioso al basar el derecho a la vida y a la muerte en el derecho a la esclavitud, y el derecho a la esclavitud en el derecho a la vida y a la muerte?

Incluso si asumimos este terrible derecho a matar a todos, sostengo que un esclavo hecho en guerra, o un pueblo conquistado, no tiene obligación alguna hacia su amo, salvo la de obedecerle en la medida en que esté obligado a hacerlo. Al tomar un equivalente por su vida, el vencedor no le ha hecho ningún favor; en lugar de matarlo inútilmente, lo ha matado útilmente. Tan lejos, pues, está de adquirir autoridad alguna sobre él más allá de la fuerza, que el estado de guerra continúa subsistiendo entre ellos: su relación mutua es el efecto de ella, y el ejercicio del derecho de guerra no implica un tratado de paz. Es cierto que se ha llegado a una convención; pero esta convención, lejos de destruir el estado de guerra, presupone su continuación.

Así pues, desde cualquier punto de vista que consideremos el asunto, el derecho a la esclavitud es nulo y sin valor, no solo por ser ilegítimo, sino también por ser absurdo y carente de sentido. Las palabras «esclavo» y «derecho» se contradicen y excluyen mutuamente. Siempre será igual de insensato que un hombre le diga a otro hombre o a un pueblo: «Hago un pacto con vosotros enteramente a vuestra costa y enteramente para mi beneficio; lo cumpliré mientras yo quiera, y vosotros lo cumpliréis mientras yo quiera».

CALIFICACIONES:

[1] Los romanos, que comprendían y respetaban las leyes de la guerra más que cualquier otra nación del mundo, eran tan escrupulosos al respecto que a ningún ciudadano se le permitía servir como voluntario sin comprometerse expresamente contra el enemigo, y contra este o aquel enemigo por su nombre. Tras reconstruirse una legión en la que el joven Catón prestaba su primer servicio a las órdenes de Popilio, el anciano Catón escribió a Popilio que, si deseaba que su hijo continuara sirviendo a sus órdenes, debía administrarle un nuevo juramento militar, pues, al ser anulado el primero, ya no podía portar armas contra el enemigo. El mismo Catón escribió a su hijo diciéndole que tuviera mucho cuidado de no entrar en batalla antes de prestar este nuevo juramento. Sé que el asedio de Clusium y otros sucesos aislados pueden ser citados en mi contra; pero estoy citando leyes y costumbres. Los romanos son el pueblo que menos transgredió sus leyes; y ningún otro pueblo ha tenido leyes tan buenas.

CAPÍTULO 5 QUE SIEMPRE DEBEMOS VOLVER A UNA PRIMERA CONVENCIÓN

Incluso si admitiera todo lo que he refutado, los partidarios del despotismo no saldrían mejor parados. Siempre habrá una enorme diferencia entre dominar a una multitud y gobernar una sociedad. Incluso si individuos dispersos fueran esclavizados sucesivamente por un solo hombre, por numerosos que fueran, no veo más que un amo y sus esclavos, y ciertamente no un pueblo y su gobernante; veo lo que podría llamarse una agregación, pero no una asociación; aún no hay un bien público ni un cuerpo político. El hombre en cuestión, incluso si ha esclavizado a medio mundo, sigue siendo solo un individuo; su interés, al margen del de los demás, sigue siendo puramente privado. Si ese mismo hombre muere, su imperio permanece disperso y sin unidad, como un roble que cae y se disuelve en un montón de cenizas cuando el fuego lo ha consumido.

Un pueblo, dice Grocio, puede entregarse a un rey. Por lo tanto, según Grocio, un pueblo es pueblo antes de entregarse. La donación es en sí misma un acto civil e implica deliberación pública. Sería mejor, antes de examinar el acto por el cual un pueblo se entrega a un rey, examinar el acto por el cual se ha convertido en pueblo; pues este acto, siendo necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera una convención previa, ¿dónde, a menos que la elección fuera unánime, estaría la obligación de la minoría de someterse a la elección de la mayoría? ¿Cómo cien hombres que desean un amo tienen derecho a votar en nombre de diez que no lo desean? La ley de la votación por mayoría es en sí misma algo establecido por convención y presupone la unanimidad, al menos en un caso.

CAPÍTULO 6 EL PACTO SOCIAL

Supongo que los hombres han llegado a un punto en que los obstáculos para su conservación en el estado de naturaleza demuestran que su capacidad de resistencia es mayor que los recursos de que dispone cada individuo para mantenerse en ese estado. Esta condición primitiva ya no puede persistir, y la raza humana perecería a menos que cambiara su modo de existencia.

Pero como los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solo unir y dirigir las existentes, no tienen otro medio de preservarse que la formación, mediante la agregación, de una suma de fuerzas lo suficientemente grande como para vencer la resistencia. Estas fuerzas deben ser puestas en juego por una única fuerza impulsora y coordinadas.

Esta unión de fuerzas solo puede surgir cuando varias personas se unen; pero, dado que la fuerza y la libertad de cada persona son los principales instrumentos de su autoconservación, ¿cómo puede emplearlas sin perjudicar sus propios intereses y descuidar el cuidado que se debe a sí mismo? Esta dificultad, en relación con mi tema actual, puede enunciarse en los siguientes términos:

El problema es encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda su fuerza común la persona y los bienes de cada miembro, y en la que cada uno, uniéndose a todos, pueda obedecerse solo a sí mismo y permanecer tan libre como antes. Este es el problema fundamental cuya solución ofrece el Contrato Social.

Las cláusulas de este contrato están tan determinadas por la naturaleza del acto, que la más ligera modificación las haría nulas e ineficaces; de modo que, aunque nunca hayan sido formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y en todas partes tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, al violar el pacto social, cada parte

recobra sus derechos primitivos y reanuda su libertad natural, perdiendo al mismo tiempo la libertad convencional por la cual renunció a ella.

Estas cláusulas, bien entendidas, pueden resumirse en una sola: la cesión total de cada miembro, junto con todos sus derechos, a la comunidad entera. En primer lugar, dado que cada miembro lo da todo, las condiciones son las mismas para todos; y, por lo tanto, nadie tiene interés en hacerlas onerosas para los demás.

Además, como la enajenación es sin reservas, la unión es tan perfecta como puede serlo, y ningún asociado tiene nada más que exigir: porque, si los individuos conservaran ciertos derechos, como no hubiera un superior común que decidiera entre ellos y el público, cada uno, siendo su propio juez en un punto, exigiría serlo en todos; así continuaría el estado de naturaleza, y la asociación se volvería necesariamente ineficaz o tiránica.

Finalmente, cada hombre, al darse a todos, no se da a nadie; y como no hay socio sobre el cual no adquiera sobre sí el mismo derecho que da a los demás, gana un equivalente de todo lo que pierde y un aumento de fuerza para la conservación de lo que tiene.

Si, pues, descartamos del pacto social lo que no es de su esencia, encontraremos que queda reducido a los términos siguientes:

«Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y en nuestra capacidad corporativa, recibimos a cada miembro como parte indivisible del todo.»

Al mismo tiempo, en lugar de la personalidad individual de cada parte contratante, este acto de asociación crea un cuerpo moral y colectivo, compuesto por tantos miembros como votos tenga la asamblea, y que recibe de este acto su unidad, su identidad común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, así formada por la unión de todas las demás personas, antiguamente tomaba el nombre de ciudad [1] y ahora toma el de República o cuerpo político; sus miembros la llaman Estado cuando es pasiva, Soberano cuando es activa y Poder en comparación con otros

similares. Quienes se asocian en ella colectivamente toman el nombre de pueblo, y por separado son llamados ciudadanos, como participantes del poder soberano, y súbditos, como sujetos a las leyes del Estado. Pero estos términos a menudo se confunden y se confunden entre sí: basta con saber distinguirlos cuando se usan con precisión.

CALIFICACIONES:

[1] El verdadero significado de esta palabra se ha perdido casi por completo en la época moderna; la mayoría de la gente confunde pueblo con ciudad y ciudadano con ciudadano. Desconocen que las casas hacen pueblo, pero los ciudadanos, ciudad. El mismo error les costó caro a los cartagineses hace mucho tiempo. Nunca he leído que se haya otorgado el título de ciudadanos a los súbditos de ningún príncipe, ni siquiera a los antiguos macedonios ni a los ingleses de hoy, aunque están más cerca de la libertad que cualquier otro. Solo los franceses, en todas partes, adoptan con familiaridad el nombre de ciudadanos, porque, como se desprende de sus diccionarios, desconocen su significado; de lo contrario, serían culpables de usurpación, del delito de lesa majestad: entre ellos, el nombre expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodino habló de nuestros ciudadanos, cometió un grave error al confundir una clase con la otra. El señor d'Alembert ha evitado este error y, en su artículo sobre Ginebra, ha distinguido claramente las cuatro clases de hombres (o incluso cinco, contando a los extranjeros comunes) que habitan nuestra ciudad, de las cuales solo dos conforman la República. Ningún otro escritor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero significado de la palabra «ciudadano».

CAPÍTULO 7 EL SOBERANO

Esta fórmula nos muestra que el acto de asociación implica un compromiso mutuo entre el público y los individuos, y que cada individuo, al celebrar un contrato, por así decirlo, consigo mismo, queda obligado en una doble condición: como miembro del Soberano, con los individuos, y como miembro del Estado, con el Soberano. Pero la máxima del derecho civil, según la cual nadie está obligado por los compromisos contraídos consigo mismo, no se aplica en este caso, pues existe una enorme diferencia entre contraer una obligación consigo mismo y contraerla con un todo del que se forma parte.

Es necesario también llamar la atención sobre el hecho de que la deliberación pública, si bien es competente para vincular a todos los súbditos con el Soberano, debido a las dos diferentes capacidades en que cada uno puede ser considerado, no puede, por la razón opuesta, vincular al Soberano consigo mismo; y que, en consecuencia, es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el Soberano se imponga una ley que no puede violar. Al poder considerarse a sí mismo en una sola capacidad, se encuentra en la posición de un individuo que contrata consigo mismo; y esto deja claro que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental que vincule al cuerpo del pueblo, ni siquiera el propio contrato social. Esto no significa que el cuerpo político no pueda contraer compromisos con otros, siempre que no violen el contrato por ellos, pues en relación con lo externo a él, se convierte en un simple ser, un individuo.

Pero el cuerpo político o el Soberano, cuya existencia se deriva enteramente de la santidad del contrato, jamás puede obligarse, ni siquiera a un extraño, a hacer nada que perjudique el acto original; por ejemplo, enajenar alguna parte de sí mismo o someterse a otro Soberano. Violar el acto por el que existe sería autoaniquilarse; y lo que no es nada en sí mismo no puede crear nada.

Tan pronto como esta multitud se une en un solo cuerpo, es imposible ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo, y más aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resientan. El deber y el interés, por lo tanto, obligan por igual a las dos partes contratantes a prestarse ayuda mutua, y los mismos hombres deben esforzarse por combinar, en su doble capacidad, todas las ventajas que dependen de ella.

Además, el Soberano, al estar compuesto enteramente por los individuos que lo componen, no tiene ni puede tener ningún interés contrario al de estos; y, en consecuencia, el poder soberano no necesita dar garantías a sus súbditos, pues es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros. También veremos más adelante que no puede perjudicar a nadie en particular. El Soberano, por el mero hecho de serlo, es siempre lo que debe ser.

Pero no ocurre lo mismo con las relaciones entre los súbditos y el Soberano, quienes, a pesar de su interés común, no tendrían seguridad de que éste cumpliría sus compromisos si no encontrara el modo de asegurar su fidelidad.

De hecho, cada individuo, como ser humano, puede tener una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que posee como ciudadano. Su interés particular puede hablarle de forma muy distinta al interés común: su existencia, absoluta y naturalmente independiente, puede hacerle considerar lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida causará menos daño a otros que su pago le resultará oneroso; y, en cuanto a la persona moral que constituye el Estado como persona ficticia, al no ser humana, puede desear disfrutar de los derechos de ciudadanía sin estar dispuesta a cumplir con los deberes de un súbdito. La persistencia de tal injusticia solo podría resultar en la ruina del cuerpo político.

Para que el pacto social no sea una fórmula vacía, incluye tácitamente el compromiso, único que puede fortalecer a los demás, de que quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por el conjunto. Esto significa nada menos que serán obligados a ser libres, pues esta es la condición que, al dar a cada ciudadano su

patria, lo protege de toda dependencia personal. Aquí reside la clave del funcionamiento de la maquinaria política; solo esto legitima los compromisos civiles, que, sin él, serían absurdos, tiránicos y sujetos a los abusos más atroces.

CAPÍTULO 8 ESTADO CIVIL

La transición del estado de naturaleza al estado civil produce un cambio muy notable en el hombre, pues la justicia sustituye al instinto en su conducta y otorga a sus acciones la moralidad de la que carecían previamente. Solo entonces, cuando la voz del deber sustituye a los impulsos físicos y al derecho del apetito, el hombre, que hasta entonces solo se consideraba a sí mismo, se ve obligado a actuar según principios diferentes y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones. Aunque en este estado se priva de algunas ventajas derivadas de la naturaleza, obtiene a cambio otras igualmente importantes; sus facultades se estimulan y desarrollan de tal manera, sus ideas se amplían tanto, sus sentimientos se ennoblecen tanto y su alma entera se eleva tanto, que, si los abusos de esta nueva condición no lo degradaran a menudo por debajo de la que dejó, se vería obligado a bendecir continuamente el feliz momento que lo arrebató para siempre y, en lugar de un animal estúpido y carente de imaginación, lo convirtió en un ser inteligente y en un hombre.

Expresemos la historia completa en términos fácilmente comprensibles. Lo que el hombre pierde mediante el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que intenta y logra; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para evitar el error al comparar una con la otra, debemos distinguir claramente la libertad natural, limitada únicamente por la fuerza del individuo, de la libertad civil, limitada por la voluntad general; y la posesión, que es simplemente el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que solo puede fundarse en un título positivo.

Podríamos, además de todo esto, añadir a lo que el hombre adquiere en el estado civil la libertad moral, que es la única libertad que lo hace verdaderamente dueño de sí mismo, pues el mero impulso del apetito es esclavitud,

mientras que la obediencia a una ley que nos imponemos es libertad. Pero ya he hablado demasiado sobre este punto, y el significado filosófico de la palabra «libertad» no nos concierne aquí.

CAPÍTULO 9 BIENES RAÍCES

Cada miembro de la comunidad se entrega a ella, en el momento de su fundación, tal como es, con todos los recursos a su disposición, incluidos los bienes que posee. Este acto no hace que la posesión, al cambiar de manos, cambie de naturaleza y pase a ser propiedad del Soberano; pero, dado que las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un individuo, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte e irrevocable, sin ser más legítima, al menos desde el punto de vista de los extranjeros. Pues el Estado, en relación con sus miembros, es propietario de todos sus bienes por el contrato social, que, dentro del Estado, es la base de todos los derechos; pero, en relación con los demás poderes, lo es solo por el derecho del primer ocupante, que le corresponde de sus miembros.

El derecho de primer ocupante, aunque más real que el derecho del más fuerte, se convierte en un derecho real solo cuando el derecho de propiedad ya se ha establecido. Todo hombre tiene derecho, por naturaleza, a todo lo que necesita; pero el acto positivo que lo convierte en propietario de una cosa lo excluye de todo lo demás. Al tener su parte, debe conservarla y no puede tener ningún otro derecho contra la comunidad. Por lo tanto, el derecho de primer ocupante, que en el estado de naturaleza es tan débil, exige el respeto de todo hombre en la sociedad civil. En este derecho, no respetamos tanto lo que pertenece a otro como lo que no nos pertenece.

En general, para establecer el derecho de primer ocupante de un terreno, son necesarias las siguientes condiciones: primero, el terreno no debe estar aún habitado; segundo, una persona debe ocupar sólo la cantidad que necesita para su subsistencia; y tercero, la posesión debe tomarse, no mediante una ceremonia vacía, sino mediante el trabajo y el cultivo, el único signo de propiedad que debe ser respetado por los demás en ausencia de un título legal.

Al conceder el derecho de primera ocupación a la necesidad y al trabajo, ¿no lo estamos llevando al límite? ¿Es posible dejar tal derecho ilimitado? ¿Basta con poner un pie en tierra común para considerarse inmediatamente su propietario? ¿Basta con que un hombre tenga la fuerza de expulsar a otros por un momento para establecer su derecho a impedir su regreso? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y mantenerlo separado del resto del mundo, salvo mediante usurpación punible, ya que a todos los demás se les despoja, con tal acto, del lugar de habitación y los medios de subsistencia que la naturaleza les dio en común? Cuando Núñez Balbao, de pie a la orilla del mar, tomó posesión de los Mares del Sur y de toda Sudamérica en nombre de la corona de Castilla, ¿basta eso para desposeer a todos sus habitantes y excluir de ellos a todos los príncipes del mundo? En tal... demostrando que estas ceremonias se multiplican ociosamente, y que al Rey Católico le basta tomar posesión de una vez, desde su cámara, de todo el universo, haciendo únicamente una reserva posterior sobre lo que ya estaba en posesión de otros príncipes.

Podemos imaginar cómo las tierras de los individuos, al ser contiguas y finalmente unidas, se convirtieron en territorio público, y cómo el derecho de soberanía, que se extendía de los súbditos sobre las tierras que poseían, se volvió real y personal. Los poseedores se volvieron así más dependientes, y las fuerzas a su disposición se emplearon para asegurar su fidelidad. Esta ventaja no parece haber sido percibida por los antiguos monarcas, quienes se autodenominaban reyes de los persas, escitas o macedonios, y parecían considerarse más gobernantes que dueños de un país. Los actuales se autodenominan, con mayor inteligencia, reyes de Francia, España, Inglaterra, etc.: así, al poseer la tierra, confían plenamente en poseer a sus habitantes.

La peculiaridad de esta enajenación reside en que, al apropiarse de la propiedad de los individuos, la comunidad, lejos de desposeerlos, solo asegura su legítima posesión y transforma la usurpación en un verdadero derecho y el disfrute en propiedad. Así, los poseedores, considerados custodios del bien público, con sus derechos respetados por

todos los miembros del Estado y protegidos contra la agresión extranjera por todas sus fuerzas, han adquirido, mediante una transferencia que beneficia tanto al público como a ellos mismos, todo aquello a lo que renunciaron. Esta paradoja se explica fácilmente por la distinción entre los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo patrimonio, como veremos más adelante. También puede ocurrir que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada y, posteriormente, ocupando una extensión de tierra suficiente para todos, la disfruten en común o la compartan entre ellos, ya sea por igual o según una escala establecida por el soberano. Cualquiera que sea la forma de adquisición, el derecho que cada individuo tiene sobre su propio Estado está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todo: sin éste, no habría ni estabilidad en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la Soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro señalando un hecho sobre el cual debe descansar todo el sistema social, a saber, que, en lugar de destruir la desigualdad natural, el pacto fundamental sustituye, por la desigualdad física que la naturaleza puede haber establecido entre los hombres, una igualdad que es moral y legítima, y que los hombres, que pueden ser desiguales en fuerza o inteligencia, son todos hechos iguales por convención y derecho legal. [1]

CALIFICACIONES:

[1] Bajo malos gobiernos, esta igualdad es solo aparente e ilusoria: solo sirve para mantener a los pobres en su pobreza y a los ricos en la posición que han usurpado. De hecho, las leyes siempre son útiles para quienes poseen y perjudiciales para quienes no tienen nada: de lo cual se sigue que el estado social solo es ventajoso para los hombres cuando todos tienen algo y nadie demasiado.

LIBRO II

CAPÍTULO 1 QUE LA SOBERANÍA ES INALIENABLE

La primera y más importante deducción de los principios expuestos hasta ahora es que solo la voluntad general puede dirigir el Estado según el fin para el que fue instituido, es decir, el bien común. Pues si el conflicto de intereses particulares hizo necesaria la creación de sociedades, la concordancia de estos mismos intereses la hizo posible. El elemento común de estos diferentes intereses es lo que forma el vínculo social; y, si no hubiera un punto de acuerdo entre todos ellos, ninguna sociedad podría existir. Solo sobre la base de este interés común debe gobernarse toda sociedad.

Sostengo, pues, que la soberanía, no siendo nada menos que el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca ser enajenada, y que el soberano, que no es nada menos que un ser colectivo, sólo puede ser representado por sí mismo: el poder puede ciertamente ser transmitido, pero no la voluntad.

En realidad, si bien no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, es al menos imposible que el acuerdo sea duradero y constante; pues la voluntad particular tiende, por su propia naturaleza, a la parcialidad, mientras que la voluntad general tiende a la igualdad. Es aún más imposible tener garantía alguna de este acuerdo; pues, aunque siempre existiera, no sería efecto del arte, sino del azar. El Soberano puede decir: «Quiero ahora lo que este hombre quiere, o al menos lo que dice querer»; pero no puede decir: «Lo que él quiera mañana, yo también lo querré», porque es absurdo que la voluntad se vincule para el futuro, ni le corresponde a ninguna voluntad consentir nada que no sea para el bien del ser que desea. Si entonces el pueblo simplemente promete obedecer, por ese mismo

acto se disuelve y pierde lo que lo constituye; en el momento en que existe un amo, ya no hay Soberano, y desde ese momento el cuerpo político deja de existir.

Esto no significa que las órdenes de los gobernantes no puedan aprobarse como voluntades generales, siempre que el Soberano, teniendo libertad para oponerse a ellas, no ofrezca oposición alguna. En tal caso, el silencio universal implica el consentimiento del pueblo. Esto se explicará más adelante.

CAPÍTULO 2 QUE LA SOBERANÍA ES INDIVISIBLE

La soberanía, por la misma razón que la hace inalienable, es indivisible, pues la voluntad es general o no; [1] es la voluntad del pueblo o solo de una parte de él. En el primer caso, la voluntad, al ser declarada, es un acto de soberanía y constituye ley; en el segundo, es simplemente una voluntad particular, un acto de la magistratura o, como mucho, un decreto.

Pero nuestros teóricos políticos, incapaces de dividir la soberanía en principio, la dividen según su objeto: en fuerza y voluntad; en poder legislativo y poder ejecutivo; en derechos tributarios, de justicia y de guerra; en administración interna y poder para los tratados internacionales. A veces confunden todas estas secciones, y a veces las distinguen; convierten al Soberano en un ser fantástico compuesto de varias piezas conectadas: es como si estuvieran creando un hombre con varios cuerpos, uno con ojos, otro con brazos, otro con pies, y cada uno sin nada más. Se dice que los malabaristas japoneses desmembran a un niño ante los ojos de los espectadores; luego lanzan todos los miembros al aire uno tras otro, y el niño cae vivo e íntegro. Los trucos de magia de nuestros teóricos políticos son muy similares: primero desmembran el cuerpo político para una ilusión digna de una feria, y luego lo reconstruyen, no sabemos cómo.

Este error surge de la falta de nociones precisas sobre la autoridad soberana y de considerar como partes de ella cosas que son meras emanaciones de ella. Así, por ejemplo, los actos de declarar la guerra y hacer la paz se han considerado actos de soberanía; pero esto no es así, ya que estos actos no constituyen la ley, sino simplemente la aplicación de una ley, un acto particular que decide cómo se aplica la ley, como veremos claramente al definir la idea asociada con la palabra «ley».

Si examináramos del mismo modo las demás divisiones, encontraríamos que, siempre que la soberanía parece dividida, hay una ilusión: los derechos que se toman como parte de la soberanía son en realidad todos subordinados, e implican siempre voluntades supremas cuya ejecución sólo sancionan.

Sería imposible estimar la oscuridad que esta falta de precisión ha proyectado sobre las decisiones de los escritores que han tratado el derecho político, al utilizar los principios establecidos por ellos para juzgar los respectivos derechos de reyes y pueblos. Cualquiera puede ver, en los capítulos III y IV del Primer Libro de Grocio, cómo el erudito y su traductor, Barbeyrac, se enredan y se enredan en sus propios sofismas, por temor a decir demasiado o a exagerar lo que piensan, y así ofender los intereses que deben conciliar. Grocio, refugiado en Francia, insatisfecho con su propio país y deseoso de entregar la corte a Luis XIII, a quien dedica su libro, no escatima esfuerzos para despojar a los pueblos de todos sus derechos e investir a los reyes con ellos mediante todos los artificios imaginables. Esto también habría sido muy del agrado de Barbeyrac, quien dedicó su traducción a Jorge I de Inglaterra. Pero, por desgracia, la expulsión de Jacobo II, a quien consideraba su abdicación, lo obligó a usar todas sus reservas, a manipular y manipular, para evitar convertir a Guillermo en un usurpador. Si estos dos escritores hubieran adoptado principios auténticos, se habrían eliminado todas las dificultades y siempre habrían sido consecuentes; pero habría sido una triste verdad que contar, y no habrían rendido homenaje a nadie más que al pueblo. Además, la verdad no es camino a la fortuna, y el pueblo no concede embajadas, cátedras ni pensiones.

CALIFICACIONES:

[1] Para que una voluntad sea general, no es necesario que sea siempre unánime, pero es necesario que cada voto sea contado: cualquier exclusión es una violación de la generalidad.

CAPÍTULO 3 SI LA VOLUNTAD GENERAL ES FALIBLE

De lo anterior se desprende que la voluntad general siempre es correcta y tiende al bien común; pero no significa que las deliberaciones del pueblo sean siempre igualmente correctas. Nuestra voluntad siempre busca nuestro propio bien, pero no siempre vemos cuál es esa voluntad; el pueblo nunca se corrompe, pero a menudo se engaña, y solo en tales ocasiones parece desear el mal.

Hay a menudo una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo considera el interés común, mientras que la primera tiene en cuenta el interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares; pero si eliminamos de estas mismas voluntades el más y el menos que se anulan entre sí, [1] la voluntad general queda como suma de las diferencias.

Si, cuando el pueblo, provisto de suficiente información, celebra sus deliberaciones, los ciudadanos no se comunican entre sí, la suma total de las pequeñas diferencias siempre dará la voluntad general, y la decisión siempre será buena. Pero cuando surgen facciones y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación mayor, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general en relación con sus miembros, mientras que permanece particular en relación con el Estado: puede decirse entonces que ya no hay tantos votos como hombres, sino tantos como asociaciones. Las diferencias se reducen y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, el resultado ya no es una suma de pequeñas diferencias, sino una sola diferencia; en este caso, ya no hay voluntad general, y la opinión predominante es puramente particular.

Por lo tanto, es esencial, para que la voluntad general pueda expresarse, que no exista una sociedad parcial dentro del Estado y que cada ciudadano piense solo lo suyo: [2] que fue, de hecho, el sublime y único sistema establecido por el gran Licurgo. Pero si existen sociedades parciales, es mejor que sean tantas como sea posible y que no sean desiguales, como hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas que pueden garantizar que la voluntad general sea siempre ilustrada y que el pueblo no sea engañado en nada.

CALIFICACIONES:

[1] «Cada interés», dice el Marqués de Argenson, «tiene principios diferentes. La concordancia de dos intereses particulares se forma por oposición a un tercero». Podría haber añadido que la concordancia de todos los intereses se forma por oposición al de cada individuo. Si no hubiera intereses diferentes, el interés común apenas se sentiría, pues no encontraría obstáculos; todo seguiría su curso por sí solo, y la política dejaría de ser un arte.

[2] «En efecto», dice Maquiavelo, «hay divisiones que son perjudiciales para una República y otras que son ventajosas. Las que fomentan sectas y partidos son perjudiciales; las que no son atendidas por ninguno de los dos son ventajosas. Por lo tanto, dado que el fundador de una República no puede evitar que surjan enemistades, debe al menos evitar que se conviertan en sectas» (Historia de Florencia, Libro VII). Rousseau cita al italiano.

CAPÍTULO 4 LOS LÍMITES DEL PODER SOBERANO

Si el Estado es una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si su principal preocupación es su propia preservación, debe tener un poder universal y obligatorio para mover y organizar cada parte como sea más ventajoso para el conjunto. Así como la naturaleza otorga a cada hombre poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social otorga al cuerpo político poder absoluto también sobre todos sus miembros; y es este poder el que, bajo la dirección de la voluntad general, lleva, como he dicho, el nombre de soberanía.

Pero, además de la persona pública, debemos considerar a las personas privadas que la componen, cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Estamos obligados, por tanto, a distinguir claramente entre los derechos respectivos de los ciudadanos y del Soberano, [1] y entre los deberes que los primeros deben cumplir como súbditos y los derechos naturales que deben disfrutar como hombres.

Admito que cada hombre enajena, por el pacto social, sólo aquella parte de sus poderes, propiedad y libertad que es importante que la comunidad controle; pero también debe concederse que el Soberano es el único juez de lo que es importante.

Todo servicio que un ciudadano puede prestar al Estado debe prestarse tan pronto como el Soberano lo exige; pero el Soberano, por su parte, no puede imponer a sus súbditos obstáculos inútiles para la comunidad, ni siquiera puede querer hacerlo; porque por ley de la razón, como por ley de la naturaleza, nada puede suceder sin una causa.

Los compromisos que nos vinculan al cuerpo social son obligatorios solo porque son mutuos, y su naturaleza es tal

que, al cumplirlos, no podemos trabajar para los demás sin trabajar para nosotros mismos. ¿Por qué la voluntad general siempre tiene razón y todos desean continuamente la felicidad de cada uno, a menos que sea porque no hay un solo hombre que no considere a «cada uno» como a sí mismo y se considere a sí mismo al votar por todos? Esto demuestra que la igualdad de derechos y la idea de justicia que dicha igualdad crea se originan en la preferencia que cada persona se da a sí misma y, en consecuencia, en la naturaleza misma del hombre. Demuestra que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe ser general tanto en su objeto como en su esencia; que debe provenir de todos y aplicarse a todos; y que pierde su rectitud natural cuando se dirige a un objeto particular y determinado, porque en tal caso juzgamos algo ajeno a nosotros y carecemos de un verdadero principio de equidad que nos guíe.

En efecto, en cuanto surge una cuestión particular de hecho o de derecho sobre un punto no regulado previamente por una convención general, el asunto se vuelve contencioso. Se trata de un caso en el que los individuos implicados son una parte y el público la otra, pero en el que no veo ni la ley que debe seguirse ni el juez que debe tomar la decisión. En tal caso, sería absurdo proponer remitir la cuestión a una decisión expresa de la voluntad general, que solo puede ser la conclusión a la que llega una de las partes y, en consecuencia, será, para la otra parte, meramente una voluntad externa y particular, inclinada en esta ocasión a la injusticia y sujeta a error. Así, así como una voluntad particular no puede sustituir a la voluntad general, esta, a su vez, cambia de naturaleza cuando su objeto es particular y, como general, no puede pronunciarse sobre una persona o un hecho. Cuando, por ejemplo, el pueblo de Atenas nombraba o deponía a sus gobernantes, decretaba honores a unos e imponía castigos a otros, y, mediante una multitud de decretos particulares, ejercía todas las funciones del gobierno. El gobierno actuó indiscriminadamente; en tales casos, ya no tenía una voluntad general en sentido estricto; ya no actuaba como soberano, sino como magistrado. Esto parecerá contrario a las opiniones actuales, pero es necesario darme tiempo para explicar la mía.

De lo anterior se sigue que lo que hace general la voluntad es menos el número de electores que el interés común que los une, porque en este sistema cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás, y este admirable acuerdo entre el interés y la justicia da a las deliberaciones comunes un carácter equitativo que desaparece inmediatamente cuando se discute una cuestión particular, en ausencia de un interés común que una e identifique la decisión del juez con la del partido.

Cualquiera que sea la perspectiva que adoptemos sobre nuestro principio, llegamos a la misma conclusión: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal que todos se comprometen a observar las mismas condiciones y, por lo tanto, deben gozar de los mismos derechos. Así, por la naturaleza misma del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, vincula o favorece a todos los ciudadanos por igual; de modo que el Soberano reconoce únicamente el cuerpo de la nación y no establece distinciones entre quienes la componen. ¿Qué es, entonces, en rigor, un acto de soberanía? No es una convención entre un superior y un inferior, sino una convención entre el cuerpo y cada uno de sus miembros. Es legítimo porque se basa en el contrato social, equitativo porque es común a todos; útil porque no puede tener otro objetivo que el bien común; y estable porque está garantizado por la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos deban someterse únicamente a convenciones de este tipo, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad; Y preguntar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del Soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto estos últimos pueden comprometerse consigo mismos, cada uno con todos y todos con cada uno.

De aquí se sigue que el poder soberano, absoluto, sagrado e inviolable como es, no excede ni puede exceder los límites de las convenciones generales, y que cada hombre puede disponer a su voluntad de los bienes y de la libertad que estas convenciones le permiten; de modo que el Soberano nunca tiene derecho a imponer más cargas sobre una materia que sobre otra, porque, en ese caso, la

materia se vuelve particular y deja de ser de su competencia.

Admitidas estas distinciones, se ve que es tan falso que, en el contrato social, exista una verdadera renuncia por parte de los individuos, que la posición en la que se encuentran como resultado del contrato sea, de hecho, preferible a la que tenían antes. En lugar de una renuncia, han hecho un intercambio ventajoso: en lugar de una vida incierta y precaria, han obtenido una mejor y más segura; en lugar de la independencia natural, han obtenido la libertad; en lugar del poder de dañar a otros, seguridad para sí mismos; y en lugar de su fuerza, que otros podrían superar, un derecho que la unión social hace invencible. Su propia vida, que han consagrado al Estado, está constantemente protegida por él; y cuando la arriesgan en defensa del Estado, ¿qué más hacen que devolver lo que han recibido de él? ¿Qué hacen que no harían con mayor frecuencia y peligro en el estado de naturaleza, donde inevitablemente tendrían que librar batallas, arriesgando sus vidas, en defensa de aquello que es el medio de su preservación? Es cierto que todos tienen que luchar cuando su país los necesita, pero nadie tiene que luchar por sí mismo. ¿Acaso no ganamos algo al correr, en nombre de lo que nos da seguridad, algunos de los riesgos que tendríamos que correr por nosotros mismos, tan pronto como la perdiéramos?

CALIFICACIONES:

[1] Atentos lectores, les ruego que no se apresuren a acusarme de contradecirme. La terminología lo hacía inevitable, considerando la pobreza del lenguaje; pero esperen y verán.

CAPÍTULO 5 EL DERECHO DE VIDA Y MUERTE

A menudo se pregunta cómo individuos, sin derecho a disponer de su vida, pueden transferir al Soberano un derecho que no poseen. La dificultad para responder a esta pregunta, me parece, radica en su formulación errónea. Todo hombre tiene derecho a arriesgar su vida para preservarla. ¿Se ha dicho alguna vez que un hombre que se arroja por una ventana para escapar de un incendio es culpable de suicidio? ¿Se ha atribuido tal delito a alguien que perece en una tormenta porque, al abordar, conocía el peligro?

El tratado social busca la preservación de las partes contratantes. Quien desea el fin también desea los medios, y estos deben implicar ciertos riesgos, e incluso algunas pérdidas. Quien desee preservar su vida a expensas de otros también debe, cuando sea necesario, estar dispuesto a sacrificarla por ellos. Además, el ciudadano ya no es juez de los peligros a los que la ley pretende exponerse; y cuando el príncipe le dice: «Es conveniente para el Estado que mueras», debe morir, porque solo con esa condición ha vivido sano y salvo hasta el presente, y porque su vida ya no es un mero don de la naturaleza, sino un don condicional del Estado.

La pena de muerte impuesta a los criminales puede verse desde la misma perspectiva: para no ser víctimas de un asesino, consentimos en morir si nosotros mismos nos convertimos en asesinos. En este tratado, lejos de disponer de nuestras propias vidas, solo pensamos en asegurarlas, y no debe darse por sentado que ninguna de las partes espera ser ahorcada.

Además, todo malhechor, al atentar contra los derechos sociales, se convierte en rebelde y traidor a su patria; al violar sus leyes, deja de ser miembro de ella; incluso le declara la guerra. En tal caso, la preservación del Estado es incompatible con la suya propia, y uno u otro debe perecer;

al ejecutar al culpable, no matamos tanto al ciudadano como al enemigo. El juicio y la sentencia prueban que ha roto el tratado social y, en consecuencia, ya no es miembro del Estado. Entonces, dado que se ha reconocido como tal al vivir allí, debe ser destituido ya sea por exilio como violador del pacto, o por muerte como enemigo público, porque tal enemigo no es una persona moral, sino simplemente un hombre; y en tal caso, el derecho de guerra es matar al vencido.

Pero, se dirá, la condena de un criminal es un acto privado. Lo admito, pero esta condena no es una función del Soberano; es un derecho que el Soberano puede conferir sin poder ejercerlo él mismo. Todas mis ideas son coherentes, pero no puedo presentarlas todas a la vez.

Podemos añadir que los castigos frecuentes son siempre una señal de debilidad o negligencia por parte del gobierno. No hay un solo malhechor que no pueda transformarse en algo bueno. El Estado no tiene derecho a condenar a muerte, ni siquiera para dar ejemplo, a quien pueda dejar con vida sin peligro.

El derecho a indultar o eximir al culpable de una pena impuesta por la ley y pronunciada por el juez corresponde únicamente a la autoridad superior tanto al juez como a la ley, es decir, al Soberano; incluso su derecho en este asunto es incierto, y los casos para ejercerlo son extremadamente raros. En un estado bien gobernado, hay pocos castigos, no porque haya muchos indultos, sino porque los criminales son escasos; es cuando un estado está en decadencia que la multitud de crímenes es garantía de impunidad. Bajo la República Romana, ni el Senado ni los cónsules intentaron jamás indultar; ni siquiera el pueblo lo hizo, aunque a veces revocó su propia decisión. Los indultos frecuentes significan que el crimen pronto ya no los necesitará, y nadie puede evitar ver adónde conduce eso. Pero siento que mi corazón protesta y reprime mi pluma; dejemos estos asuntos al hombre justo que nunca ha ofendido y que no tendría necesidad de perdón.

CAPÍTULO 6 LEY

Por el pacto social hemos dado al cuerpo político existencia y vida; ahora, por la legislación, debemos darle movimiento y voluntad, pues el acto original por el cual el cuerpo se forma y se une no determina aún en modo alguno lo que debe hacer para su conservación.

Lo que es bueno y conforme al orden lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia proviene de Dios, su única fuente; pero si supiéramos recibir tan alta inspiración, no necesitaríamos ni gobierno ni leyes. Sin duda, existe una justicia universal que emana únicamente de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser mutua. Humanamente hablando, en ausencia de sanciones naturales, las leyes de la justicia son ineficaces entre los hombres: solo contribuyen al bien de los malvados y a la ruina de los justos, cuando el justo las observa para con todos y nadie las observa para consigo mismo. Por lo tanto, se necesitan convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes y referir la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, donde todo es común, no debo nada a quien no he prometido nada; reconozco como perteneciente a otros solo lo que no me sirve. En el estado de sociedad, todos los derechos están fijados por la ley, y el caso es diferente.

Pero, en definitiva, ¿qué es una ley? Mientras nos contentemos con atribuir ideas puramente metafísicas a la palabra, seguiremos discutiendo sin llegar a un entendimiento; y cuando hayamos definido una ley de la naturaleza, no estaremos más cerca de definir una ley del Estado.

Ya he dicho que no puede haber una voluntad general dirigida hacia un objeto particular. Dicho objeto debe estar dentro o fuera del Estado. Si está fuera, una voluntad ajena a él no puede ser general en relación con él; si está dentro, es parte del Estado, y en ese caso surge una relación entre

el todo y la parte que los convierte en dos seres separados, de los cuales la parte es una, y el todo menos la parte, la otra. Pero el todo menos una parte no puede ser el todo; y mientras persista esta relación, no puede haber un todo, sino solo dos partes desiguales; y de ello se sigue que la voluntad de una ya no es en ningún sentido general en relación con la otra.

Pero cuando todo el pueblo decreta para todo el pueblo, solo se considera a sí mismo; y si entonces se establece una relación, es entre dos aspectos del objeto total, sin ninguna división del todo. En ese caso, la materia sobre la que se decreta es, como la voluntad que decreta, general. Este acto es lo que llamo ley.

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, quiero decir que la ley considera a los sujetos en su conjunto y a las acciones en abstracto, y nunca a una persona o acción en particular. Así, la ley puede ciertamente decretar privilegios, pero no puede conferirlos a nadie por su nombre. Puede establecer diversas clases de ciudadanos e incluso fijar los requisitos para pertenecer a estas clases, pero no puede nombrar a tales o cuales personas como pertenecientes a ellas; puede establecer un gobierno monárquico y la sucesión hereditaria, pero no puede elegir a un rey ni designar una familia real. En resumen, ninguna función con un objeto particular pertenece al poder legislativo.

Desde esta perspectiva, vemos inmediatamente que ya no podemos preguntarnos quién es responsable de hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de la ley, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto consigo mismo; ni cómo podemos ser libres y estar sujetos a las leyes, puesto que no son más que registros de nuestra voluntad.

Vemos además que, puesto que la ley une la universalidad de la voluntad con la universalidad del objeto, lo que un hombre, quienquiera que sea, ordena por su propia iniciativa no puede ser ley; e incluso lo que el Soberano ordena respecto de un asunto particular no está más cerca de ser una ley, sino que es un decreto, un acto, no de la soberanía, sino de la magistratura.

Por lo tanto, doy el nombre de República a todo Estado regido por leyes, independientemente de su forma de administración, porque solo en tal caso rige el interés público y la res publica tiene valor de realidad. Todo gobierno legítimo es republicano; [1] más adelante explicaré qué es el gobierno.

Las leyes son, propiamente hablando, solo las condiciones de la asociación civil. El pueblo, sujeto a ellas, debe ser su autor: las condiciones de la sociedad deben ser reguladas únicamente por quienes se reúnen para formarla. Pero ¿cómo se regularán? ¿Será por consenso, por inspiración repentina? ¿Tiene el cuerpo político un órgano que declare su voluntad? ¿Quién puede darle la previsión para formular y anunciar sus actos con antelación? ¿O cómo los anunciará en tiempos de necesidad? ¿Cómo puede una multitud ciega, a menudo ignorante de su voluntad porque rara vez sabe qué es lo mejor para sí misma, lograr por sí misma una empresa tan grande y difícil como un sistema legislativo? El pueblo siempre desea el bien por sí mismo, pero no siempre lo ve por sí mismo. La voluntad general siempre es correcta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecedor. Hay que hacerle ver los objetos como son, y a veces como deberían aparecerle; hay que mostrarle el buen camino que busca y asegurarlo. De las influencias seductoras de las voluntades individuales, enseñados a ver tiempos y espacios como una serie, y obligados a sopesar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles frente al peligro de males distantes y ocultos. Los individuos ven el bien que rechazan; el público desea el bien que no ve. Todos tienen la misma necesidad de guía. A los primeros hay que obligarlos a armonizar su voluntad con la razón; a los segundos hay que enseñarles a saber qué desean. Si esto se hace, la ilustración pública conduce a la unión del entendimiento y la voluntad en el cuerpo social: las partes se ven obligadas a trabajar en perfecta armonía, y el todo se eleva a su máximo poder. Esto hace necesario un legislador.

CALIFICACIONES:

[1] Entiendo por esta palabra no solo una aristocracia o una democracia, sino en general cualquier gobierno dirigido por la voluntad general, que es la ley. Para ser legítimo, el gobierno no debe ser uno con el Soberano, sino su ministro. En tal caso, incluso una monarquía es una República. Esto se aclarará en el siguiente libro.

CAPÍTULO 7 EL LEGISLADOR

Descubrir las normas sociales más adecuadas para las naciones requeriría una inteligencia superior que contemplara todas las pasiones humanas sin experimentar ninguna. Esta inteligencia tendría que ser completamente ajena a nuestra naturaleza, incluso si la conociera a fondo; su felicidad tendría que ser independiente de nosotros y, sin embargo, dispuesta a preocuparse por la nuestra; y, finalmente, tendría que, con el tiempo, aspirar a una gloria lejana y, trabajando en un siglo, poder disfrutarla en el siguiente. [[1] Se necesitarían dioses para dar leyes a los hombres.

Lo que Calígula argumentó a partir de los hechos, Platón, en el diálogo titulado El Estadista, lo argumentó definiendo al hombre civil o real con base en la ley. Pero si los grandes príncipes son escasos, ¿cuánto más lo son los grandes legisladores? Los primeros solo tienen que seguir el modelo que los segundos deben establecer. El legislador es el ingeniero que inventa la máquina; el príncipe, simplemente, el mecánico que la monta y la hace funcionar. «En el nacimiento de las sociedades», dice Montesquieu, «los gobernantes de las repúblicas establecen instituciones, y después las instituciones moldean a los gobernantes». [2]

Quien se atreva a emprender la creación de las instituciones de un pueblo debe sentirse capaz, por así decirlo, de cambiar la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que en sí mismo es un todo completo y solitario, en parte de un todo mayor del que, en cierto sentido, recibe su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; y de sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que la naturaleza nos ha otorgado a todos. Debe, en una palabra, arrebatarle al hombre sus propios recursos y darle

en su lugar otros nuevos, ajenos a él e incapaces de ser utilizados sin la ayuda de otros hombres. Cuanto más completamente se aniquilan estos recursos naturales, mayores y más duraderos son los que adquiere, y más estables y perfectas las nuevas instituciones; de modo que si cada ciudadano no es nada ni puede hacer nada sin los demás, y los recursos adquiridos por el conjunto son iguales o mayores que la suma de los recursos de todos los individuos, puede decirse que la legislación alcanza el punto más alto de perfección.

El legislador ocupa una posición extraordinaria en el Estado en todos los sentidos. Si lo hace por su genio, no lo hace menos por su cargo, que no es ni magistratura ni soberanía. Este cargo, que establece la República, no forma parte de su constitución; es una función individual y superior, que nada tiene en común con el imperio humano. Pues si quien domina a los hombres no domina las leyes, quien domina las leyes ya no dominaría a los hombres. De lo contrario, sus leyes serían ministras de sus pasiones y, a menudo, solo servirían para perpetuar sus injusticias: sus fines privados inevitablemente dañarían la santidad de su obra.

Cuando Licurgo dictó leyes en su país, comenzó por renunciar al trono. En la mayoría de las ciudades griegas era costumbre confiar la instauración de sus leyes a extranjeros. Las repúblicas de la Italia moderna siguieron este ejemplo en muchos casos; Ginebra hizo lo mismo y se benefició de ello. [3] Roma, en su época de mayor prosperidad, sufrió un resurgimiento de todos los crímenes de la tiranía y estuvo al borde de la destrucción, porque puso la autoridad legislativa y el poder soberano en las mismas manos.

Sin embargo, los decenviros nunca reclamaron el derecho a promulgar leyes por su cuenta. «Nada de lo que les proponemos», dijeron al pueblo, «puede convertirse en ley sin su consentimiento. Romanos, sean los autores de las leyes que los harán felices».

Quienes hacen las leyes no tienen ni deben tener el derecho a legislar, y el pueblo no puede, aunque quisiera, privarse de este derecho incomunicable, porque, según el

pacto fundamental, solo la voluntad general puede vincular a los individuos, y no puede haber garantía de que una voluntad particular se ajuste a la voluntad general hasta que se someta al libre voto del pueblo. Ya lo he dicho, pero conviene repetirlo.

Así, en la tarea legislativa encontramos juntas dos cosas que parecen incompatibles: una empresa demasiado difícil para los poderes humanos y, para su ejecución, una autoridad que no es autoridad.

Hay una dificultad más que merece atención. Los sabios, si intentan hablar su idioma al vulgo en lugar del suyo propio, no pueden hacerse entender. Hay mil ideas imposibles de traducir al lenguaje popular. Las concepciones demasiado generales y los objetos demasiado remotos están igualmente fuera de su alcance: cada individuo, al no gustarle ningún otro plan de gobierno que el que se ajuste a sus intereses particulares, encuentra difícil comprender las ventajas que podría esperar obtener de las continuas privaciones impuestas por las buenas leyes. Para que un joven disfrute de los sólidos principios de la teoría política y siga las reglas fundamentales del arte de gobernar, el efecto tendría que convertirse en la causa; el espíritu social, que debería ser creado por estas instituciones, tendría que presidir su fundamento mismo; y los hombres tendrían que ser ante la ley lo que deben ser a través de ella. Por lo tanto, el legislador, al no poder apelar ni a la fuerza ni a la razón, debe recurrir a una autoridad de otro orden, capaz de constreñir sin violencia y persuadir sin convencer.

Esto es lo que ha obligado, en todos los tiempos, a los padres de las naciones a recurrir a la intervención divina y a atribuir a los dioses su propia sabiduría, para que el pueblo, sometiéndose a las leyes del Estado como a las de la naturaleza y reconociendo el mismo poder en la formación de la ciudad que en la del hombre, pudiera obedecer libremente y llevar con dócilidad el yugo de la felicidad pública.

Esta razón sublime, muy por encima del alcance del vulgo, es aquella cuyas decisiones el legislador pone en boca de los inmortales, para constreñir con autoridad

divina a quienes la prudencia humana no pudo conmover. [4] Pero no cualquiera puede hacer hablar a los dioses ni hacerse creer cuando se proclaman sus intérpretes. La gran alma del legislador es el único milagro que puede probar su misión. Cualquiera puede grabar tablas de piedra, comprar un oráculo, fingir relaciones secretas con alguna divinidad, entrenar a un pájaro para que le susurre al oído o encontrar otras formas vulgares de imponerse al pueblo. Aquel cuyo conocimiento no llega más lejos, quizá reúna a su alrededor una banda de necios, pero nunca fundará un imperio, y sus extravagancias perecerán rápidamente con él. Los trucos vanos forman un vínculo pasajero; solo la sabiduría puede hacerlo duradero. La ley judía, que aún subsiste, y la del hijo de Ismael, que durante diez siglos ha gobernado medio mundo, aún proclaman a los grandes hombres que las dictaron; Y mientras el orgullo filosófico o el ciego espíritu de facción no ven en ellas más que imposturas afortunadas, el verdadero teórico político admira, en las instituciones que establecen, el gran y poderoso genio que preside las cosas hechas para perdurar. Alerta roja por violación de derechos de autor de Gregcn.

No debemos, como Warburton, concluir de esto que la política y la religión tienen un objeto común entre nosotros, sino que, en los primeros períodos de las naciones, una es utilizada como instrumento de la otra.

CALIFICACIONES:

[1] Un pueblo solo se hace famoso cuando su legislación empieza a decaer. No sabemos durante cuántos siglos el sistema de Licurgo hizo felices a los espartanos antes de que el resto de Grecia lo notara.

[2]Montesquieu, La grandeza y decadencia de los romanos, cap.

[3] Quienes conocen a Calvino solo como teólogo subestiman enormemente la magnitud de su genio. La codificación de nuestros sabios edictos, en la que desempeñó un papel importante, le rinde tanto honor como a su Instituto. Cualquiera que sea la revolución que el

tiempo traiga a nuestra religión, mientras el espíritu de patriotismo y libertad aún viva entre nosotros, la memoria de este gran hombre será eternamente bendecida.

[4] «En verdad», dice Maquiavelo, «nunca ha habido, en ningún país, un legislador extraordinario que no haya recurrido a Dios; pues de lo contrario, sus leyes no habrían sido aceptadas: hay, de hecho, muchas verdades útiles que un sabio puede conocer sin tener en sí mismas razones tan claras de su existencia como para convencer a otros» (Discursos sobre Tito Livio, Libro V, Capítulo XI). (Rousseau cita al italiano).

CAPÍTULO 8 EL PUEBLO

Así como el arquitecto, antes de construir un gran edificio, examina y examina el lugar para ver si resistirá el peso, el legislador sabio no comienza estableciendo leyes buenas en sí mismas, sino investigando la idoneidad del pueblo al que van dirigidas. Platón se negó a legislar para los arcadios y los cireneos, porque sabía que ambos pueblos eran ricos y no soportaban la igualdad; y en Creta, las buenas leyes y los hombres malos se encontraban juntos, porque Minos había infligido disciplina a un pueblo ya agobiado por el vicio.

Mil naciones habrían alcanzado la grandeza terrenal si no hubieran podido soportar las buenas leyes; incluso aquellas que sí las soportaron lo habrían hecho solo por un breve período de su larga historia. La mayoría de los pueblos, como la mayoría de los hombres, son dóciles solo en la juventud; al envejecer, se vuelven incorregibles. Una vez establecidas las costumbres y arraigados los prejuicios, es peligroso e inútil intentar reformarlos; el pueblo, como pacientes necios y cobardes que deliran ante el médico, ya no soporta que alguien les ponga las manos encima para remediarlos.

Hay, en efecto, períodos en la historia de los estados en los que, así como ciertas enfermedades perturban la mente de los hombres y les hacen olvidar el pasado, los períodos de violencia y revolución hacen a los pueblos lo que estas crisis hacen a los individuos: el horror del pasado reemplaza al olvido, y el Estado, quemado por las guerras civiles, renace, por así decirlo, de sus cenizas y, recién salido de las fauces de la muerte, adquiere el vigor de la juventud. Así fue Esparta en la época de Licurgo, Roma después de los Tarquinos y, en la época moderna, Holanda y Suiza tras la expulsión de los tiranos.

Pero tales sucesos son raros; son excepciones, cuya causa siempre reside en la constitución particular del estado en cuestión. Ni siquiera pueden ocurrir dos veces a

las mismas personas, pues pueden alcanzar la libertad mientras siguen siendo bárbaras, pero no cuando el impulso cívico ha perdido su vigor. En ese caso, los disturbios pueden destruirlas, pero las revoluciones no pueden recomponerlas: necesitan un amo, no un liberador. Pueblos libres, tengan presente la máxima: «La libertad se puede conquistar, pero jamás se puede recuperar».

La juventud no es la infancia. Existe para las naciones, como para los hombres, un período de juventud, o, digamos, madurez, antes del cual no deben someterse a las leyes; pero la madurez de un pueblo no siempre es fácil de reconocer, y, si se anticipa, la obra se echa a perder. Un pueblo es susceptible a la disciplina desde el principio; otro, no después de diez siglos. Rusia nunca será verdaderamente civilizada, porque era demasiado pronto. Pedro tenía talento para la imitación; pero carecía del verdadero genio, que es creativo y crea todo de la nada. Hizo algunas cosas buenas, pero la mayoría de lo que hizo fue impropio de su carácter. Vio que su pueblo era bárbaro, pero no vio que no estuviera maduro para la civilización: quería civilizarlo cuando solo necesitaba endurecerse. Su primer deseo fue formar alemanes o ingleses, cuando debería haber formado rusos; e impidió que sus súbditos se convirtieran en lo que podrían haber sido, persuadiéndolos de que eran lo que no son. De esta manera, un francés también convierte a su alumno en un niño prodigio, y por el resto de su vida no será nada en absoluto. El imperio ruso aspirará a conquistar Europa, y será conquistado. Los tártaros, sus súbditos o vecinos, se convertirán en sus amos y en los nuestros, mediante una revolución que considero inevitable. De hecho, todos los reyes de Europa están trabajando juntos para acelerar su llegada.

CAPÍTULO 9 EL PUEBLO (continuación)

Así como la naturaleza ha fijado límites a la estatura de un hombre bien formado, y más allá de estos límites solo crea gigantes o enanos, de igual manera, para asegurar la mejor constitución de un estado, es posible fijar límites que lo hagan ni demasiado grande para un buen gobierno ni demasiado pequeño para su autosostenimiento. En todo cuerpo político existe una fuerza máxima que no puede sobrepasar y que solo pierde al aumentar su tamaño. Toda extensión del vínculo social implica su relajación; y, en general, un estado pequeño es proporcionalmente más fuerte que uno grande.

Se podrían esgrimir mil argumentos a favor de este principio. En primer lugar, las largas distancias dificultan la administración, como un peso se vuelve más pesado al final de una palanca más larga. Por lo tanto, la administración se vuelve cada vez más onerosa a medida que aumenta la distancia; pues, en primer lugar, cada ciudad tiene la suya, que es financiada por el pueblo; cada distrito la suya, también financiada por el pueblo; luego vienen cada provincia, y después los grandes gobiernos, satrapías y virreinatos, que siempre cuestan más a medida que se asciende, y siempre a expensas del pueblo desdichado. Por último, viene la administración suprema, que eclipsa a todas las demás. Todos estos recargos suponen una continua sangría para los súbditos; lejos de estar mejor gobernados por todos estos diferentes órdenes, están peor gobernados que si existiera una sola autoridad sobre ellos. Mientras tanto, apenas quedan recursos suficientes para afrontar las emergencias; y, cuando hay que recurrir a ellos, el Estado siempre está al borde de la destrucción.

Esto no es todo; no solo el gobierno tiene menos vigor y disposición para garantizar el cumplimiento de las leyes, prevenir molestias, corregir abusos y protegerse de

empresas sediciosas iniciadas en lugares lejanos; el pueblo siente menos afecto por sus gobernantes, a quienes nunca ve, por su país, que, para ellos, parece el mundo entero, y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales les son desconocidos. Las mismas leyes no pueden adaptarse a tantas provincias distintas con costumbres diferentes, situadas en los climas más variados e incapaces de sostener un gobierno uniforme. Leyes diferentes solo generan problemas y confusión entre pueblos que, viviendo bajo los mismos gobernantes y en constante comunicación, se mezclan y casan entre sí, y, bajo la influencia de nuevas costumbres, nunca saben si pueden llamar suyo su propio patrimonio. El talento está enterrado, la virtud desconocida y el vicio impune, entre tanta multitud de hombres que no se conocen, reunidos en la sede de la administración central. Los líderes, abrumados por los negocios, no ven nada por sí mismos; El Estado está gobernado por clérigos. Finalmente, las medidas que deben tomarse para mantener la autoridad general, de la que todos estos funcionarios distantes quieren escapar o imponerse, absorben toda la energía pública, de modo que no queda nada para la felicidad del pueblo. Apenas hay lo suficiente para defenderla cuando surge la necesidad, y así, un cuerpo demasiado grande para su constitución cede y cae, aplastado por su propio peso.

Además, el Estado debe asegurar una base sólida para tener estabilidad y poder resistir las sacudidas que inevitablemente experimentará, así como los esfuerzos que se verá obligado a realizar para mantenerla; pues todas las naciones tienen una especie de fuerza centrífuga que las impulsa a actuar continuamente unas contra otras y a tender a engrandecerse a expensas de sus vecinas, como los vórtices de Descartes. Así, los débiles corren el riesgo de ser absorbidos pronto; y es casi imposible que alguien se preserve a sí mismo, salvo que se coloque en un estado de equilibrio con todos, de modo que la presión sea prácticamente igual en todos los frentes.

Por lo tanto, se puede ver que existen razones para la expansión y razones para la contracción, y el estadista posee una gran habilidad para encontrar entre ellas el punto medio más favorable para la preservación del Estado. Cabe decir que la razón de la expansión, al ser meramente

externa y relativa, debe subordinarse a las razones de la contracción, que son internas y absolutas. Una constitución sólida y saludable es lo primero que se debe buscar, y es mejor confiar en el vigor que proviene de un buen gobierno que en los recursos que proporciona un territorio extenso.

Cabe añadir que ha habido estados conocidos cuya necesidad de conquistar era inherente a su propia constitución y que, para sobrevivir, se vieron obligados a expandirse incesantemente. Es posible que se felicitaran por esta afortunada necesidad, que, sin embargo, les indicó, junto con los límites de su grandeza, el momento inevitable de su caída.

CAPÍTULO 10 EL PUEBLO (continuación)

Un cuerpo político puede medirse de dos maneras: por la extensión de su territorio o por el número de sus habitantes; y entre estas dos medidas, existe una justa proporción que hace al Estado verdaderamente grande. Los hombres hacen el Estado, y el territorio los sustenta; por lo tanto, la justa proporción es que la tierra sea suficiente para el sustento de los habitantes y que haya tantos como la tierra pueda sustentar. En esta proporción reside la fuerza máxima de un número dado de personas; pues si hay demasiada tierra, es difícil de proteger y está mal cultivada, produce más de lo necesario y pronto da lugar a guerras de defensa; si no hay suficiente, el Estado depende de sus vecinos para lo que necesita adicionalmente, y esto pronto da lugar a guerras ofensivas. Todo pueblo, cuya situación no le deja otra opción que el comercio y la guerra, es débil en sí mismo: depende de sus vecinos y de las circunstancias; su existencia nunca puede ser más que breve e incierta. O conquista a otros y cambia su situación, o es conquistado y se convierte en nada. Solo la insignificancia o la grandeza pueden mantenerlo libre.

No se puede establecer una relación fija entre la extensión del territorio y la población adecuada, tanto por las diferencias en la calidad de la tierra, su fertilidad, la naturaleza de sus productos y la influencia del clima, como por los distintos temperamentos de quienes la habitan; pues algunos en un país fértil consumen poco, y otros en un suelo ingrato, mucho. También deben tenerse en cuenta la mayor o menor fertilidad de las mujeres, las condiciones más o menos favorables en cada país para el crecimiento demográfico y la influencia que el legislador puede esperar ejercer a través de sus instituciones. Por lo tanto, el legislador no debe guiarse por lo que ve, sino por lo que prevé; debe centrarse no tanto en el estado en el que realmente encuentra a la población, sino en aquel al que debería alcanzar naturalmente. Finalmente, existen

innumerables casos en los que circunstancias locales particulares requieren o permiten la adquisición de un territorio mayor del que parece necesario. Así, la expansión será considerable en un país montañoso, donde los productos naturales, es decir, los bosques y los pastos, requieren menos mano de obra, donde sabemos por experiencia que las mujeres son más fértiles que en las llanuras, y donde una gran extensión de ladera proporciona solo una pequeña superficie llana para la vegetación. Por otro lado, la contracción es posible en la costa, incluso en tierras de rocas y arenas casi áridas, porque allí la pesca compensa en gran medida la escasez de productos de la tierra, porque los habitantes tienen que congregarse más cerca para repeler a los piratas y, además, porque es más fácil liberar al país de sus habitantes superfluos mediante colonias.

A estas condiciones para la creación de leyes debe añadirse otra que, si bien no puede sustituir a las demás, las vuelve inútiles cuando falta. Este es el disfrute de la paz y la abundancia, pues el momento en que un estado pone orden es, como cuando se forma un batallón, cuando su cuerpo es menos capaz de ofrecer resistencia y más fácil de destruir. Se podría ofrecer mejor resistencia en un momento de absoluta desorganización que en un momento de agitación, cuando cada uno está ocupado con su propia posición y no con el peligro. Si la guerra, el hambre o la sedición surgen en este momento de crisis, el estado será inevitablemente derrocado.

No es que muchos gobiernos no se hayan establecido durante tales tormentas; pero en tales casos, estos mismos gobiernos son los destructores del Estado. Los usurpadores siempre provocan o eligen momentos difíciles para aprobar, bajo el manto del terror público, leyes destructivas que el pueblo jamás adoptaría a sangre fría. El momento elegido es uno de los medios más seguros para distinguir la obra del legislador de la del tirano.

¿Qué pueblo, entonces, es apto para la legislación? Aquel que, ya unido por alguna unidad de origen, interés o convención, aún no ha sentido el verdadero yugo de la ley; aquel que no tiene costumbres ni supersticiones profundamente arraigadas; aquel que no teme ser

abrumado por una invasión repentina; aquel que, sin entrar en las disputas de sus vecinos, puede resistir a cada uno de ellos solo o conseguir la ayuda de uno para repeler a otro; aquel en quien todos los miembros pueden ser conocidos por todos los demás, y no hay necesidad de imponer a nadie cargas demasiado pesadas para él; aquel que puede prescindir de otros pueblos, y sin el cual todos los demás pueden prescindir. [1] aquel que no es ni rico ni pobre, sino autosuficiente; y, por último, aquel que une la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de uno nuevo. La legislación se dificulta menos por lo que necesita construirse que por lo que debe destruirse; y lo que hace que el éxito sea tan raro es la imposibilidad de encontrar la simplicidad natural junto a las exigencias sociales. En verdad, todas estas condiciones rara vez se encuentran juntas y por eso pocos estados tienen buenas constituciones.

Todavía hay un país en Europa capaz de estar dotado de leyes: Córcega. El coraje y la persistencia con que este valiente pueblo ha recuperado y defendido su libertad bien merecen que un hombre sabio le enseñe a preservar lo que ha conquistado. Presiento que algún día esta pequeña isla asombrará a Europa.

CALIFICACIONES:

[1] Si hubiera dos pueblos vecinos, uno de los cuales no pudiera prescindir del otro, sería muy difícil para el primero y muy peligroso para el segundo. Toda nación sabia, en tal caso, se apresuraría a liberar al otro de la dependencia. La República de Thlascala, encerrada en el Imperio Mexicano, prefirió prescindir de la sal antes que comprársela a los mexicanos, o incluso recibirla como regalo. Los thlascalenses fueron lo suficientemente sabios como para ver la trampa que se escondía tras tal liberalidad. Preservaron su libertad, y ese pequeño Estado, encerrado en ese gran Imperio, fue en última instancia el instrumento de su ruina.

CAPÍTULO 11 LOS DIFERENTES SISTEMAS DE LEGISLACIÓN

Si preguntamos qué constituye exactamente el mayor bien de todos, que debería ser el objetivo de todo sistema legislativo, encontraremos que se reduce a dos objetos principales: libertad e igualdad; libertad, porque cada dependencia particular significa una gran cantidad de poder quitado al cuerpo del Estado, e igualdad, porque la libertad no puede existir sin ella.

Ya he definido la libertad civil; por igualdad debemos entender, no que los grados de poder y riqueza han de ser absolutamente idénticos para todos, sino que el poder nunca será bastante grande para hacer violencia, y siempre será ejercido en virtud del rango y de la ley; y que, con respecto a las riquezas, ningún ciudadano será bastante rico para comprar a otro, ni bastante pobre para ser obligado a venderse: [1] lo que implica, por parte de los grandes, moderación en los bienes y en la posición, y, por parte de la clase común, moderación en la avaricia y la codicia.

Se nos dice que dicha igualdad es un ideal impráctico que no puede existir en la realidad. Pero si su abuso es inevitable, ¿acaso no deberíamos al menos establecer regulaciones al respecto? Precisamente porque la fuerza de las circunstancias tiende continuamente a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender siempre a su mantenimiento.

Pero estos objetivos generales de todo buen sistema legislativo deben modificarse en cada país según la situación local y el temperamento de sus habitantes; y estas circunstancias deben determinar, en cada caso, el sistema particular de instituciones más adecuado, no quizás en sí

mismo, sino para el Estado al que está destinado. Si, por ejemplo, el suelo es estéril e improductivo, o la tierra está demasiado poblada para sus habitantes, la gente debería recurrir a la industria y la artesanía, e intercambiar lo que produce por los artículos que necesita. Si, por el contrario, un pueblo habita ricas llanuras y fértiles laderas, o, en una tierra fértil, está deshabitado, debería dedicarse por completo a la agricultura, que multiplica a los hombres, y expulsar la artesanía, que solo resultaría en despoblación, al agrupar en unas pocas localidades a los pocos habitantes existentes. [2] Si una nación habita una costa extensa y conveniente, cubriendo el mar con barcos y fomentando el comercio y la navegación, tendrá una vida corta y gloriosa. Si, en sus orillas, el mar solo baña rocas casi inaccesibles, que siga siendo bárbaro e ictiófago: tendrá una vida más tranquila, quizás mejor y, sin duda, más feliz. En resumen, además de los principios comunes a todos, cada nación posee algo que les confiere una aplicación particular y hace que su legislación sea peculiarmente propia. Así, entre los judíos, hace mucho tiempo, y más recientemente entre los árabes, el objetivo principal era la religión; entre los atenienses, las letras; en Cartago y Tiro, el comercio; en Rodas, los barcos; en Esparta, la guerra; en Roma, la virtud. El autor de El espíritu de las leyes ha mostrado con numerosos ejemplos el arte con el que el legislador dirige la constitución hacia cada uno de estos objetivos.

Lo que hace que la constitución de un estado sea verdaderamente sólida y duradera es la debida observancia de lo recto, de modo que las relaciones naturales se ajusten siempre a las leyes en todos sus aspectos, y la ley solo sirva, por así decirlo, para asegurarlas, acompañarlas y rectificarlas. Pero si el legislador yerra en su objetivo y adopta un principio distinto del que las circunstancias naturalmente dictan; si su principio tiende a la servidumbre mientras que ellas tienden a la libertad, o si tiende a la riqueza mientras que ellas tienden a la población, o si tiende a la paz mientras que ellas tienden a la conquista, las leyes perderán insensiblemente su influencia, la constitución se verá alterada y el estado no descansará de

los problemas hasta que sea destruido o transformado, y la naturaleza haya recuperado su dominio invencible.

CALIFICACIONES:

[1] Para que el Estado sea coherente, es necesario aproximar al máximo los dos extremos; no se deben admitir ni ricos ni mendigos. Estos dos estados, naturalmente inseparables, son igualmente fatales para el bien común: de uno surgen los partidarios de la tiranía, del otro, los tiranos. Siempre es entre ellos que la libertad pública se pone en subasta: uno compra, el otro vende.

[2] «Cualquier rama del comercio exterior», dice Md'Argenson, «generalmente crea sólo una ventaja aparente para el reino en su conjunto; puede enriquecer a algunos individuos o incluso a algunas ciudades; pero la nación en su conjunto no gana nada con ello y la gente no mejora».

CAPÍTULO 12 LA DIVISIÓN DE LAS LEYES

Para establecer el orden en el conjunto y que el Estado se encuentre en las mejores condiciones posibles, deben considerarse varias relaciones. En primer lugar, está la acción de todo el cuerpo sobre sí mismo, la relación del conjunto con el conjunto, del Soberano con el Estado; y esta relación, como veremos, se compone de las relaciones de los términos intermedios.

Las leyes que regulan esta relación se llaman leyes políticas, y también leyes fundamentales, no sin razón si son sabias. Pues si en cada estado solo hay un sistema bueno, quienes lo poseen deben adherirse a él; pero si el orden establecido es malo, ¿por qué deberían considerarse fundamentales las leyes que impiden a los hombres ser buenos? Además, en cualquier caso, un pueblo siempre está en posición de cambiar sus leyes, por buenas que sean; pues si decide perjudicarse, ¿quién tiene derecho a impedírselo?

La segunda relación es la de los miembros entre sí, o con el cuerpo en su conjunto; y esta relación debe ser, en el primer aspecto, lo menos importante posible, y en el segundo, lo más importante posible. Cada ciudadano sería entonces completamente independiente de los demás y, al mismo tiempo, altamente dependiente de la ciudad, lo cual se logra siempre por los mismos medios, ya que solo el poder del Estado puede garantizar la libertad de sus miembros. De esta segunda relación surgen las leyes civiles.

También podemos considerar un tercer tipo de relación entre el individuo y la ley: una relación de desobediencia a su castigo. Esto da lugar al establecimiento de leyes penales, que, en esencia, son menos una clase particular de leyes que la sanción subyacente a todas las demás.

Junto con estos tres tipos de leyes existe una cuarta, la más importante de todas, que no está grabada en tablas de mármol o bronce, sino en el corazón de los ciudadanos. Esta forma la verdadera constitución del Estado, asume nuevos poderes cada día cuando otras leyes decaen o mueren, las restaura o las reemplaza, mantiene a un pueblo en el camino que estaba destinado a seguir y reemplaza imperceptiblemente a la autoridad por la fuerza de la costumbre. Hablo de la moral, de la costumbre, sobre todo de la opinión pública; un poder desconocido para los pensadores políticos, del que, sin embargo, depende el éxito en todo lo demás. De esto se ocupa en secreto el gran legislador, aunque parece limitarse a regulaciones particulares; pues estas son solo el arco del arco, mientras que las costumbres y la moral, de surgimiento más lento, constituyen al final su piedra angular inamovible.

Entre los diferentes tipos de leyes, las políticas, que determinan la forma de gobierno, son las únicas relevantes para mi tema.

LIBRO III

Antes de analizar las diferentes formas de gobierno, intentemos definir el significado exacto de la palabra, que aún no ha sido explicado con mucha claridad.

CAPÍTULO 1 GOBIERNO GENERAL

Advierto al lector que este capítulo requiere una lectura atenta y que no podré explicarme con claridad a quienes se nieguen a prestar atención.

Toda acción libre se produce por la concurrencia de dos causas: una moral, es decir, la voluntad que determina el acto; otra física, es decir, el poder que lo ejecuta. Cuando camino hacia un objeto, es necesario, primero, que quiera ir allí y, segundo, que mis pies me lleven. Si un paralítico quiere correr y un hombre activo no, ambos permanecerán donde están. El cuerpo político tiene los mismos poderes móviles; aquí también se distinguen la fuerza y la voluntad, la voluntad bajo el nombre de poder legislativo y la fuerza bajo el de poder ejecutivo. Sin su concurrencia, nada se hace, ni se debe hacer nada.

Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo y solo puede pertenecer a él. Por otra parte, de los principios establecidos anteriormente se desprende fácilmente que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legislatura o soberano, pues consiste enteramente en actos particulares que escapan a la jurisdicción de la ley y, en consecuencia, del soberano, cuyos actos deben ser siempre leyes.

La fuerza pública, por lo tanto, necesita su propio agente que la mantenga unida y la ponga a funcionar bajo la dirección de la voluntad general, que sirva de medio de comunicación entre el Estado y el Soberano, y que haga por la persona colectiva más o menos lo que la unión del alma y el cuerpo hace por el hombre. Esto es lo que constituye, en el Estado, la base del gobierno, a menudo confundido erróneamente con el Soberano, de quien es ministro.

¿Qué es, entonces, el gobierno? Un organismo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano, para asegurar su correspondencia mutua, encargado de la

ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes, es decir, gobernadores, y todo el cuerpo lleva el nombre de príncipe. [1] Así, tienen toda la razón quienes sostienen que el acto por el cual un pueblo se somete a un príncipe no es un contrato. Es simple y llanamente una comisión, un empleo en el que los gobernantes, meros funcionarios del Soberano, ejercen en su propio nombre el poder del cual este los hace depositarios. Este poder puede limitarse, modificarse o recuperarse a voluntad; pues la enajenación de tal derecho es incompatible con la naturaleza del cuerpo social y contraria al fin de la asociación.

Llamo entonces gobierno o administración suprema al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o cuerpo encargado de esa administración.

En el gobierno residen las fuerzas intermedias cuyas relaciones constituyen la del todo con el todo, o la del Soberano con el Estado. Esta última relación puede representarse como la que existe entre los términos extremos de una proporción continua, que tiene al gobierno como su media proporcional. El gobierno recibe del Soberano las órdenes que imparte al pueblo, y, para que el Estado esté debidamente equilibrado, es necesario que, al considerar todo, exista igualdad entre el producto o poder del gobierno en sí mismo y el producto o poder de los ciudadanos, que son, por un lado, soberanos y, por otro, súbditos.

Además, ninguno de estos tres términos puede alterarse sin que la igualdad se destruya instantáneamente. Si el Soberano desea gobernar, o el magistrado dictar leyes, o si los súbditos se niegan a obedecer, el desorden reemplaza a la regularidad, la fuerza deja de actuar conjuntamente y el Estado se disuelve y cae en el despotismo o la anarquía. Finalmente, dado que solo hay un punto medio proporcional entre cada relación, también solo hay un buen gobierno posible para un Estado. Pero, dado

que innumerables acontecimientos pueden cambiar las relaciones de un pueblo, no solo diferentes gobiernos pueden ser buenos para diferentes pueblos, sino también para el mismo pueblo en diferentes momentos.

Para intentar dar alguna idea de las distintas relaciones que pueden existir entre estos dos términos extremos, tomaré como ejemplo el número de ciudad, que es el más fácilmente expresable.

Supongamos que el Estado está compuesto por diez mil ciudadanos. El Soberano solo puede considerarse colectivamente y como un cuerpo; pero cada miembro, como súbdito, es considerado como un individuo: así, el Soberano es al súbdito como diez mil a uno, es decir, cada miembro del Estado tiene como parte solo una décima parte de la autoridad del soberano, aunque está completamente bajo su control. Si el pueblo asciende a cien mil, la condición del súbdito no sufre cambios, y cada uno está igualmente bajo la plena autoridad de las leyes, mientras que su voto, reducido a una cienmilésima parte, tiene diez veces menos influencia en su elaboración. Por lo tanto, como el súbdito siempre permanece como una unidad, la relación entre él y el Soberano aumenta con el número de ciudadanos. De esto se sigue que a mayor tamaño del Estado, menor libertad.

Cuando digo que la razón aumenta, quiero decir que se vuelve más desigual. Así, cuanto mayor es la razón en sentido geométrico, menor es la razón en el sentido ordinario del término. En el primer sentido, la razón, considerada en términos de cantidad, se expresa por el cociente; en el segundo, considerada en términos de identidad, se calcula por semejanza.

Ahora bien, cuanto menos se relacionen las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, la moral y las costumbres con las leyes, más debe incrementarse la fuerza represiva. Por lo tanto, para ser bueno, el gobierno debe ser proporcionalmente más fuerte cuanto mayor sea el número de personas.

Por otra parte, cuanto más el crecimiento del Estado genere para quienes ostentan la autoridad pública más tentaciones y oportunidades de abusar de su poder, mayor

deberá ser la fuerza del gobierno para mantener al pueblo bajo control, y mayor también deberá ser la fuerza del soberano para mantener al gobierno bajo control. No me refiero a la fuerza absoluta, sino a la fuerza relativa de las diferentes partes del Estado.

De esta doble relación se desprende que la proporción continua entre el Soberano, el Príncipe y el pueblo no es en absoluto una idea arbitraria, sino una consecuencia necesaria de la naturaleza del cuerpo político. De ello se deduce además que, dado que uno de los términos extremos, a saber, el pueblo, está fijado y representado por la unidad como sujeto, siempre que la proporción duplicada aumenta o disminuye, la proporción simple hace lo mismo y cambia en consecuencia. De esto se desprende que no existe una forma única y absoluta de gobierno, sino tantos gobiernos de distinta naturaleza como Estados de diferente tamaño.

Si, ridiculizando este sistema, alguien dijera que para hallar el medio proporcional y dar forma al cuerpo de gobierno no es necesario, en mi opinión, hallar la raíz cuadrada del número del pueblo, yo respondería que no tomo aquí más que un ejemplo de este número; que las relaciones de que hablo no se miden sólo por el número de hombres, sino en general por la cantidad de acción, que es una combinación de una multitud de causas; y que, además, si, para ahorrar palabras, tomo prestados por un momento los términos de la geometría, sé, sin embargo, que las cantidades morales no permiten la exactitud geométrica.

El gobierno es, a pequeña escala, lo que el cuerpo político que lo compone es, a gran escala. Es una entidad moral dotada de ciertos poderes, activa como el Soberano y pasiva como el Estado, y capaz de resolverse en otras relaciones similares. De aquí surge una nueva proporción, dentro de la cual hay otra, según la disposición de las magistraturas, hasta llegar a un término medio indivisible, es decir, un único gobernante o magistrado supremo, que puede representarse, en medio de esta progresión, como la unidad entre las series fraccionarias y ordinales.

Sin complicarnos con esta multiplicación de términos, contentémonos con considerar el gobierno como un cuerpo

nuevo dentro del Estado, distinto del pueblo y del Soberano, e intermedio entre ellos.

Existe esta diferencia esencial entre estos dos cuerpos: que el Estado existe por sí mismo, y el gobierno solo a través del Soberano. Así, la voluntad dominante del príncipe no es, o debería ser, otra cosa que la voluntad general o la ley; su fuerza no es otra que la fuerza pública concentrada en sus manos, y, en cuanto intenta basar cualquier acto absoluto e independiente en su propia autoridad, el vínculo que mantiene unido al conjunto comienza a debilitarse. Si finalmente el príncipe llegara a tener una voluntad particular más activa que la del Soberano, y empleara la fuerza pública en sus manos para obedecer esta voluntad particular, habría, por así decirlo, dos Soberanos, uno legítimo y otro real; la unión social se evaporaría instantáneamente y el cuerpo político se disolvería.

Sin embargo, para que el gobierno tenga una verdadera existencia y una vida real que lo distinga del cuerpo del Estado, y para que todos sus miembros puedan actuar en concierto y cumplir el fin para el que fue establecido, debe tener una personalidad particular, una sensibilidad común a sus miembros y una fuerza y voluntad propias para su preservación. Esta existencia particular implica asambleas, consejos, el poder de deliberación y decisión, derechos, títulos y privilegios que pertenecen exclusivamente al príncipe y que hacen que el cargo de magistrado sea tanto más honorable cuanto más problemático es. La dificultad reside en cómo ordenar este todo subordinado dentro del todo de tal manera que no altere en absoluto la constitución general por su propia afirmación, y que siempre distinga la fuerza particular que posee, destinada a ayudar en su preservación, de la fuerza pública, destinada a la preservación del Estado; y, en una palabra, que esté siempre dispuesto a sacrificar el gobierno al pueblo, y nunca a sacrificar al pueblo al gobierno.

Además, aunque el cuerpo artificial de gobierno sea obra de otro cuerpo artificial y tenga, podríamos decir, solo una vida prestada y subordinada, esto no le impide actuar con mayor o menor vigor o prontitud, ni gozar, por así decirlo, de una salud más o menos robusta. Finalmente, sin

apartarse directamente del fin para el que fue instituido, puede desviarse más o menos de él, según su constitución.

De todas estas diferencias nacen las diversas relaciones que el gobierno debe mantener con el cuerpo del Estado, según las relaciones accidentales y particulares con que se modifica el mismo Estado, pues a menudo el gobierno que es mejor en sí mismo se tornará el más pernicioso si las relaciones en que se encuentra han sido alteradas según los defectos del cuerpo político a que pertenece.

CALIFICACIONES:

[1] Así, en Venecia el Colegio, incluso en ausencia del Dux, se llama «Serenísimo Príncipe».

CAPÍTULO 2 EL PRINCIPIO CONSTITUYENTE EN LAS DIFERENTES FORMAS DE GOBIERNO

Para explicar la causa general de las diferencias anteriores, debemos distinguir aquí entre el gobierno y su principio, como hicimos antes entre el Estado y el Soberano.

El cuerpo de magistrados puede estar compuesto por un número mayor o menor de miembros. Dijimos que la relación del Soberano con los súbditos era mayor cuanto más numeroso era el pueblo, y, por una clara analogía, podemos decir lo mismo de la relación del gobierno con los magistrados.

Pero el poder total del gobierno, siendo siempre el del Estado, es invariable; de modo que cuanto más gasta este poder en sus propios miembros, menos le queda para usarlo en todo el pueblo.

Por lo tanto, cuantos más magistrados haya, más débil será el gobierno. Siendo este un principio fundamental, debemos hacer todo lo posible por dejarlo claro.

En la persona del magistrado se pueden distinguir tres voluntades esencialmente diferentes: primeramente, la voluntad privada del individuo, que tiende únicamente a su ventaja personal; segunda, la voluntad común de los magistrados, que no concierne más que a la ventaja del príncipe y que puede llamarse voluntad corporativa, siendo general con relación al gobierno y particular con relación al Estado, del que el gobierno es parte; y tercera, la voluntad del pueblo o voluntad soberana, que es general tanto con relación al Estado considerado en su conjunto como con relación al gobierno considerado como parte del todo.

En un acto legislativo perfecto, la voluntad individual o particular debe ser cero; la voluntad corporativa, propia del gobierno, debe ocupar una posición muy subordinada; y, en consecuencia, la voluntad general o soberana debe predominar siempre y ser la única guía de todas las demás.

Según el orden natural, por el contrario, estas diferentes voluntades se vuelven más activas a medida que se concentran. Así, la voluntad general es siempre la más débil, la voluntad corporativa la segunda, y la individual la más fuerte de todas: de modo que, en el gobierno, cada miembro es ante todo él mismo, luego magistrado y después ciudadano, en un orden exactamente inverso al que exige el sistema social.

Dado esto, si todo el gobierno está en manos de un solo hombre, la voluntad privada y la voluntad colectiva están completamente unidas, y en consecuencia, esta última alcanza su máximo grado de intensidad. Pero como el uso de la fuerza depende del grado alcanzado por la voluntad, y como la fuerza absoluta del gobierno es invariable, se deduce que el gobierno más activo es el de un solo hombre.

Supongamos, por otro lado, que unimos el gobierno con la autoridad legislativa y convertimos al príncipe soberano y a todos los ciudadanos en magistrados por igual: entonces, la voluntad corporativa, al fusionarse con la voluntad general, no puede poseer mayor actividad que esta última y debe mantener la voluntad particular lo más fuerte posible. Así, el gobierno, manteniendo siempre la misma fuerza absoluta, se encontrará en el punto más bajo de su fuerza o actividad relativa.

Estas relaciones son indiscutibles, y hay otras consideraciones que las confirman aún más. Podemos ver, por ejemplo, que cada magistrado es más activo en el cuerpo al que pertenece que cada ciudadano en el suyo propio, y que, en consecuencia, la voluntad individual tiene mucha más influencia en los actos del gobierno que en los del Soberano, ya que a cada magistrado casi siempre se le confía alguna función gubernamental, mientras que cada ciudadano, individualmente, no ejerce ninguna función soberana. Además, cuanto más crece el Estado, más aumenta su fuerza real, aunque no en proporción directa a su crecimiento. Pero, permaneciendo el Estado igual, el

número de magistrados puede aumentar en cualquier medida, sin que el gobierno gane mayor fuerza real, ya que su fuerza es la del Estado, cuya dimensión permanece invariable. Así, la fuerza o actividad relativa del gobierno disminuye, mientras que su fuerza absoluta o real no puede aumentar.

Además, es cierto que la prontitud en la ejecución disminuye a medida que a más personas se les confía ella: cuando se da demasiada importancia a la prudencia y no se da la suficiente a la fortuna, se pierde la oportunidad y la deliberación hace perder su objeto.

Acabo de demostrar que el gobierno se vuelve más laxo a medida que aumenta el número de magistrados, y ya he demostrado que cuanto mayor es el número de personas, mayor debe ser la fuerza represiva. De esto se deduce que la relación de los magistrados con el gobierno debe variar inversamente a la relación de los súbditos con el Soberano; es decir, cuanto mayor es el Estado, más debe restringirse el gobierno, de modo que el número de gobernantes disminuye proporcionalmente al aumento del pueblo.

Cabe añadir que hablo aquí de la fuerza relativa del gobierno, no de su rectitud. Pues, por otra parte, cuanto más numeroso es el poder judicial, más se acerca la voluntad colectiva a la voluntad general, mientras que, bajo un solo magistrado, la voluntad colectiva es, como dije, meramente una voluntad particular. Así, lo que se gana por un lado se pierde por el otro, y el arte del legislador consiste en saber fijar el punto en el que la fuerza y la voluntad del gobierno, siempre inversamente proporcionales, se encuentran en la relación más ventajosa para el Estado.

CAPÍTULO 3 LA DIVISIÓN DE LOS GOBIERNOS

Hemos visto en el capítulo anterior lo que distingue los diversos tipos o formas de gobierno según el número de miembros que los componen; queda por ver cómo se hace la división.

En primer lugar, el Soberano puede confiar la dirección del gobierno a todo el pueblo o a la mayoría del pueblo, de modo que haya más ciudadanos como magistrados que simples particulares. Esta forma de gobierno se denomina democracia.

O bien se puede restringir el gobierno a un número pequeño, de modo que haya más ciudadanos privados que magistrados, y esto se llama aristocracia.

Finalmente, todo el gobierno puede concentrarse en manos de un solo magistrado, de quien todos los demás derivan su poder. Esta tercera forma es la más común y se denomina monarquía o gobierno real.

Cabe señalar que todas estas formas, o al menos las dos primeras, admiten grados, e incluso diferencias muy amplias, ya que la democracia puede abarcar a todo el pueblo o limitarse a la mitad. La aristocracia, a su vez, puede restringirse indefinidamente desde la mitad del pueblo hasta el número más pequeño posible. Incluso la realeza es susceptible de cierta distribución. Esparta siempre tuvo dos reyes, como preveía su constitución, y el Imperio romano conoció ocho emperadores a la vez, sin que se pueda decir que el Imperio estuviera dividido. Así, hay un punto en el que cada forma de gobierno pasa a la siguiente, y es evidente que, bajo tres amplias denominaciones, el gobierno es verdaderamente susceptible de tantas formas diversas como ciudadanos tiene el Estado.

Hay más aún: como el gobierno puede también, en ciertos aspectos, subdividirse en otras partes, una

administrada de una manera y otra de otra, la combinación de las tres formas puede dar como resultado una multitud de formas mixtas, cada una de las cuales admite la multiplicación por todas las formas simples.

Siempre ha habido mucha disputa sobre cuál es la mejor forma de gobierno, sin tener en cuenta que cada una es la mejor en unos casos y la peor en otros.

Si en diferentes estados el número de magistrados supremos es inversamente proporcional al número de ciudadanos, se deduce que, en general, el gobierno democrático es adecuado para los estados pequeños, el aristocrático para los medianos y la monarquía para los grandes. Esta regla se desprende inmediatamente del principio enunciado. Pero es imposible enumerar las innumerables circunstancias que pueden constituir excepciones.

CAPÍTULO 4 DEMOCRACIA

Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ejecutarse e interpretarse. Parece, pues, imposible tener una constitución mejor que aquella en la que los poderes ejecutivo y legislativo están unidos; pero este mismo hecho hace que el gobierno sea inadecuado en ciertos aspectos, porque se confunden los elementos que deben distinguirse, y el príncipe y el soberano, siendo la misma persona, forman, por así decirlo, solo un gobierno sin gobierno.

No conviene que quien hace las leyes las ejecute, ni que el pueblo desvíe su atención de una perspectiva general para dedicarla a objetivos particulares. Nada es más peligroso que la influencia de intereses privados en los asuntos públicos, y el abuso de las leyes por parte del gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia inevitable de un punto de vista particular. En tal caso, una vez alterado sustancialmente el Estado, toda reforma se vuelve imposible. Un pueblo que nunca abusara de los poderes gubernamentales nunca abusaría de la independencia; un pueblo que siempre gobernara bien no necesitaría ser gobernado.

Si tomamos el término estrictamente, nunca ha habido ni habrá una verdadera democracia. Es contrario al orden natural que la mayoría gobierne y la minoría sea gobernada. Es inimaginable que el pueblo permanezca en asamblea permanente para dedicar su tiempo a los asuntos públicos, y es evidente que no puede establecer comités para este fin sin cambiar la forma de administración.

De hecho, puedo establecer con seguridad como principio que, cuando las funciones de gobierno son compartidas por varios tribunales, el menor número de ellos, tarde o temprano, adquiere la mayor autoridad, aunque sólo sea porque están en posición de agilizar los asuntos y, por lo tanto, el poder pasa naturalmente a sus manos.

¡Cuántas difíciles condiciones que un gobierno así presupone! Primero, un Estado muy pequeño, donde el pueblo pueda reunirse fácilmente y cada ciudadano pueda saber fácilmente todo lo demás; segundo, una gran simplicidad moral, para evitar que los negocios se multipliquen y planteen problemas espinosos; luego, una gran igualdad de rango y fortuna, sin la cual la igualdad de derechos y autoridad no puede subsistir por mucho tiempo; finalmente, poco o ningún lujo, pues el lujo nace de la riqueza o la hace necesaria; corrompe tanto a ricos como a pobres, a estos últimos por la posesión y a los pobres por la codicia; vende el país a la blandura y la vanidad, y aparta a todos sus ciudadanos del Estado, haciéndolos esclavos unos de otros y a todos de la opinión pública.

Por eso un famoso escritor hizo de la virtud el principio fundamental de las repúblicas, pues todas estas condiciones no podrían subsistir sin ella. Pero, al carecer de las distinciones necesarias, ese gran pensador fue a menudo inexacto y a veces obscuro, y no vio que, dado que la autoridad soberana es la misma en todas partes, el mismo principio debe encontrarse en todo estado bien constituido, en mayor o menor grado, es cierto, según la forma de gobierno.

Cabe añadir que ningún gobierno está tan sujeto a guerras civiles y agitaciones internas como el gobierno democrático o popular, porque ninguno tiene una tendencia tan fuerte y continua a cambiar de forma, ni exige mayor vigilancia y valentía para su mantenimiento. Bajo una constitución así, sobre todo, el ciudadano debe armarse de fuerza y constancia, y decir, cada día de su vida, lo que dijo un virtuoso Conde Palatino [1] en la Dieta de Polonia: «Malo periculosam libertatem quam quietum servitium».

Si existiera una nación de dioses, su gobierno sería democrático. Un gobierno tan perfecto no es para los hombres.

CALIFICACIONES:

[1] El Palatino de Posen, padre del Rey de Polonia, Duque de Lorena. Prefiero la libertad con peligro a la paz con esclavitud.

CAPÍTULO 5 ARISTOCRACIA

Tenemos aquí dos entidades jurídicas completamente distintas: el gobierno y el Soberano, y, en consecuencia, dos voluntades generales: una general para todos los ciudadanos y otra únicamente para los miembros de la administración. Así, aunque el gobierno puede regular su política interna a su antojo, nunca puede hablar al pueblo salvo en nombre del Soberano, es decir, del propio pueblo, hecho que no debe olvidarse.

Las sociedades más antiguas se gobernaban aristocráticamente. Los cabezas de familia celebraban consejos sobre asuntos públicos. Los jóvenes se sometían sin reservas a la autoridad de la experiencia. De ahí nombres como sacerdotes, ancianos, senado y gerontes. Los salvajes de Norteamérica aún se gobiernan de esta manera, y su gobierno es admirable.

Pero a medida que la desigualdad artificial producida por las instituciones llegó a predominar sobre la desigualdad natural, la riqueza o el poder [1] se antepusieron a la edad, y la aristocracia se volvió electiva. Finalmente, la transmisión del poder del padre, junto con sus propiedades, a sus hijos, mediante la creación de familias patricias, hizo que el gobierno fuera hereditario, y llegaron a existir senadores de veinte.

Existen, pues, tres tipos de aristocracia: natural, electiva y hereditaria. La primera es solo para la gente común; la tercera es el peor de todos los gobiernos; la segunda es la mejor y constituye la aristocracia propiamente dicha.

Además de la ventaja que reside en la distinción entre los dos poderes, presenta el hecho de que sus miembros son elegidos; pues en el gobierno popular todos los ciudadanos nacen magistrados, pero aquí la magistratura está confinada a unos pocos, que llegan a serlo solo por

elección. [2] Por este medio, la rectitud, el entendimiento, la experiencia y todos los demás derechos a la preeminencia y a la estima pública se convierten en otras tantas garantías de un gobierno sabio.

Además, las asambleas se celebran más fácilmente, los asuntos se discuten mejor y se llevan a cabo con más orden y diligencia, y el crédito del Estado se sostiene mejor en el exterior por senadores venerables que por una multitud desconocida o despreciada.

En resumen, lo mejor y más natural es que los más sabios gobiernen a la mayoría, cuando existe la certeza de que gobernarán en beneficio de la mayoría y no en el suyo propio. No hay necesidad de multiplicar instrumentos ni reclutar veinte mil hombres para hacer lo que cien hombres escogidos pueden hacer incluso mejor, pero no debemos olvidar que el interés corporativo empieza aquí a dirigir el poder público menos bajo la regulación de la voluntad general, y que otra tendencia inevitable resta parte del poder ejecutivo a las leyes.

Si hablamos de lo que es individualmente deseable, ni el Estado debe ser tan pequeño ni el pueblo tan sencillo y recto que la ejecución de las leyes derive inmediatamente de la voluntad pública, como ocurre en una buena democracia. Ni la nación debe ser tan grande que los gobernantes tengan que dispersarse para gobernarla y puedan ejercer el papel de soberanos, cada uno en su propio ámbito, y, comenzando por ser independientes, con el tiempo convertirse en amos.

Pero si la aristocracia no exige todas las virtudes que exige el gobierno popular, pero sí otras que le son peculiares, como la moderación por parte de los ricos y la satisfacción por parte de los pobres, entonces parece que la igualdad absoluta estaría fuera de lugar, ya que no se encontraba ni siquiera en Esparta.

Además, si esta forma de gobierno conlleva cierta desigualdad de fortuna, esto se justifica para que, por regla general, la administración de los asuntos públicos pueda confiarse a quienes mejor pueden dedicarse a ella, pero no, como sostiene Aristóteles, para que los ricos siempre tengan prioridad. Al contrario, es importante que una

elección contraria enseñe ocasionalmente al pueblo que los méritos de los hombres otorgan mayores derechos a la preeminencia que los de las riquezas.

CALIFICACIONES:

[1]Es evidente que la palabra optimates significaba, entre los antiguos, no lo mejor, sino lo más poderoso.

[2] Es de suma importancia que el método de elección de magistrados esté regulado por ley, pues si se deja a la discreción del príncipe, es imposible evitar caer en la aristocracia hereditaria, como de hecho ocurrió en las Repúblicas de Venecia y Berna. La primera, por lo tanto, es un estado disuelto desde hace mucho tiempo; la segunda, sin embargo, se mantiene gracias a la extrema prudencia del Senado y constituye una excepción honorable y sumamente peligrosa.

CAPÍTULO 6 MONARQUÍA

Hasta ahora, hemos considerado al príncipe como una persona moral y colectiva, unificada por la fuerza de la ley y depositaria del poder ejecutivo en el Estado. Ahora debemos considerar este poder cuando se concentra en manos de una persona física, un hombre, quien es el único con derecho a disponer de él conforme a la ley. A esta persona se le llama monarca o rey.

A diferencia de otras formas de administración, en las que un ser colectivo sustituye a un individuo, en esta forma un individuo sustituye a un ser colectivo, de modo que la unidad moral que constituía al príncipe es al mismo tiempo una unidad física, y todas las cualidades que en el otro caso sólo difícilmente pueden unirse por ley, quedan naturalmente unidas.

Así, la voluntad del pueblo, la voluntad del príncipe, la fuerza pública del Estado y la fuerza privada del gobierno responden a una misma fuerza motriz; todos los resortes de la máquina están en las mismas manos; todo avanza hacia el mismo fin; no hay movimientos contrapuestos que se anulen mutuamente, y no se puede imaginar ninguna constitución en la que un menor esfuerzo produzca una acción mayor. Arquímedes, sentado tranquilamente en la orilla y subiendo fácilmente un gran barco a la superficie, es para mí un hábil monarca, que gobierna vastos estados desde su estudio y lo mueve todo con una apariencia impasible.

Pero si ningún gobierno es más vigoroso que este, tampoco hay uno en el que la voluntad individual tenga más influencia y gobierne a los demás con mayor facilidad. Todo tiende, de hecho, al mismo fin, pero este fin no es en absoluto el de la felicidad pública, e incluso la fuerza de la administración resulta constantemente perjudicial para el Estado.

Los reyes anhelan ser absolutos, y los hombres siempre les gritan desde lejos que la mejor manera de serlo es

hacerse amar por su pueblo. Este precepto está muy bien, e incluso en algunos aspectos es muy cierto. Por desgracia, siempre será ridiculizado en la corte. El poder que nace del amor a un pueblo es sin duda el mayor; pero es precario y condicional, y los príncipes nunca se contentarán con él. Los mejores reyes desean estar en posición de ser malvados, si les place, sin perder su dominio: los predicadores políticos pueden repetirles hasta la saciedad que, siendo suya la fuerza del pueblo, su primer interés es que este sea próspero, numeroso y formidable; son muy conscientes de que esto es falso. Su primer interés personal es que el pueblo sea débil, miserable e incapaz de resistirse. Admito que, mientras los súbditos permanezcan siempre sometidos, el interés del príncipe sería, sin duda, ser poderoso, para que su poder, al ser suyo, lo hiciera formidable ante sus vecinos. Pero, al ser este interés meramente secundario y subordinado, y al ser la fuerza incompatible con la sumisión, los príncipes naturalmente siempre dan preferencia al principio que más les beneficia inmediatamente. Esto es lo que Samuel expuso con fuerza ante los hebreos, y lo que Maquiavelo ha demostrado claramente. Afirmaba enseñar a los reyes, pero en realidad era al pueblo al que enseñaba. Su Príncipe es el libro de los republicanos. [1]

Hemos constatado, en general, que la monarquía solo es adecuada para grandes estados, lo cual se confirma al examinarla en sí misma. Cuanto más numerosa es la administración pública, más estrecha se vuelve la relación entre el príncipe y los súbditos, y más se acerca a la igualdad, de modo que en la democracia la proporción es la unidad o la igualdad absoluta. Además, dado que el gobierno es limitado en número, la proporción aumenta y alcanza su máximo cuando está en manos de una sola persona. Existe entonces una distancia demasiado grande entre el príncipe y el pueblo, y el estado carece de un vínculo de unión. Para formar tal vínculo, deben existir órdenes intermedias, y príncipes, personajes y nobleza que los compongan. Pero nada de esto conviene a un estado pequeño, para el cual cualquier diferencia de clase significa la ruina.

Si es difícil que un gran Estado sea bien gobernado, es mucho más difícil que lo sea por un solo hombre; y todos sabemos lo que ocurre cuando los reyes sustituyen a otros en sus cargos.

Un defecto esencial e inevitable, que siempre situará al gobierno monárquico por debajo del republicano, es que en una república la voz pública rara vez eleva a los más altos cargos a hombres que no sean ilustrados y capaces, capaces de llenarlos con honor; mientras que en las monarquías, quienes llegan a la cima son, con mayor frecuencia, simples chapuceros, pequeños estafadores e intrigantes, cuyos insignificantes talentos los llevan a los puestos más altos de la Corte, pero, una vez allí, solo sirven para dejar clara su ineptitud al público. El pueblo se equivoca mucho menos en su elección que el príncipe; y un hombre de verdadero valor entre los ministros del rey es casi tan raro como un necio al frente de un gobierno republicano. Así, cuando, por una afortunada casualidad, uno de estos gobernadores natos toma el timón del estado en alguna monarquía que ha sido casi abrumada por una multitud de administradores "caballeros", no hay más que asombro ante los recursos que descubre, y su llegada marca una época. en la historia de su país.

Para que un estado monárquico tenga posibilidades de ser bien gobernado, su población y extensión deben ser proporcionales a las habilidades de su gobernante. Es más fácil conquistar que gobernar. Con una palanca suficientemente larga, se podría mover el mundo con un solo dedo; para sostenerlo, se necesitan los hombros de Hércules. Por pequeño que sea un estado, el príncipe rara vez es lo suficientemente grande para él. Cuando, por otro lado, el estado es demasiado pequeño para su gobernante, en estos raros casos también está mal gobernado, porque este, en constante búsqueda de sus grandes designios, olvida los intereses del pueblo y lo hace tan miserable al apropiarse indebidamente de sus talentos como lo haría un gobernante de menor capacidad por carecer de los que no poseía. Un reino debe, por así decirlo, expandirse o contraerse con cada reinado, según las habilidades del príncipe; pero, como las habilidades de un senado son más constantes en cantidad, el estado puede entonces tener

fronteras permanentes sin que la administración se resienta.

La desventaja más sentida del gobierno monárquico es la falta de la sucesión continua que, en ambas formas, proporciona un vínculo inquebrantable de unión. Cuando un rey muere, se necesita otro; las elecciones dejan intervalos peligrosos y están llenas de tormentas; y, a menos que los ciudadanos sean desinteresados y honestos hasta cierto punto, algo muy poco común en este tipo de gobierno, abundan la intriga y la corrupción. Aquel a quien se le ha vendido el estado difícilmente puede evitar venderlo a su vez y pagarse, a costa de los débiles, el dinero que los poderosos le han extorsionado. Bajo tal administración, la venalidad tarde o temprano se extiende por todas partes, y la paz que se disfruta bajo un rey es peor que los desórdenes de un interregno.

¿Qué se ha hecho para prevenir estos males? En ciertas familias, las coronas se han vuelto hereditarias y se ha establecido un orden de sucesión para evitar disputas a la muerte de los reyes. Es decir, las desventajas de la regencia han sido sustituidas por las de la elección, se ha preferido la aparente tranquilidad a la sabia administración, y los hombres han preferido arriesgarse a tener hijos, monstruosidades o imbéciles como gobernantes antes que disputas por la elección de buenos reyes. No se ha tenido en cuenta que, al exponernos a los riesgos que esta posibilidad conlleva, estamos poniendo casi todas las probabilidades en nuestra contra. Lo que el joven Dionisio le dijo a su padre fue sensato, y este le reprochó haber cometido algún acto vergonzoso preguntándole: "¿Te di ejemplo?". "No", respondió su hijo, "pero tu padre no era rey".

Todo conspira para despojar a quienes ostentan autoridad sobre otros del sentido de la justicia y la razón. Se dice que se dedican grandes esfuerzos a enseñar a los jóvenes príncipes el arte de reinar; pero su educación parece no serles beneficiosa. Sería mejor empezar por enseñarles el arte de la obediencia. Los grandes reyes, cuyas alabanzas relata la historia, no fueron creados para reinar: reinar es una ciencia que nunca estamos tan lejos

de poseer como cuando hemos aprendido demasiado, y que adquirimos mejor obedeciendo que mandando. «Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris». [2]

Un resultado de esta falta de coherencia es la inconstancia del gobierno real, que, regulado ora según un esquema ora según otro, según el carácter del príncipe reinante o de quienes lo representan, no puede tener por mucho tiempo un objetivo fijo ni una política consistente; y esta variabilidad, que no se encuentra en otras formas de gobierno, donde el príncipe siempre es el mismo, provoca que el Estado cambie constantemente de principio en principio y de proyecto en proyecto. Así, podemos decir que, en general, si una corte es más sutil en la intriga, hay más sabiduría en un senado, y las repúblicas avanzan hacia sus fines mediante políticas más consistentes y mejor pensadas; mientras que toda revolución en un ministerio real crea una revolución en el Estado, pues el principio común a todos los ministros y a casi todos los reyes es hacer en todos los aspectos lo contrario de lo que hicieron sus predecesores.

Esta inconsistencia aclara aún más una falacia muy común entre los escritores políticos realistas: no solo se compara el gobierno civil con el gobierno doméstico y al príncipe con el padre de familia (un error ya refutado), sino que también se le atribuyen libremente todas las virtudes que debería poseer y se asume que siempre será lo que debería ser. Una vez hecha esta suposición, el gobierno real es claramente preferible a todos los demás porque es indiscutiblemente el más fuerte y, para ser también el mejor, solo requiere una voluntad corporativa más conforme con la voluntad general.

Pero si, según Platón, [3] el "rey por naturaleza" es tan raro, ¿con qué frecuencia la naturaleza y la fortuna conspirarán para otorgarle una corona? Y si la educación real necesariamente corrompe a quienes la reciben, ¿qué puede esperarse de una serie de hombres educados para reinar? Es, entonces, un temerario autoengaño confundir el gobierno real con el gobierno de un buen rey. Para ver tal

gobierno como es en sí mismo, debemos considerarlo como es bajo príncipes incompetentes o malvados: pues o bien llegarán al trono siendo malvados o incompetentes, o el trono los convertirá en tales.

Estas dificultades no han escapado a nuestros escritores, quienes, sin embargo, no se preocupan por ellas. El remedio, dicen, es obedecer sin murmurar: Dios envía reyes malvados en su ira, y deben ser soportados como azotes del cielo. Tal discurso es, sin duda, edificante; pero sería más apropiado en un púlpito que en un libro político. ¿Qué deberíamos pensar de un médico que promete milagros y cuyo único arte es exhortar al paciente a la paciencia? Sabemos por nosotros mismos que debemos soportar el mal gobierno cuando existe; la cuestión es cómo encontrar uno bueno.

CALIFICACIONES:

[1] Maquiavelo era un hombre decente y un buen ciudadano; pero, apegado a la corte de los Médici, no pudo evitar ocultar su amor por la libertad en medio de la opresión de su país. La elección de su detestable héroe, César Borgia, muestra claramente su propósito oculto; y la contradicción entre la enseñanza de El Príncipe y la de los Discursos sobre Tito Livio y la Historia de Florencia demuestra que este profundo pensador político ha sido estudiado hasta ahora solo por lectores superficiales o corruptos. La corte de Roma prohibió severamente su libro. Puedo creerlo, pues es esa corte la que retrata con mayor claridad.

[2] Tácito, Historias, i.16. «La mejor y más breve manera de descubrir el bien y el mal es considerar lo que uno hubiera deseado que ocurriera o no si otro hubiera sido emperador».

[3]En El político.

CAPÍTULO 7 GOBIERNOS MIXTOS

En rigor, no existe un gobierno simple. Un gobernante aislado debe tener magistrados subordinados; un gobierno popular debe tener una cabeza. Así, en la distribución del poder ejecutivo, siempre hay una gradación del mayor al menor número, con la diferencia de que a veces el mayor número depende del menor, y a veces el menor del mayor.

A veces, la distribución es equitativa cuando las partes constituyentes son mutuamente dependientes, como en el gobierno de Inglaterra, o cuando la autoridad de cada sección es independiente pero imperfecta, como en Polonia. Esta última forma es deficiente porque no garantiza la unidad de gobierno y el Estado queda sin un vínculo vinculante.

¿Es mejor una forma de gobierno simple o mixta? Los escritores políticos siempre debaten esta cuestión, que debería responderse como ya hemos respondido a una pregunta sobre todas las formas de gobierno.

Un gobierno simple es mejor en sí mismo, precisamente por ser simple. Pero cuando el poder ejecutivo no depende lo suficiente del poder legislativo, es decir, cuando el príncipe está más estrechamente relacionado con el soberano que el pueblo con él, esta desproporción debe remediarse mediante la división del gobierno, pues todas las partes tienen entonces la misma autoridad sobre los súbditos, mientras que su división las hace a todas menos poderosas frente al soberano.

La misma desventaja se evita también mediante el nombramiento de magistrados intermedios, que abandonan el gobierno en su conjunto y cuyo único efecto es equilibrar los dos poderes y preservar sus respectivos derechos. El gobierno, entonces, no es mixto, sino moderado.

Las desventajas opuestas pueden remediarse de manera similar, y cuando el gobierno es demasiado laxo, se

pueden crear tribunales para concentrarlo. Esto se hace en todas las democracias. En el primer caso, el gobierno se divide para debilitarlo; en el segundo, para fortalecerlo, pues las mayores fortalezas y debilidades se encuentran en los gobiernos simples, mientras que las formas mixtas resultan en una fortaleza media.

CAPÍTULO 8 QUE NO TODAS LAS FORMAS DE GOBIERNO SON ADECUADAS PARA TODOS LOS PAÍSES

La libertad, al no ser fruto de todos los climas, no está al alcance de todos los pueblos. Cuanto más se considera este principio enunciado por Montesquieu, más se siente su verdad; cuanto más se lucha con él, más oportunidades hay de confirmarlo con nuevas evidencias.

En todos los gobiernos existentes, la persona pública consume sin producir. ¿De dónde, entonces, obtiene lo que consume? Del trabajo de sus miembros. Las necesidades del público se satisfacen con lo superfluo de los individuos. De lo cual se deduce que el estado civil solo puede subsistir mientras el trabajo de los hombres produzca una recompensa mayor que sus necesidades.

La cantidad de este excedente no es la misma en todos los países: en algunos es considerable, en otros moderado, en otros nulo, y en algunos incluso negativo. La relación entre producción y subsistencia depende de la fertilidad del clima, el tipo de trabajo que requiere la tierra, la naturaleza de sus productos, la fuerza de sus habitantes, el mayor o menor consumo que consideren necesario y otras consideraciones que constituyen la relación completa.

Por otra parte, no todos los gobiernos son de la misma naturaleza: algunos son menos codiciosos que otros, y las diferencias entre ellos se basan en este segundo principio: cuanto más alejadas están las contribuciones públicas de su fuente, más onerosas se vuelven.

La carga no debe medirse por la cantidad de impuestos, sino por la distancia que deben recorrer para regresar a sus descendientes. Cuando la circulación es rápida y bien establecida, no importa si se paga mucho o poco: la gente

siempre es rica y, financieramente hablando, todo marcha bien. Por el contrario, por poco que la gente dé, si ese poco no les devuelve, pronto se agotan dando continuamente: el Estado nunca es rico y la gente siempre es una nación de mendigos.

De esto se desprende que cuanto mayor es la distancia entre el pueblo y el gobierno, más oneroso se vuelve el impuesto: así, en una democracia, el pueblo soporta la menor carga; en una aristocracia, una carga mayor; y, en una monarquía, la carga se vuelve más pesada. Por lo tanto, la monarquía solo es adecuada para las naciones ricas; la aristocracia para los estados de tamaño y riqueza medianos; y la democracia para los estados pequeños y pobres.

En efecto, cuanto más reflexionamos, más descubrimos que la diferencia entre los Estados libres y los monárquicos es ésta: en los primeros todo se emplea en el bien público; en los segundos, el poder público y el de los individuos se influyen mutuamente, y el primero aumenta a medida que los segundos se debilitan; finalmente, en lugar de gobernar a los súbditos para hacerlos felices, el despotismo los hace miserables de gobernar.

Encontramos, pues, en cada clima causas naturales según las cuales podemos determinar la forma de gobierno que requiere, e incluso decir qué clase de habitantes debe tener.

Las tierras hostiles y áridas, donde el producto no compensa el trabajo, deben permanecer desiertas e incultas, o pobladas únicamente por salvajes; las tierras donde el trabajo humano no produce más que lo mínimo necesario para la subsistencia deben ser habitadas por pueblos bárbaros: en tales lugares, toda política es imposible. Las tierras donde el excedente de producto sobre el trabajo es solo mediocre son aptas para pueblos libres; aquellas en las que el suelo es abundante y fértil, y da un gran producto por poco trabajo, requieren un gobierno monárquico, para que el excedente de superfluidades entre los súbditos pueda ser consumido por el lujo del príncipe: pues es mejor que este excedente sea absorbido por el gobierno que disipado entre los individuos. Sé que hay excepciones; pero estas mismas excepciones

confirman la regla, en el sentido de que tarde o temprano producen revoluciones que restablecen el orden natural.

Las leyes generales deben distinguirse siempre de las causas particulares que pueden modificar sus efectos. Si todo el Sur estuviera cubierto de repúblicas y todo el Norte de estados despóticos, no sería menos cierto que, en materia climática, el despotismo conviene a los países cálidos, la barbarie a los países fríos y la buena política a las regiones templadas. También veo que, dado el principio, puede haber controversias sobre su aplicación; puede decirse que hay países fríos muy fértiles y países tropicales muy improductivos. Pero esta dificultad solo existe para quienes no consideran la cuestión en todos sus aspectos. Debemos tener en cuenta, como ya he dicho, el trabajo, la fuerza, el consumo, etc.

Tomemos dos parcelas de igual tamaño, una de las cuales produce cinco y la otra diez. Si los habitantes de la primera consumen cuatro y los de la segunda, nueve, el excedente del primer producto será un quinto y el del segundo un décimo. La proporción de estos dos excedentes será entonces inversa a la de los productos, y la parcela que produce solo cinco producirá el doble que la que produce diez.

Pero no se trata de un doble producto, y creo que nadie equipararía la fertilidad de los países fríos, por regla general, con la de los cálidos. Supongamos, sin embargo, que existiera esta igualdad: consideremos, por ejemplo, a Inglaterra al mismo nivel que Sicilia, y a Polonia que Egipto: más al sur, tendríamos África y las Indias; más al norte, nada en absoluto. Para obtener esta igualdad de producto, ¡cuánta diferencia de cultivo debe haber! En Sicilia, basta con arañar la tierra; en Inglaterra, ¡cuánto hay que trabajar! Pero donde se necesitan más manos para obtener el mismo producto, la superfluidad debe ser necesariamente menor.

Consideremos, además, que el mismo número de hombres consume mucho menos en países cálidos. El clima exige sobriedad por el bien de la salud; y los europeos que intentan vivir allí como lo harían en casa, todos mueren de disentería e indigestión. «Somos», dice Chardin, «animales carnívoros, lobos, comparados con los asiáticos. Algunos

atribuyen la sobriedad de los persas a que su país está menos cultivado; pero yo creo que su país abunda menos en productos básicos porque sus habitantes necesitan menos. Si su frugalidad», continúa, «fuera efecto de la desnudez de la tierra, solo los pobres comerían poco; pero todos lo hacen. Además, se comería menos o más en las diferentes provincias, según la fertilidad de la tierra; pero la misma sobriedad se encuentra en todo el reino. Están muy orgullosos de su estilo de vida, y dicen que basta con mirar su color para reconocer cuánto supera al de los cristianos. De hecho, los persas tienen un color uniforme; su piel es clara, fina y suave; mientras que el tono de sus súbditos, los armenios, que viven al estilo europeo, es áspero y moteado, y sus cuerpos son toscos y difíciles de manejar.

Cuanto más nos acercamos al ecuador, menos gente vive. Apenas tocan la carne; arroz, maíz, curry, mijo y mandioca son su alimento habitual. Hay millones de personas en las Indias cuya subsistencia no cuesta ni medio penique al día. Incluso en Europa, encontramos diferencias considerables de apetito entre los pueblos del norte y del sur. Un español vive una semana con la comida de un alemán. En países donde la gente es más voraz, el lujo, por lo tanto, se orienta al consumo. En Inglaterra, el lujo se manifiesta en una mesa bien puesta; en Italia, es un festín de azúcar y flores.

El lujo en la vestimenta muestra diferencias similares. En climas donde los cambios de estación son rápidos y violentos, los hombres visten ropas mejores y más sencillas; donde se visten solo para adornarse, se presta más atención a lo visible que a lo útil; la ropa en sí misma es entonces un lujo. En Nápoles, se pueden ver hombres paseando por el Pausilippeum todos los días con prendas superiores bordadas en oro y nada más. Lo mismo ocurre con los edificios: la magnificencia es la única consideración donde no hay nada que temer del aire. En París y Londres, la gente busca un alojamiento cálido y confortable; en Madrid, tienen salones soberbios, pero ni una sola ventana que se cierre, y se acuestan en un simple agujero.

En los países cálidos, la comida es mucho más sustanciosa y suculenta; y la tercera diferencia no puede

sino influir en la segunda. ¿Por qué se consumen tantas verduras en Italia? Porque allí son buenas, nutritivas y de excelente sabor. En Francia, donde se nutren únicamente con agua, distan mucho de ser nutritivas y no se consideran un alimento básico. Sin embargo, ocupan la misma tierra y su cultivo requiere al menos el mismo esfuerzo. Es un hecho comprobado que el trigo de Berbería, inferior en otros aspectos al de Francia, rinde mucha más harina, y que el trigo de Francia, a su vez, rinde más que el de los países nórdicos; de lo cual se puede inferir que generalmente se encuentra una gradación similar en la misma dirección, del ecuador al polo. Pero ¿no es una desventaja obvia que un producto igual contenga menos nutrientes?

A todos estos puntos, se puede añadir otro, que depende de ellos y los fortalece. Los países cálidos necesitan menos habitantes que los fríos y pueden albergar a más. Existe, por lo tanto, un doble excedente, que beneficia al despotismo. Cuanto mayor sea el territorio ocupado por un número fijo de habitantes, más difícil se vuelve la revuelta, porque es imposible una acción concertada rápida o secreta, y el gobierno puede fácilmente desenmascarar proyectos y cortar las comunicaciones. Pero cuanto más numeroso se reúne un pueblo, menos puede el gobierno usurpar el lugar del soberano: los líderes del pueblo pueden deliberar con la misma seguridad en sus casas que el príncipe en consejo, y la multitud se reúne con la misma rapidez en las plazas que las tropas del príncipe en sus cuarteles. La ventaja del gobierno tiránico, por lo tanto, reside en su acción a grandes distancias. Con la ayuda de los puntos de concentración que establece, su fuerza, como la de la palanca, [1] crece con la distancia. El poder del pueblo, en cambio, solo actúa cuando está concentrado: cuando se extiende, se evapora y se pierde, como la pólvora esparcida por el suelo, que solo prende fuego grano a grano. Los países escasamente poblados son, por lo tanto, los más propicios para la tiranía: los animales feroces solo reinan en los desiertos.

CALIFICACIONES:

[1] Esto no contradice lo que dije antes (Libro II, Capítulo IX) sobre las desventajas de los grandes estados, pues entonces tratábamos de la autoridad del gobierno sobre sus miembros, mientras que aquí tratamos de su fuerza contra los súbditos. Sus miembros dispersos sirven como puntos de apoyo para la acción contra el pueblo a distancia, pero no tienen un punto de apoyo para la acción directa sobre sus propios miembros. Así, la longitud de la palanca es su debilidad en un caso, y su fuerza en el otro.

CAPÍTULO 9 LAS SEÑALES DEL BUEN GOBIERNO

La pregunta "¿cuál es el mejor gobierno absolutamente?" es incontestable y también indeterminada; o mejor aún, hay tantas buenas respuestas como combinaciones posibles en las situaciones absolutas y relativas de todas las naciones.

Pero si se pregunta por qué signo podemos saber que un pueblo determinado está bien o mal gobernado, ésa es otra cuestión, y la pregunta, al ser una cuestión de hecho, admite una respuesta.

Sin embargo, no hay respuesta, porque cada persona quiere responder a su manera. Los súbditos alaban la tranquilidad pública, los ciudadanos la libertad individual; algunos prefieren la seguridad de las posesiones, otros la de las personas; algunos consideran que el mejor gobierno es el más severo, otros sostienen que el más suave es el mejor; algunos quieren que los crímenes sean castigados, otros quieren que se prevengan; algunos quieren que el Estado sea temido por sus vecinos, otros prefieren que sea ignorado; algunos se conforman con que el dinero circule, otros exigen que el pueblo tenga pan. Incluso si se llegara a un acuerdo sobre estos y otros puntos similares, ¿habríamos ido más lejos? Dado que las cualidades morales no admiten una medida exacta, el acuerdo sobre la marca no significa acuerdo sobre la valoración.

Por mi parte, me asombra continuamente que una marca tan simple pase desapercibida, o que los hombres sean tan desleales como para no admitirla. ¿Cuál es el fin de la asociación política? La preservación y prosperidad de sus miembros. ¿Y cuál es la señal más segura de su preservación y prosperidad? Su número y población. No busquen, pues, en ningún otro lugar esta marca controvertida. En igualdad de condiciones, el gobierno bajo el cual, sin ayuda externa, sin naturalización ni colonias, los

ciudadanos crecen y se multiplican más, es sin duda el mejor. El gobierno bajo el cual un pueblo mengua y disminuye es el peor. Calculadores, les toca a ustedes contar, medir y comparar. [1]

CALIFICACIONES:

[1] Por el mismo principio, se debería juzgar qué siglos merecen preferencia por la prosperidad humana. Aquellos en que las letras y las artes han florecido han sido demasiado admirados, porque no se ha sondeado el objeto oculto de su cultura ni se han tenido en cuenta sus efectos fatales. «Idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset». [«Los necios llamaban 'humanidad' a lo que formaba parte de la esclavitud», Tácito, Agrícola, 31]. ¿Acaso no veremos nunca en las máximas que los libros establecen el interés vulgar que impulsa a sus escritores a hablar? No, digan lo que digan, cuando, a pesar de su renombre, un país se despobla, no es cierto que todo vaya bien, y no basta con que un poeta tenga 100.000 francos de ingresos para que su edad sea la mejor de todas. Se debe prestar menos atención al aparente reposo y tranquilidad de los gobernantes que al bienestar de sus naciones en su conjunto, y sobre todo, de los estados más numerosos. Una granizada devasta varios cantones, pero rara vez causa hambruna. Los brotes y las guerras civiles causan graves conmociones a los gobernantes, pero no son los verdaderos males de los pueblos, que incluso pueden obtener un respiro mientras disputan quién los tiranizará. Su verdadera prosperidad y calamidades surgen de su condición permanente: es cuando todo está aplastado bajo el yugo que se instala la decadencia, y los gobernantes los destruyen a voluntad, y «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant» [«Donde crean soledad, la llaman paz», Tácito, Agrícola, 31]. Cuando las disputas de los grandes perturbaron el reino de Francia, y el Coadjutor de París se metió en el bolsillo para atacar al Parlamento, esto no impidió que el pueblo francés prosperara y se multiplicara en dignidad, comodidad y libertad. Hace mucho tiempo, Grecia floreció en medio de las guerras más salvajes; la sangre corría a raudales, y sin embargo, todo el país estaba poblado de habitantes. Parecía, dice Maquiavelo, que entre asesinatos, proscripciones y guerras civiles, nuestra

república solo prosperaba: la virtud, la moral y la independencia de los ciudadanos la fortalecían más que todas sus disensiones la debilitaban. Una pequeña perturbación da elasticidad al alma; lo que hace a la raza verdaderamente próspera no es tanto la paz como la libertad.

CAPÍTULO 10 EL ABUSO GUBERNAMENTAL Y SU TENDENCIA A DEGENERARSE

Dado que la voluntad particular actúa constantemente en oposición a la voluntad general, el gobierno pugna continuamente contra el Soberano. Cuanto mayor es este esfuerzo, más cambia la constitución; y como en este caso no hay otra voluntad corporativa que pueda crear un equilibrio resistiendo la voluntad del príncipe, tarde o temprano este debe inevitablemente suprimir al Soberano y romper el pacto social. Este es el defecto inevitable e inherente que, desde el nacimiento mismo del cuerpo político, tiende incesantemente a destruirlo, así como la edad y la muerte acaban destruyendo el cuerpo humano.

Hay dos cursos generales por los cuales el gobierno degenera: cuando sufre una contracción o cuando el Estado se disuelve.

El gobierno sufre una contracción al pasar de la mayoría a la minoría, es decir, de la democracia a la aristocracia y de la aristocracia a la realeza. Su propensión natural es esta. [1] Si tomara el curso inverso, de la minoría a la mayoría, podría decirse que se ha relajado; debido a esta secuencia inversa, esto es imposible.

En realidad, los gobiernos nunca cambian de forma excepto cuando su energía se agota, dejándolos demasiado débiles para conservar lo que tienen. Si un gobierno extendiera inmediatamente su ámbito y relajara su rigor, su fuerza se volvería absolutamente nula y persistiría aún menos. Es, por lo tanto, necesario tensar el resorte y apretar el freno a medida que cede, o de lo contrario el estado que sostiene se derrumbará.

La disolución del Estado puede producirse de dos maneras.

Primero, cuando el príncipe deja de administrar el Estado conforme a las leyes y usurpa el poder soberano. Entonces se produce un cambio notable: no es el gobierno, sino el Estado, el que se contrae; es decir, el gran Estado se disuelve y se forma otro dentro de él, compuesto únicamente por los miembros del gobierno, que se convierte para el resto del pueblo en un mero amo y tirano. De modo que, en el momento en que el gobierno usurpa la soberanía, se rompe el pacto social y todos los ciudadanos recuperan legítimamente su libertad natural y están obligados, pero no obligados, a obedecer.

Lo mismo ocurre cuando los miembros del gobierno usurpan individualmente el poder que solo deberían ejercer colectivamente; esto constituye una grave violación de las leyes y produce desórdenes aún mayores. Hay entonces, por así decirlo, tantos príncipes como magistrados, y el Estado, no menos dividido que el gobierno, perece o cambia de forma.

Cuando el Estado se disuelve, el abuso de gobierno, sea cual sea, recibe el nombre común de anarquía. Para distinguirlo, la democracia degenera en oclocracia, la aristocracia en oligarquía, y yo añadiría que la realeza degenera en tiranía; pero esta última palabra es ambigua y requiere explicación.

En el lenguaje común, un tirano es un rey que gobierna con violencia y sin respeto por la justicia ni la ley. En sentido estricto, un tirano es un individuo que se arroga la autoridad real sin tener derecho a ella. Así entendían los griegos la palabra «tirano»: la aplicaban indistintamente a príncipes buenos y malos cuya autoridad no era legítima. [2] Tirano y usurpador son, por lo tanto, términos perfectamente sinónimos.

Para dar diferentes nombres a las cosas, llamo tirano a quien usurpa la autoridad real y déspota a quien usurpa el poder soberano. Un tirano es quien se impone contra las leyes para gobernar conforme a ellas; un déspota es quien se coloca por encima de las leyes mismas. Por lo tanto, un

tirano no puede ser un déspota, pero un déspota siempre es un tirano.

CALIFICACIONES:

[1] La lenta formación y progreso de la República de Venecia en sus lagunas es un ejemplo sorprendente de esta secuencia; y es muy sorprendente que, después de más de mil doscientos años de existencia, los venecianos parezcan estar todavía en la segunda etapa, a la que llegaron con el Serrar di Consiglio en 1198. En cuanto a los antiguos duques que se enfrentan a ellos, está probado, diga lo que diga de ellos el Squittinio della libertà veneta, que no eran en ningún sentido soberanos.

Un caso que seguramente se argumentará en contra de mi opinión es el de la República Romana, que, se dirá, siguió exactamente el camino opuesto, pasando de la monarquía a la aristocracia y de la aristocracia a la democracia. No comparto en absoluto esta opinión.

Lo que Rómulo estableció inicialmente fue un gobierno mixto, que pronto degeneró en despotismo. Por causas especiales, el Estado murió prematuramente, como a veces ocurre con los recién nacidos que fallecen sin alcanzar la edad adulta. La expulsión de los Tarquinos marcó el verdadero nacimiento de la República. Pero al principio no adoptó una forma constante, pues, al no abolir el patriciado, dejó la mitad de su labor sin realizar. De esta forma, la aristocracia hereditaria, la peor de todas las formas legítimas de administración, siguió en conflicto con la democracia, y la forma de gobierno, como demostró Maquiavelo, se consolidó únicamente en el establecimiento del tribunado: solo entonces existió un verdadero gobierno y una auténtica democracia. De hecho, el pueblo no solo era soberano, sino también magistrado y juez; el Senado era solo un tribunal subordinado, para moderar y concentrar el gobierno, y los propios cónsules, aunque patricios, primeros magistrados y generales absolutos en la guerra, no eran en la propia Roma más que un grupo de presidentes del pueblo.

A partir de entonces, el gobierno siguió su tendencia natural y se inclinó fuertemente hacia la aristocracia. El patriciado, podríamos decir, fue abolido, y la aristocracia

ya no se encontraba en el cuerpo de los patricios, como en Venecia y Génova, sino en el cuerpo del Senado, compuesto por patricios y plebeyos, e incluso en el cuerpo de los tribunos cuando estos comenzaron a usurpar una función activa: pues los nombres no afectan los hechos, y, cuando el pueblo tiene gobernantes que gobiernan en su nombre, sea cual sea su nombre, el gobierno es una aristocracia.

El abuso de la aristocracia condujo a guerras civiles y al triunvirato. Sila, Julio César y Augusto se convirtieron en verdaderos monarcas de facto; y finalmente, bajo el despotismo de Tiberio, el estado se disolvió. Por lo tanto, la historia romana confirma, en lugar de invalidar, el principio que he establecido.

[2] Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quæ libertate usa est (Cornelio Nepote, Vida de Milcíades). [Pues todos aquellos que tienen poder perpetuo en un estado que ha conocido la libertad son llamados y considerados tiranos.] Es cierto que Aristóteles (Ética a Nicómaco, Libro VIII, Capítulo X) distingue al tirano del rey por el hecho de que el primero gobierna en su propio interés, y el segundo solo por el bien de sus súbditos; pero no solo todos los autores griegos en general usaron la palabra tirano en un sentido diferente, como aparece más claramente en el Hierón de Jenofonte, sino que también se deduciría de la distinción de Aristóteles que, desde el comienzo mismo del mundo, no ha habido un solo rey.

CAPÍTULO 11 LA MUERTE DEL CUERPO POLÍTICO

Tal es la tendencia natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma perecieron, ¿qué estado puede aspirar a perdurar eternamente? Si deseamos establecer una forma de gobierno duradera, ni siquiera soñemos con hacerla eterna. Para tener éxito, no debemos intentar lo imposible ni creernos que estamos dotando a la obra del hombre de una estabilidad que las condiciones humanas no permiten.

El cuerpo político, al igual que el cuerpo humano, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí las causas de su destrucción. Pero ambos pueden tener una constitución más o menos robusta, adecuada para preservarlos por un período más o menos largo. La constitución del hombre es una obra de la naturaleza; la del Estado, una obra de arte. No está en el poder de los hombres prolongar sus propias vidas, pero es su deber prolongar la vida del Estado tanto como sea posible, dotándolo de la mejor constitución posible. El Estado mejor constituido tendrá un fin, pero terminará más tarde que cualquier otro, a menos que algún accidente imprevisto provoque su destrucción prematura.

El principio vital del cuerpo político reside en la autoridad soberana. El poder legislativo es el corazón del Estado; el poder ejecutivo es su cerebro, que impulsa todas sus partes. El cerebro puede paralizarse y el individuo puede seguir vivo. Un hombre puede permanecer imbécil y vivir; pero en cuanto el corazón deja de cumplir sus funciones, el animal muere.

El Estado subsiste no por leyes, sino por el poder legislativo. La ley de ayer ya no es vinculante hoy, pero el silencio se interpreta como consentimiento tácito, y el Soberano está obligado a confirmar incesantemente las leyes que no deroga, incluso si pudiera. Todo lo que una

vez declaró que quería, siempre lo quiso, a menos que revocara su declaración.

¿Por qué, entonces, se rinde tanto respeto a las leyes antiguas? Por esta misma razón. Debemos creer que solo la excelencia de los antiguos actos de voluntad pudo haberlas preservado durante tanto tiempo: si el Soberano no las hubiera reconocido como completamente sanas, las habría revocado mil veces. Por eso, lejos de debilitarse, las leyes cobran continuamente nueva fuerza en cualquier Estado bien constituido; el precedente de la antigüedad las hace cada día más venerables; mientras que donde las leyes se debilitan con el paso del tiempo, esto prueba que ya no existe un poder legislativo y que el Estado está muerto.

CAPÍTULO 12 CÓMO SE MANTIENEN LAS AUTORIDADES SOBERANAS

El Soberano, sin otro poder que el legislativo, actúa únicamente mediante leyes; y como las leyes son únicamente actos auténticos de la voluntad general, el Soberano solo puede actuar cuando el pueblo está reunido. El pueblo reunido, me dirán, es una mera quimera. Así es hoy, pero no era así hace dos mil años. ¿Ha cambiado la naturaleza del hombre?

Los límites de lo posible, en materia moral, son menos estrechos de lo que imaginamos: son nuestras debilidades, nuestros vicios y nuestros prejuicios los que los limitan. Las almas viles no creen en los grandes hombres; los viles esclavos sonríen burlonamente en nombre de la libertad.

Juzguemos lo que se puede hacer con lo que se ha hecho. No hablaré de las repúblicas de la antigua Grecia, pero la República Romana fue, en mi opinión, un gran estado, y la ciudad de Roma una gran ciudad. El último censo mostró que había 400.000 ciudadanos en Roma capaces de portar armas, y el último recuento de la población del Imperio arrojó más de 4 millones de ciudadanos, sin contar súbditos, extranjeros, mujeres, niños y esclavos.

¡Qué dificultades podrían surgir si obstaculizaran la frecuente reunión de la vasta población de esta capital y sus alrededores! Sin embargo, pocas semanas pasaban sin que el pueblo romano se reuniera, e incluso varias veces. Ejercían no solo los derechos de soberanía, sino también parte de los de gobierno. Trataban ciertos asuntos y juzgaban ciertos casos, y todo este pueblo se reunía en los lugares de asamblea pública con la misma frecuencia como magistrados que como ciudadanos.

Si nos remontamos a la historia más temprana de las naciones, descubriríamos que la mayoría de los gobiernos antiguos, incluso los de forma monárquica, como el macedonio y el franco, tenían consejos similares. En cualquier caso, el único hecho incontestable que he presentado responde a todas las dificultades: es lógico razonar de lo real a lo posible.

CAPÍTULO 13 LO MISMO (continuación)

No basta con que el pueblo reunido haya establecido la constitución del Estado, sancionando un cuerpo de leyes; no basta con que haya establecido un gobierno perpetuo ni con que haya previsto de una vez por todas la elección de magistrados. Además de las asambleas extraordinarias que puedan requerir circunstancias imprevistas, es necesario que existan asambleas periódicas fijas que no puedan ser abrogadas ni prorrogadas, de modo que en la fecha señalada el pueblo sea legítimamente convocado por ley, sin necesidad de citación formal.

Pero, fuera de estas asambleas autorizadas sólo por su fecha, toda asamblea del pueblo no convocada por los magistrados designados al efecto y con arreglo a las formas prescritas, debe ser considerada ilegal y todos sus actos nulos, porque la orden de reunirse debe proceder de la ley.

La frecuencia con la que deben celebrarse las reuniones legales depende de tantas consideraciones que no se pueden establecer reglas exactas. En general, solo se puede decir que cuanto más fuerte sea el gobierno, con mayor frecuencia debe manifestarse el Soberano.

Me dirán que esto puede ser suficiente para una sola ciudad; pero ¿qué se debe hacer cuando el estado incluye varias? ¿Debe dividirse la autoridad soberana? ¿O debe concentrarse en una sola ciudad, a la que todas las demás permanecen sujetas?

Ni lo uno ni lo otro, respondo. Primero, la autoridad soberana es una y simple, y no puede dividirse sin ser destruida. Segundo, una ciudad, al igual que una nación, no puede someterse legítimamente a otra, porque la esencia del cuerpo político reside en la reconciliación de la obediencia y la libertad, y las palabras súbdito y soberano son correlativos idénticos cuya idea se une en la palabra «ciudadano».

Respondo además que la unión de varias ciudades en una sola siempre es mala, y que si deseamos lograr tal unión, no debemos esperar evitar sus desventajas naturales. Es inútil mencionar los abusos que cometen los grandes estados contra quien solo desea ver pequeños; pero ¿cómo se puede dar a los estados pequeños la fuerza para resistir a los grandes, como las antiguas ciudades griegas resistieron al Gran Rey, y más recientemente Holanda y Suiza han resistido a la Casa de Austria?

Sin embargo, si el Estado no puede reducirse a límites adecuados, todavía queda un recurso: no permitir la entrada de capitales, trasladar la sede del gobierno de una ciudad a otra y mantener por turnos los estados provinciales del país en cada una de ellas.

Poblar el territorio equitativamente, extender la igualdad de derechos en todas partes, traer abundancia y vida a todos los lugares: por estos medios, el Estado se volverá inmediatamente tan fuerte y bien gobernado como sea posible. Recuerden que las murallas de las ciudades se construyen con las ruinas de las casas de campo. Por cada palacio que veo erigido en la capital, mi mente ve un país entero desolado.

CAPÍTULO 14 LO MISMO (continuación)

Desde el momento en que el pueblo se reúne legítimamente como cuerpo soberano, la jurisdicción del gobierno caduca por completo, el poder ejecutivo queda suspendido, y la persona del más humilde ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, pues en presencia de la persona representada, los representantes ya no existen. La mayoría de los tumultos que surgieron en los comicios romanos se debieron a la ignorancia o negligencia de esta regla. Los cónsules en ellos eran simplemente los presidentes del pueblo; los tribunos, meros oradores; [1] el senado no era nada en absoluto.

Estos intervalos de suspensión, durante los cuales el príncipe reconoce o debe reconocer a un superior efectivo, siempre le han preocupado; y estas asambleas populares, que constituyen la égida del cuerpo político y la restricción del gobierno, siempre han sido el horror de los gobernantes, quienes, por lo tanto, nunca escatiman esfuerzos, objeciones, dificultades y promesas para impedir que los ciudadanos las disfruten. Cuando los ciudadanos son codiciosos, cobardes y pusilánimes, y aman la comodidad más que la libertad, no resisten por mucho tiempo los redoblados esfuerzos del gobierno; y así, a medida que la fuerza de resistencia crece incesantemente, la autoridad soberana termina por desaparecer, y la mayoría de las ciudades caen y perecen prematuramente.

Pero entre la autoridad soberana y el gobierno arbitrario interviene a veces un poder menor, sobre el cual es necesario decir algo.

CALIFICACIONES:

[1] En casi el mismo sentido que tiene esta palabra en el Parlamento inglés. La similitud de estas funciones habría

provocado un conflicto entre los cónsules y los tribunos, incluso si se hubiera suspendido toda jurisdicción.

CAPÍTULO 15 DIPUTADOS O REPRESENTANTES

En cuanto el servicio público deja de ser la principal preocupación de los ciudadanos, y estos prefieren servir con su dinero antes que con sus personas, el Estado no está lejos de su ruina. Cuando es necesario ir a la guerra, pagan tropas y se quedan en casa; cuando es necesario reunirse en consejo, nombran diputados y se quedan en casa. Por ociosidad y dinero, acaban con soldados para esclavizar a su país y con representantes para traicionarlo.

Es a través del bullicio del comercio y las artes, a través del egoísta interés en la ganancia, a través de la suavidad y el amor a la comodidad, que los servicios personales son reemplazados por pagos en dinero. Los hombres renuncian a una parte de sus ganancias para tener tiempo de aumentarlas a voluntad. Haz donaciones de dinero, y no tardarás en liberarte de las cadenas. La palabra «finanzas» es una palabra servil, desconocida en la ciudad-estado. En un país verdaderamente libre, los ciudadanos lo hacen todo con sus propias manos y nada con dinero; lejos de pagar para eximirse de sus deberes, pagarían incluso por el privilegio de realizarlos ellos mismos. Estoy lejos de adoptar el punto de vista común: considero que el trabajo forzado se opone menos a la libertad que los impuestos.

Cuanto mejor es la constitución de un Estado, más los asuntos públicos invaden los asuntos privados en la mente de sus ciudadanos. Los asuntos privados son aún menos importantes, porque la suma de la felicidad común proporciona una proporción mayor que la de cada individuo, de modo que hay menos que buscar en las preocupaciones particulares. En una ciudad bien organizada, todos corren a las asambleas; bajo un mal gobierno, nadie se preocupa por llegar a ellas, porque a nadie le importa lo que allí suceda, porque se prevé que la voluntad general no prevalecerá y, finalmente, porque las

preocupaciones domésticas lo absorben todo. Las buenas leyes conducen a la creación de mejores leyes; las malas traen peores. En cuanto alguien dice de los asuntos de Estado: "¿Qué me importa?", el Estado puede considerarse perdido.

La tibieza del patriotismo, la actividad del interés privado, la inmensidad de los estados, la conquista y el abuso del gobierno sugirieron el método de tener diputados o representantes del pueblo en las asambleas nacionales. Esto es lo que, en algunos países, se ha intentado llamar el Tercer Estado. Así, el interés individual de dos tipos se coloca en primer y segundo lugar; el interés público ocupa solo el tercer lugar.

La soberanía, por la misma razón que la hace inalienable, no puede ser representada; reside esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no admite representación: es la misma o es otra; no hay posibilidad intermedia. Los diputados del pueblo, por lo tanto, no son ni pueden ser sus representantes: son simplemente sus administradores y no pueden ejecutar actos definitivos. Cualquier ley que el pueblo no haya ratificado personalmente es nula; de hecho, no es ley en absoluto. El pueblo de Inglaterra se considera libre; pero se equivoca gravemente; solo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento. En cuanto es elegido, la esclavitud lo alcanza y no es nada. El uso que hace de los breves momentos de libertad de que disfruta demuestra, en efecto, que merece perderlos.

La idea de representación es moderna; nos llega del gobierno feudal, de ese sistema inicuo y absurdo que degrada a la humanidad y deshonra el nombre del hombre. En las antiguas repúblicas, e incluso en las monarquías, el pueblo nunca tuvo representantes; la palabra misma era desconocida. Resulta singular que en Roma, donde los tribunos eran tan sacrosantos, jamás se imaginara que pudieran usurpar las funciones del pueblo, y que en medio de una multitud tan numerosa nunca intentaran aprobar un solo plebiscito por su propia iniciativa. Sin embargo, podemos hacernos una idea de las dificultades que a veces causa la numerosidad del pueblo, por lo que ocurrió en la

época de los Gracos, cuando algunos ciudadanos tuvieron que emitir su voto desde las azoteas de los edificios.

Donde la ley y la libertad lo son todo, las desventajas no cuentan. Entre este pueblo sabio, a todo se le daba su justo valor; a sus lictores se les permitía hacer lo que sus tribunos jamás se habrían atrevido a intentar, pues no temían que sus lictores intentaran representarlos.

Para explicar, sin embargo, cómo los tribunos a veces los representaban, basta con concebir cómo el gobierno representa al Soberano. Dado que la ley es puramente la declaración de la voluntad general, es evidente que, en el ejercicio del poder legislativo, el pueblo no puede ser representado; pero en el ejercicio del poder ejecutivo, que es simplemente la fuerza aplicada para hacer efectiva la ley, sí puede y debe serlo. Así pues, si examináramos el asunto con detenimiento, descubriríamos que muy pocas naciones tienen leyes. Sea como fuere, es cierto que los tribunos, al no poseer poder ejecutivo, nunca podrían representar al pueblo romano por derecho de los poderes que se les habían confiado, sino únicamente usurpando los del Senado.

En Grecia, todo lo que la gente tenía que hacer, lo hacía por sí misma; se reunía constantemente en la plaza pública. Los griegos vivían en un clima templado; carecían de codicia natural; los esclavos trabajaban para ellos; su mayor preocupación era la libertad. Sin las mismas ventajas, ¿cómo pueden ustedes conservar los mismos derechos? Sus climas más rigurosos aumentan sus necesidades; [1] durante la mitad del año sus plazas públicas son inhabitables; la monotonía de sus lenguas las hace inhabitables al aire libre; se sacrifican más por el lucro que por la libertad, y temen menos a la esclavitud que a la pobreza.

¿Qué entonces? ¿Se mantiene la libertad solo con la ayuda de la esclavitud? Quizás. Los extremos se tocan. Todo lo que no es natural tiene sus desventajas, sobre todo la sociedad civil. Hay circunstancias desafortunadas en las que solo podemos mantener nuestra libertad a expensas de otros, y en las que el ciudadano solo puede ser

perfectamente libre cuando el esclavo es más esclavo. Tal era el caso de Esparta. En cuanto a ustedes, pueblos modernos, no tienen esclavos, pero ustedes mismos son esclavos; pagan su libertad con la suya. Es en vano que se jacten de esta preferencia; encuentro en ello más cobardía que humanidad.

Con todo esto no pretendo decir que sea necesario tener esclavos ni que el derecho a la esclavitud sea legítimo: simplemente estoy dando las razones por las que los pueblos modernos, creyéndose libres, tienen representantes, mientras que los pueblos antiguos no tenían ninguno. En cualquier caso, desde el momento en que un pueblo se deja representar, deja de ser libre, deja de existir.

Considerando todo esto, no veo que sea posible de ahora en adelante que el Soberano preserve entre nosotros el ejercicio de sus derechos, a menos que la ciudad sea muy pequeña. Pero si es muy pequeña, ¿será conquistada? No. Más adelante mostraré cómo la fuerza externa de un gran pueblo [2] puede combinarse con la política conveniente y el buen orden de un Estado pequeño.

CALIFICACIONES:

[1] Adoptar en los países fríos el lujo y el afeminamiento de Oriente es querer someterse a sus cadenas; es, en realidad, inclinarse ante ellas mucho más inevitablemente en nuestro caso que en el de ellos.

[2] Había pensado en hacer esto al continuar este trabajo cuando, al tratar las relaciones exteriores, abordé el tema de las confederaciones. Este tema es bastante nuevo y sus principios aún están por definirse.

CAPÍTULO 16 QUE LA INSTITUCIÓN DE GOBIERNO NO ES UN CONTRATO

Una vez establecido el poder legislativo, debe establecerse también el poder ejecutivo, pues este último, que opera únicamente mediante actos particulares, al no ser esencial al primero, está naturalmente separado de él. Si fuera posible que el Soberano, como tal, poseyera el poder ejecutivo, la ley y los hechos serían tan confusos que nadie podría distinguir qué es ley y qué no lo es; y el cuerpo político, así desfigurado, pronto caería víctima de la violencia que se instituyó para prevenir.

Dado que los ciudadanos, en virtud del contrato social, son todos iguales, todos pueden prescribir lo que deben hacer, pero nadie tiene derecho a exigir a otro lo que él mismo no hace. Es estrictamente este derecho, indispensable para dar vida y movimiento al cuerpo político, el que el Soberano, al instituir el gobierno, confiere al príncipe.

Se ha argumentado que este acto de establecimiento fue un contrato entre el pueblo y los gobernantes que este estableció sobre sí mismo, un contrato en el que se fijaban las condiciones entre ambas partes, obligando a una a mandar y a la otra a obedecer. Se admitirá, estoy seguro, que se trata de un tipo de contrato extraño. Pero veamos si esta opinión es válida.

En primer lugar, la autoridad suprema no puede modificarse ni alienarse: limitarla es destruirla. Es absurdo y contradictorio que el Soberano establezca una autoridad superior sobre sí mismo: verse obligado a obedecer a un amo sería regresar a la libertad absoluta.

Además, es claro que este contrato entre el pueblo y tales personas sería un acto privado; y de aquí se sigue que no puede ser una ley ni un acto de soberanía y, en consecuencia, sería ilegítimo.

También es evidente que las partes contratantes, en sus relaciones mutuas, estarían sujetas únicamente al derecho natural y completamente desprovistas de garantías para sus obligaciones mutuas, una situación completamente contraria al estado civil. Quien disponga de la fuerza, siempre en posición de controlar la ejecución, equivaldría a llamar «contrato» al acto de un hombre que le dice a otro: «Te daré todos mis bienes, con la condición de que me devuelvas lo que desees».

En el Estado, solo existe un contrato, el acto de asociación, que en sí mismo excluye la existencia de un segundo. Es imposible concebir un contrato público que no viole el primero.

CAPÍTULO 17 LA INSTITUCIÓN DEL GOBIERNO

¿Bajo qué idea general debe concebirse el acto por el cual se instituye el gobierno? Comenzaré afirmando que el acto es complejo, pues se compone de otros dos actos: el establecimiento de la ley y su ejecución.

Por el primero, el Soberano decreta que se establezca un cuerpo gobernante en tal o cual forma; este acto es claramente una ley.

Mediante este último, el pueblo designa a los gobernantes a quienes se confiará el gobierno establecido. Este nombramiento, al ser un acto privado, no constituye claramente una ley secundaria, sino una mera consecuencia de la primera y una función del gobierno.

La dificultad consiste en comprender cómo puede haber un acto gubernamental antes de que exista el gobierno y cómo el pueblo, que sólo es soberano o súbdito, puede, en determinadas circunstancias, convertirse en príncipe o magistrado.

Es en este punto donde se revela una de las sorprendentes propiedades del cuerpo político, mediante la cual se concilian operaciones aparentemente contradictorias; pues esto se logra mediante una súbita conversión de la soberanía en democracia, de modo que, sin ningún cambio perceptible y sólo en virtud de una nueva relación entre todos y todas, los ciudadanos se convierten en magistrados y pasan de los actos generales a los particulares, de la legislación a la ejecución de la ley.

Este cambio de relación no es una sutileza especulativa sin ejemplos en la práctica: sucede todos los días en el Parlamento inglés, donde, en ciertas ocasiones, la Cámara Baja se resuelve en un Gran Comité, para la mejor discusión de los asuntos, y así, de ser en un momento un

tribunal soberano, se convierte al siguiente en un mero comité; de modo que posteriormente se informa a sí misma, como Cámara de los Comunes, el resultado de sus procedimientos en un Gran Comité, y debate nuevamente bajo un nombre lo que ya ha resuelto bajo otro.

De hecho, la ventaja peculiar del gobierno democrático es que puede establecerse actualmente mediante un simple acto de la voluntad general. Posteriormente, este gobierno provisional permanece en el poder, si se adopta esta forma, o bien establece, en nombre del Soberano, el gobierno prescrito por la ley; y así, todo el procedimiento es regular. Es imposible establecer el gobierno de otra manera legítimamente y de acuerdo con los principios establecidos hasta entonces.

CAPÍTULO 18 CÓMO CONTROLAR LAS USURPACIONES DEL GOBIERNO

Lo que acabamos de decir confirma el Capítulo XVI y hace constar que la institución del gobierno no es un contrato, sino una ley; que los custodios del poder ejecutivo no son los amos del pueblo, sino sus funcionarios; que el pueblo puede nombrarlos y derrocarlos a voluntad; que para ellos no se trata de contrato, sino de obediencia; y que al asumir las funciones que les impone el Estado, no hacen más que cumplir su deber de ciudadanos, sin tener el más leve derecho a disputar las condiciones.

Así, cuando el pueblo establece un gobierno hereditario, ya sea monárquico y limitado a una familia, o aristocrático y limitado a una clase, lo que contrae no es un compromiso; se da a la administración una forma provisional hasta que el pueblo decida ordenarla de otro modo.

Es cierto que estos cambios son siempre peligrosos y que el gobierno establecido no debe ser tocado excepto cuando se revele incompatible con el bien público; pero la circunspección que esto implica es una máxima política y no una regla de derecho, y el Estado no está más obligado a dejar la autoridad civil en manos de sus gobernantes que la autoridad militar en manos de sus generales.

También es cierto que es imposible ser demasiado cuidadoso al observar, en tales casos, todas las formalidades necesarias para distinguir un acto regular y legítimo de un motín sedicioso, y la voluntad de todo un pueblo del clamor de una facción. Aquí, sobre todo, no se debe hacer ninguna concesión a una posibilidad adversa más allá de la que, en la lógica más estricta, es innegable. De esta obligación, el príncipe obtiene una gran ventaja al

preservar su poder a pesar del pueblo, sin que se pueda decir que lo ha usurpado. Pues, pretendiendo valerse únicamente de sus derechos, le resulta muy fácil extenderlos e impedir, con el pretexto de mantener la paz, las asambleas destinadas a restablecer el orden. Con el resultado de que se aprovecha de un silencio que no permite romper, o de las irregularidades que provoca, para suponer que cuenta con el apoyo de quienes el miedo les impide hablar, y para castigar a quienes se atreven a hablar. Así fue como los decenviros, elegidos primero por un año y luego mantenidos en el cargo por un segundo, trataron de perpetuar su poder prohibiendo la asamblea; y por este método fácil, todo gobierno del mundo, una vez investido de poder público, tarde o temprano usurpa la autoridad soberana.

Las asambleas periódicas de que ya he hablado tienen por objeto prevenir o posponer esta calamidad, sobre todo cuando no requieren una convocatoria formal, porque en ese caso el príncipe no puede impedirlas sin declararse abiertamente transgresor de la ley y enemigo del Estado.

La apertura de estas asambleas, cuyo único objeto es el mantenimiento del tratado social, debe adoptar siempre la forma de presentación de dos proposiciones que no pueden suprimirse y que deben votarse separadamente.

La primera es: "¿Le place al Soberano conservar la actual forma de gobierno?"

La segunda es: "¿Acaso al pueblo le gusta dejar su administración en manos de quienes realmente están a cargo de ella?"

Doy por sentado lo que creo haber demostrado: que no existe ley fundamental en el Estado que no pueda revocarse sin excluir el propio pacto social; pues si todos los ciudadanos se reunieran de común acuerdo para romper el pacto, es imposible dudar de que lo romperían legítimamente. Grocio incluso piensa que cada persona puede renunciar a su pertenencia a su propio Estado y recuperar su libertad natural y sus bienes abandonando el país. [1] Sería, en efecto, absurdo que todos los ciudadanos

reunidos no pudieran hacer lo que cada uno puede hacer por sí mismo.

CALIFICACIONES:

[1] Siempre y cuando, por supuesto, no huya para evadir sus obligaciones y evitar tener que servir a su país en momentos de necesidad. En tal caso, la huida sería criminal y punible, y no constituiría retirada, sino deserción.

LIBRO IV

CAPÍTULO 1 QUE LA VOLUNTAD GENERAL ES INDESTRUCTIBLE

Mientras varios hombres reunidos se consideren un solo cuerpo, comparten una sola voluntad, preocupada por su preservación común y el bienestar general. En este caso, todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, y sus reglas claras y luminosas; no hay enredos ni conflictos de intereses; el bien común es evidente en todas partes, y solo se necesita buen juicio para percibirlo. La paz, la unidad y la igualdad son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar debido a su simplicidad; los señuelos y los pretextos ingeniosos no logran imponerse, y ni siquiera son lo suficientemente sutiles como para ser engañados. Cuando, entre las personas más felices del mundo, vemos bandas de campesinos regulando los asuntos del Estado bajo un roble, actuando siempre con sabiduría, ¿podemos evitar despreciar los ingeniosos métodos de otras naciones, que se hacen ilustres y miserables con tanto arte y misterio?

Un estado así gobernado necesita muy pocas leyes; y, a medida que se hacen necesarias nuevas, la necesidad se siente universalmente. Quien las propone simplemente expresa lo que todos ya sienten, y no hay cuestión de facciones, intrigas ni elocuencia para lograr que se convierta en ley lo que cada uno ya ha decidido hacer, tan pronto como esté seguro de que los demás actuarán con él.

Los teóricos se equivocan porque, al ver solo estados mal constituidos desde el principio, se sorprenden de la imposibilidad de aplicarles tal política. Se burlan de todos los absurdos que un canalla astuto o un orador insinuante podría hacerles creer a los parisinos o londinenses. Ignoran que Cromwell habría sido puesto a prueba por los berneses, y el duque de Beaufort en la misa por los ginebrinos.

Pero cuando el vínculo social empieza a aflojarse y el Estado se debilita, cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las sociedades más pequeñas ejercen influencia sobre las más grandes, el interés común cambia y encuentra oponentes: la opinión ya no es unánime, la voluntad general deja de ser la voluntad de todos, surgen opiniones y debates contradictorios y el mejor consejo ya no se acepta sin cuestionamientos.

Finalmente, cuando el Estado, en vísperas de su ruina, no mantiene más que una existencia vana, ilusoria y formal, cuando en cada corazón se rompe el vínculo social y el más vil interés se aferra sin pudor al sagrado nombre del bien público, la voluntad general se silencia: todos los hombres, guiados por motivos secretos, no dan su opinión como ciudadanos, como si el Estado no hubiera existido, y se aprueban decretos inicuos, dirigidos únicamente al interés privado, bajo el nombre de leyes.

¿Se deduce de esto que la voluntad general se extermina o se corrompe? En absoluto: es siempre constante, inalterable y pura; pero está subordinada a otras voluntades que invaden su esfera. Cada persona, al separar su interés del interés común, ve claramente que no puede separarlos por completo; pero su participación en los males públicos parece insignificante comparada con el bien exclusivo que aspira a hacer suyo. Al margen de este bien particular, desea el bien común en su propio interés, con la misma vehemencia que cualquier otro. Incluso vendiendo su voto por dinero, no extingue la voluntad general en sí mismo, sino que solo la evade. La falta que comete consiste en cambiar el estado de las cosas y en responder de forma distinta a lo que se le pide. En lugar de decir, con su voto: «Es en beneficio del Estado», dice: «Es en beneficio de esta o aquella persona o partido que prevalece esta o aquella opinión». Así, la ley del orden público en las asambleas no consiste tanto en mantener el orden general. voluntad de garantizar que siempre se formule la pregunta y que siempre la respuesta la dé él.

Podría ofrecer aquí muchas reflexiones sobre el simple derecho de votar en cualquier acto de soberanía, derecho que nadie puede quitar a los ciudadanos, y también sobre el derecho de expresar opiniones, de hacer propuestas, de

dividir y de discutir, que el gobierno siempre tiene el mayor cuidado de dejar únicamente a sus miembros; pero este importante tema requeriría un tratado propio, y es imposible abarcarlo todo en una sola obra.

CAPÍTULO 2 VOTACIÓN

Del último capítulo se desprende que la forma en que se gestionan los asuntos generales puede dar una indicación bastante clara del verdadero estado de ánimo y la salud del cuerpo político. Cuanto más armonía reina en las asambleas, es decir, cuanto más se acerca la opinión a la unanimidad, mayor es el predominio de la voluntad general. Por otro lado, los debates prolongados, las disensiones y los disturbios proclaman el auge de los intereses particulares y la decadencia del Estado.

Esto parece menos claro cuando dos o más órdenes entran en la constitución, como ocurrió con los patricios y plebeyos en Roma, pues las disputas entre estos dos órdenes a menudo perturbaban los comicios, incluso en los mejores tiempos de la República. Pero la excepción es más aparente que real, pues entonces, debido al defecto inherente del cuerpo político, existían, por así decirlo, dos Estados en uno, y lo que no es cierto de ambos juntos lo es de cualquiera de ellos por separado. De hecho, incluso en los tiempos más turbulentos, los plebiscitos populares, cuando el Senado no interfería en ellos, siempre se llevaban a cabo discretamente y por amplias mayorías. Como los ciudadanos tenían un solo interés, el pueblo tenía una sola voluntad.

En el otro extremo del círculo, reaparece la unanimidad; esto ocurre cuando los ciudadanos, caídos en la servidumbre, pierden tanto la libertad como la voluntad. El miedo y la adulación transforman entonces los votos en aclamaciones; cesa la deliberación, y solo quedan la adoración o la maldición. Así de vil era la manera en que el Senado expresaba sus opiniones bajo los emperadores. A veces lo hacía con precauciones absurdas. Tácito observa que, bajo el reinado de Otón, los senadores, mientras proferían maldiciones contra Vitelio, se las ingeniaban para armar un alboroto ensordecedor, de modo que, si alguna vez llegaba a dominarlos, no supiera lo que cada uno había dicho.

Estas diversas consideraciones determinan las reglas que rigen los métodos de recuento de los votos y de comparación de las opiniones, según que la voluntad general sea más o menos fácil de descubrir y que el Estado esté más o menos en decadencia.

Solo hay una ley que, por su naturaleza, requiere el consentimiento unánime. Es el pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos. Puesto que cada hombre es libre y dueño de sí mismo, nadie, bajo ningún pretexto, puede subyugar a otro sin su consentimiento. Decidir que el hijo de un esclavo nace esclavo es decidir que no nace hombre.

Por lo tanto, si hay opositores a la celebración del pacto social, su oposición no invalida el contrato, sino que simplemente les impide ser incluidos en él. Son extranjeros entre los ciudadanos. Cuando se establece el Estado, la residencia constituye consentimiento; vivir en su territorio es someterse al Soberano. [1]

Aparte de este contrato primitivo, el voto mayoritario siempre vincula a todos los demás. Esto se desprende del propio contrato. Pero surge la pregunta: ¿cómo puede una persona ser libre y estar obligada a someterse a voluntades que no son las suyas? ¿Cómo pueden los oponentes ser libres y estar sujetos a leyes que no han aceptado?

Respondo que la pregunta está mal planteada. El ciudadano da su consentimiento a todas las leyes, incluso a las que se aprueban a pesar de su oposición, e incluso a las que lo castigan si se atreve a quebrantar alguna de ellas. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; en virtud de ella son ciudadanos y libres. [2] Cuando se propone una ley en la asamblea popular, lo que se pregunta al pueblo no es exactamente si la aprueba o la rechaza, sino si se ajusta a la voluntad general, que es la suya propia. Cada persona, al emitir su voto, expresa su opinión al respecto; y la voluntad general se determina mediante el recuento de los votos. Por lo tanto, cuando prevalece la opinión contraria a la mía, esto prueba ni más ni menos que estaba equivocado y que lo

que creía que era la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera prevalecido, habría logrado lo contrario de lo que pretendía, y es en ese caso que no habría sido libre.

Esto presupone, de hecho, que todas las cualidades de la voluntad general aún residan en la mayoría: cuando dejan de residir así, cualquiera que sea el lado que tome un hombre, la libertad ya no es posible.

En mi demostración previa de cómo las voluntades particulares sustituyen a la voluntad general en la deliberación pública, señalé adecuadamente los métodos prácticos para evitar este abuso, y profundizaré en ellos más adelante. También presenté los principios para determinar la proporción de votos para declarar dicha voluntad. Una diferencia de un voto destruye la igualdad; un solo oponente destruye la unanimidad; pero entre la igualdad y la unanimidad existen diversos grados de desigualdad, en cada uno de los cuales esta proporción puede fijarse según la condición y las necesidades del cuerpo político.

Existen dos reglas generales que pueden regular esta relación. En primer lugar, cuanto más graves e importantes sean los asuntos en discusión, más cercana debe ser la opinión prevaleciente a la unanimidad. En segundo lugar, cuanto más celeridad requiera el asunto en cuestión, menor debe ser la diferencia prescrita en el número de votos: cuando se deba alcanzar una decisión inmediata, bastará una mayoría de un voto. La primera de estas dos reglas parece más acorde con la ley, y la segunda con la práctica. En cualquier caso, es la combinación de ambas la que proporciona las mejores proporciones para determinar la mayoría necesaria.

CALIFICACIONES:

[1] Por supuesto, esto debe entenderse como aplicable a un Estado libre, porque en otros lugares la familia, la propiedad, la falta de vivienda, la necesidad o la violencia pueden mantener a un hombre en un país contra su voluntad, y entonces su residencia allí ya no implica por sí misma su consentimiento al contrato o a su violación.

[2] En Génova, la palabra «Libertad» se puede leer en la fachada de las cárceles y en las cadenas de los galeotes. Esta aplicación del símbolo es buena y justa. En realidad, solo los malhechores de todos los estados impiden que los ciudadanos sean libres. En el país donde todos estos hombres estaban en las galeras, se gozaría de la más perfecta libertad.

CAPÍTULO 3 ELECCIONES

En las elecciones de príncipes y magistrados, que, como ya he dicho, son actos complejos, existen dos métodos de procedimiento posibles: la elección y el sorteo. Ambos se han utilizado en diversas repúblicas, y una combinación muy compleja de ambos aún se conserva en la elección del dux en Venecia.

«La elección por sorteo», dice Montesquieu, «es democrática por naturaleza». Estoy de acuerdo en que así es, pero ¿en qué sentido? El sorteo —continúa— es una forma de elección que no es injusta para nadie; deja a cada ciudadano una esperanza razonable de servir a su país». Estas no son razones.

Si tenemos presente que la elección de gobernantes es una función del gobierno y no de la soberanía, veremos por qué el sorteo es el método más natural para la democracia, en la que la administración es mejor cuanto menos sean sus actos.

En cualquier democracia verdadera, el poder judicial no es una ventaja, sino una carga onerosa que no puede imponerse justamente a un individuo en lugar de a otro. Solo la ley puede imponer la carga a quien recae, pues, dado que las condiciones son las mismas para todos y la elección no depende de ninguna voluntad humana, ninguna aplicación particular altera la universalidad de la ley.

En una aristocracia, el príncipe elige al príncipe, el gobierno se mantiene por sí mismo y la votación está debidamente organizada.

El ejemplo de la elección del Dux de Venecia confirma, en lugar de destruir, esta distinción; la forma mixta conviene a un gobierno mixto. Pues es un error confundir el gobierno de Venecia con una verdadera aristocracia. Si el pueblo no participa en el gobierno, la nobleza es en sí misma el pueblo. Una multitud de pobres Bernabéu nunca se acerca a ninguna magistratura, y su nobleza consiste

simplemente en el título vacío de Excelencia y el derecho a sentarse en el Gran Consejo. Como este Gran Consejo es tan numeroso como nuestro Consejo General de Ginebra, sus ilustres miembros no tienen más privilegios que nuestros simples ciudadanos. Es indiscutible que, aparte de la extrema disparidad entre las dos repúblicas, la burguesía de Ginebra es exactamente equivalente al patriciado de Venecia; nuestros nativos y habitantes corresponden a los ciudadanos y pueblo de Venecia; nuestros campesinos corresponden a los súbditos del continente; y, comoquiera que se considere esa república, si no se tiene en cuenta su tamaño, su gobierno no es más aristocrático que el nuestro. La diferencia es que, como no tenemos una regla de por vida, no necesitamos utilizarlo todo, como en Venecia.

La elección por sorteo tendría pocas desventajas en una democracia real, donde, al existir igualdad en moral y talentos, así como en principios y fortuna, resultaría casi indiferente quién fuera elegido. Pero ya he dicho que una democracia real es solo un ideal.

Cuando la elección y el azar se combinan, los puestos que requieren talentos especiales, como los militares, deben ser llenados por los primeros; los segundos para casos como los judiciales, donde el sentido común, la justicia y la integridad son suficientes, porque en un estado bien constituido estas cualidades son comunes a todos los ciudadanos.

Ni el destino ni el voto tienen cabida en el gobierno monárquico. Dado que el monarca es por derecho propio el único príncipe y magistrado, la elección de sus diputados le corresponde exclusivamente a él. Cuando el abad de San Pedro propuso que se multiplicaran los consejos del rey de Francia y que sus miembros fueran elegidos por votación, no comprendió que estaba proponiendo cambiar la forma de gobierno.

Debería ahora hablar de los métodos para emitir y contabilizar las opiniones en la asamblea popular, pero quizás una descripción de este aspecto de la constitución romana ilustraría con mayor contundencia todas las reglas que podría establecer. Merece la pena que un lector juicioso siga con cierto detalle el funcionamiento de los

asuntos públicos y privados en un Consejo compuesto por doscientos mil hombres.

CAPÍTULO 4 LOS COMITIA ROMANOS

Carecemos de registros bien documentados del período temprano de la existencia de Roma; incluso parece muy probable que la mayoría de las historias que se cuentan sobre ella sean fábulas; de hecho, en general, la parte más instructiva de la historia de las naciones, la que trata de su fundación, es la que menos conocemos. La experiencia nos enseña a diario qué causas conducen a las revoluciones de los imperios; pero, dado que actualmente no se forman nuevas naciones, prácticamente no tenemos más que conjeturas para explicar su origen.

Las costumbres establecidas que encontramos al menos demuestran que estas costumbres tuvieron un origen. Las tradiciones que se remontan a esos orígenes, que cuentan con el respaldo de las mayores autoridades y que están confirmadas por la evidencia más contundente, deben considerarse las más fiables. Estas son las reglas que he intentado seguir al investigar cómo las personas más libres y poderosas de la Tierra ejercieron su poder supremo.

Tras la fundación de Roma, la naciente república —es decir, el ejército de su fundador, compuesto por albaneses, sabinos y extranjeros— se dividió en tres clases, que, a partir de esta división, tomaron el nombre de tribus. Cada una de estas tribus se subdividió en diez curias, y cada curia en decurias, encabezadas por jefes llamados curiones y decuriones.

Además, se formó un cuerpo de cien equites o caballeros, llamado centuria, de cada tribu, lo que demuestra que estas divisiones, innecesarias en una ciudad, fueron inicialmente meramente militares. Pero el instinto de grandeza parece haber llevado a la pequeña ciudad de Roma a dotarse de antemano de un sistema político adecuado para la capital del mundo.

De esta división original surgió pronto una situación incómoda. Las tribus de los albanos (ramnenses) y los sabinos (tatienses) permanecieron siempre en la misma situación, mientras que la de los extranjeros (luceres) creció continuamente a medida que más extranjeros llegaban a Roma, de modo que pronto superó a las demás en número. Servio remedió esta peligrosa falla modificando el principio de división y sustituyendo la división racial, que abolió, por una nueva basada en la vecindad de la ciudad habitada por cada tribu. En lugar de tres tribus, creó cuatro, cada una ocupando y nombrando una de las colinas de Roma. Así, al tiempo que corrigió la desigualdad del momento, también previó el futuro; y para que la división se aplicara tanto a personas como a localidades, prohibió a los habitantes de una vecindad migrar a otra, impidiendo así la mezcla racial.

Duplicó también las tres antiguas centurias de Caballeros y añadió doce más, conservando todavía los antiguos nombres, y con este método sencillo y prudente, consiguió hacer una distinción entre el cuerpo de Caballeros y el pueblo, sin quejas de este último.

A las cuatro tribus urbanas, Servio añadió quince más, llamadas tribus rurales, por estar compuestas por quienes vivían en el campo, divididas en quince cantones. Posteriormente se crearon quince más, y el pueblo romano quedó finalmente dividido en treinta y cinco tribus, como se mantuvo hasta el final de la República.

La distinción entre tribus urbanas y rurales tuvo un efecto digno de mención, tanto por su singularidad como por la obligación que Roma tenía de preservar su moralidad y expandir su imperio. Cabría esperar que las tribus urbanas pronto monopolizaran el poder y los honores, sin perder tiempo en desacreditar a las rurales; pero ocurrió justo lo contrario. El gusto de los primeros romanos por la vida rural es bien conocido. Debieron este gusto a su sabio fundador, quien compaginó las labores rurales y militares con la libertad y, por así decirlo, relegó las artes, la artesanía, la intriga, la fortuna y la esclavitud a la ciudad.

Dado que los ciudadanos más ilustres de Roma vivían en el campo y cultivaban la tierra, la gente se acostumbró a buscar allí únicamente los pilares de la república. Esta

condición, propia de los mejores patricios, era venerada por todos; la vida sencilla y laboriosa del aldeano se prefería a la vida ociosa y ociosa de la burguesía romana; y quien en la ciudad no habría sido más que un miserable proletario se convertía, como trabajador agrícola, en un ciudadano respetado. No sin razón, dice Varrón, nuestros magnánimos antepasados establecieron en la aldea la cuna de los hombres robustos y valientes que los defendieron en tiempos de guerra y los sustentaron en tiempos de paz. Plinio afirma categóricamente que las tribus rurales eran honradas por quienes las componían; mientras que los hombres cobardes que deseaban deshonrar eran transferidos, como una desgracia pública, a las tribus urbanas. El sabino Apio Claudio, al establecerse en Roma, fue colmado de honores e inscrito en una tribu rural, que posteriormente tomó su apellido. Finalmente, los libertos siempre se unían a las tribus urbanas, y nunca a las rurales: no hay un solo ejemplo, en toda la República, de un liberto, incluso si se hubiera convertido en ciudadano, que alcanzara alguna magistratura.

Esta era una regla excelente; pero se llevó tan lejos que terminó conduciendo a un cambio, e incluso a un abuso, del sistema político.

En primer lugar, los censores, tras haber reivindicado durante mucho tiempo el derecho a transferir ciudadanos arbitrariamente de una tribu a otra, permitieron que la mayoría de la gente se inscribiera en la tribu que quisiera. Este permiso, sin duda, no benefició, y además, privó a la censura de uno de sus mayores recursos. Además, a medida que los grandes y poderosos se inscribían en las tribus rurales, mientras que los libertos que se habían convertido en ciudadanos permanecían con el pueblo en las tribus urbanas, ambas pronto dejaron de tener relevancia local o territorial, y todo se volvió tan confuso que los miembros de una no podían distinguirse de los de otra salvo por los registros; de modo que la idea de la palabra «tribu» se volvió personal en lugar de real, o mejor dicho, se convirtió en poco más que una quimera.

Ocurría también que las tribus urbanas, al estar más presentes, eran a menudo las más fuertes en las elecciones

y vendían el Estado a quienes se dignaban comprar los votos de la chusma que las componía.

Como el fundador había erigido diez curias en cada tribu, todo el pueblo romano, que entonces estaba contenido dentro de las murallas, estaba constituido por treinta curias, cada una con sus templos, sus dioses, sus oficiales, sus sacerdotes y sus fiestas, que se llamaban compitalia y correspondían a las paganalia, celebradas en tiempos posteriores por las tribus rurales.

Cuando Servio efectuó su nueva división, dado que las treinta curias no podían repartirse equitativamente entre sus cuatro tribus, y dado que no estaba dispuesto a interferir con ellas, se convirtieron en una división más de los habitantes de Roma, completamente independiente de las tribus. Sin embargo, en el caso de las tribus rurales y sus miembros, no se trataba de curias, ya que las tribus se habían convertido en una institución puramente civil, y, al introducirse un nuevo sistema de reclutamiento de tropas, las divisiones militares de Rómulo resultaron superfluas. Así, aunque todos los ciudadanos estaban inscritos en una tribu, muchos no eran miembros de una curia.

Servio efectuó una tercera división, bastante distinta de las dos mencionadas, que se convirtió, en sus efectos, en la más importante de todas. Distribuyó a todo el pueblo romano en seis clases, que no se distinguían ni por lugar ni por persona, sino por su riqueza; la primera clase incluía a los ricos, la última a los pobres y a las personas de recursos moderados. Estas seis clases se subdividieron a su vez en ciento noventa y tres grupos, llamados centurias, que se dividían de tal manera que la primera clase abarcaba más de la mitad de ellos, mientras que la última solo una. Así, la clase con menos miembros tenía el mayor número de centurias, y la última clase contaba solo como una subdivisión, aunque incluía a más de la mitad de los habitantes de Roma.

Para asegurar que el pueblo tuviera la menor idea posible de los resultados de este acuerdo, Servio intentó darle un tono militar: en la segunda clase insertó dos centurias de armeros, y en la cuarta dos de fabricantes de instrumentos de guerra. En cada clase, excepto en la última, distinguió a los jóvenes de los ancianos, es decir, a

aquellos obligados a portar armas y a aquellos cuya edad les otorgaba exención legal. Fue esta distinción, más que la de la riqueza, la que exigió la frecuente repetición del censo o recuento. Finalmente, ordenó que la asamblea se celebrara en el Campo de Marte y que todos los que estuvieran en edad de servir acudieran armados.

La razón por la cual la división en jóvenes y viejos no se hizo en la última clase también fue que al pueblo que la componía no se le había dado el derecho de tomar las armas por su patria: un hombre tenía que poseer una casa para adquirir el derecho a defenderla, y de todas las tropas de mendigos que hoy alegran los ejércitos de los reyes, tal vez no haya uno que no hubiera sido expulsado con desprecio de una cohorte romana, en un tiempo en que los soldados eran los defensores de la libertad.

En esta última clase, sin embargo, los proletarios se distinguían de los capite censi. Los primeros, no completamente reducidos a la nada, al menos proporcionaban al estado ciudadanos y, a veces, cuando la necesidad era apremiante, incluso soldados. Aquellos que no tenían nada en absoluto y solo podían ser contados contando cabezas eran considerados absolutamente nada, y Mario fue el primero en hacerlo.

Sin decidir ahora si este tercer sistema era bueno o malo en sí mismo, creo poder afirmar que solo pudo ser practicable gracias a la moral sencilla, el desinterés, el gusto por la agricultura, el desprecio por el comercio y el afán de lucro que caracterizaron a los primeros romanos. ¿Dónde está el pueblo moderno, en medio de cuya avaricia, inquietud, intriga, cambios constantes y perpetuos reveses de la fortuna, pudo permitir que tal sistema durara veinte años sin perturbar al Estado? Debemos observar, en efecto, que la moral y la censura, siendo más fuertes que esta institución, corrigieron sus defectos en Roma, y que los ricos fueron degradados a la clase de los pobres por la excesiva exhibición de sus riquezas.

De todo esto se desprende fácilmente que casi siempre se mencionan solo cinco clases, aunque en realidad eran seis. La sexta, dado que no aportaba soldados al ejército ni votos en el Campo de Marte [1] y prácticamente no tenía

ninguna función en el Estado, rara vez se le daba importancia.

Estas eran las diversas formas en que se dividía el pueblo romano. Consideremos ahora su efecto en las asambleas. Cuando se convocaban legalmente, se llamaban comitia; solían celebrarse en la plaza pública de Roma o en el Campo de Marte, y se distinguían como Comitia Curiata, Comitia Centuriata y Comitia Tributa, según la forma en que se convocaban. Los Comitia Curiata fueron fundados por Rómulo; los Centuriata por Servio; y los Tributa por los tribunos del pueblo. Ninguna ley recibía su sanción, ni ningún magistrado era elegido, excepto en los comitia; y como todo ciudadano estaba inscrito en una curia, una centuria o una tribu, se deduce que ningún ciudadano estaba excluido del derecho al voto, y que el pueblo romano era verdaderamente soberano tanto de iure como de facto.

Para que las elecciones se celebraran legalmente y sus actos tuvieran fuerza de ley, eran necesarias tres condiciones: primera, que el cuerpo o magistrado que las convocaba tuviera la autoridad necesaria; segunda, que la asamblea se celebrara en un día permitido por la ley; y tercera, que los augurios fueran favorables.

La razón de la primera regulación no necesita explicación; la segunda es una cuestión de política. Así, las elecciones no podían celebrarse en días festivos ni días de mercado, cuando los campesinos, que viajaban a Roma por negocios, no tenían tiempo para pasar el día en la plaza pública. Mediante la tercera, el Senado mantuvo bajo control al pueblo orgulloso e inquieto y contuvo convenientemente el ardor de los tribunos sediciosos, quienes, sin embargo, encontraron más de una manera de sortear este obstáculo.

Las leyes y la elección de gobernantes no eran los únicos asuntos sujetos al juicio de los comicios: dado que el pueblo romano había asumido las funciones más importantes del gobierno, puede decirse que el destino de Europa se gobernaba en sus asambleas. La variedad de sus objetivos dio lugar a las diversas formas que adoptaban, según los asuntos sobre los que debían decidir.

Para juzgar estas diversas formas, basta con compararlas. Rómulo, al instituir la Curia, tenía en mente el control del Senado por el pueblo, y del pueblo por el Senado, manteniendo al mismo tiempo su influencia sobre ambos por igual. Por lo tanto, otorgó al pueblo, a través de esta asamblea, toda la autoridad numérica para equilibrar la del poder y la riqueza, que dejó a los patricios. Pero, siguiendo el espíritu de la monarquía, dejó sin embargo una mayor ventaja a los patricios en la influencia de sus clientes sobre la mayoría de los votos. Esta excelente institución de patrón y cliente fue una obra maestra de estadista y humanidad, sin la cual el patriciado, en flagrante contradicción con el espíritu republicano, no habría sobrevivido. Solo Roma tiene el honor de haber dado al mundo este gran ejemplo, que nunca condujo a ningún abuso y, sin embargo, nunca ha sido seguido.

Como las asambleas por curias persistieron bajo los reyes hasta la época de Servio, y el reinado del posterior Tarquino no fue considerado legítimo, las leyes reales fueron generalmente llamadas leges curiatæ.

Bajo la República, las curias, aún confinadas a las cuatro tribus urbanas e integradas únicamente por el pueblo de Roma, no eran adecuadas ni para el Senado, que gobernaba a los patricios, ni para los tribunos, quienes, aunque plebeyos, encabezaban a los ciudadanos adinerados. Por lo tanto, cayeron en descrédito, y su degradación fue tal que treinta lictores se reunían a menudo y hacían lo que los Comitia Curiata deberían haber hecho.

La división por centurias era tan favorable a la aristocracia que resulta difícil comprender a primera vista cómo el Senado siempre lograba triunfar en los comicios que llevaban su nombre, en los que se elegían cónsules, censores y otros magistrados curules. De hecho, de las 193 centurias en que se dividían las seis clases de todo el pueblo romano, la primera clase contenía 98; y, dado que la votación se hacía únicamente por centurias, esta sola clase tenía mayoría sobre todas las demás. Cuando todas estas centurias estaban de acuerdo, el resto de las votaciones ni siquiera se realizaba; la decisión del menor número recaía en la multitud, y puede decirse que, en los Comicios

Centuriata, las decisiones se regían mucho más por el dinero disponible que por el número de votos.

Pero esta autoridad extrema se modificó de dos maneras. En primer lugar, los tribunos, por regla general, y siempre un gran número de plebeyos, pertenecían a la clase adinerada y, por lo tanto, contrarrestaban la influencia de los patricios sobre la clase alta.

El segundo método era el siguiente. En lugar de que las centurias votaran en orden, lo que habría significado comenzar siempre por la primera, los romanos siempre elegían a una por sorteo, que procedía sola a la elección; después, se convocaban todas las centurias otro día según su rango, y se repetía la misma elección y, por regla general, se confirmaba. De esta manera, se eliminaba la autoridad del ejemplo del rango y se otorgaba al sorteo según un principio democrático.

Esta costumbre tenía una ventaja adicional. Los ciudadanos del país tenían tiempo, entre ambas elecciones, para conocer los méritos del candidato nominado provisionalmente y no tenían que votar sin conocer el caso. Sin embargo, con el pretexto de agilizar el proceso, se abolió esta costumbre y ambas elecciones se celebraron el mismo día.

Los Comitia Tributa eran propiamente el consejo del pueblo romano. Eran convocados únicamente por los tribunos; estos eran elegidos y aprobaban su plebiscito. El Senado no solo carecía de legitimidad para participar en ellos, sino que ni siquiera tenía derecho a estar presente; y los senadores, obligados a obedecer leyes sobre las que no podían votar, eran en este aspecto menos libres que los ciudadanos más humildes. Esta injusticia era completamente errónea y bastaba por sí sola para invalidar los decretos de un cuerpo al que no todos sus miembros eran admitidos. Si todos los patricios hubieran asistido a los Comitia en virtud de su derecho como ciudadanos, no habrían tenido, como simples particulares, una influencia considerable en una votación calculada por recuento de cabezas, donde el más humilde proletario era tan válido como el princeps senatus.

Se ve, pues, que además del orden logrado por estas diversas formas de distribuir una población tan grande y de tomar sus votos, los diversos métodos no eran reducibles a formas indiferentes en sí mismos, sino que los resultados de cada uno eran relativos a los objetos que hacían que se los prefiriera.

Sin entrar en más detalles, podemos deducir de lo anterior que los Comitia Tributa eran los más favorables al gobierno popular, y los Comitia Centuriata a la aristocracia. Los Comitia Curiata, en los que el pueblo romano constituía la mayoría, al ser aptos únicamente para promover la tiranía y los malos designios, cayeron naturalmente en descrédito, e incluso los sediciosos se abstuvieron de usar un método que revelaba con demasiada claridad sus proyectos. Es indiscutible que toda la majestad del pueblo romano residía únicamente en los Comitia Centuriata, que los incluía a todos; pues los Comitia Curiata excluían a las tribus rurales, y los Comitia Tributa al Senado y a los patricios.

En cuanto al método de votación, era tan sencillo entre los antiguos romanos como su moral, aunque no tan sencillo como en Esparta. Cada hombre declaraba su voto en voz alta, y un escriba lo registraba debidamente; la mayoría de cada tribu determinaba el voto de la tribu, la mayoría de las tribus el del pueblo, y lo mismo ocurría con las curias y las centurias. Esta costumbre era válida mientras la honestidad prevalecía entre los ciudadanos, y cada hombre se avergonzaba de votar públicamente a favor de una proposición injusta o un tema indigno; pero, cuando el pueblo se corrompía y se compraban votos, era apropiado que el voto fuera secreto para que la desconfianza pudiera contener a los compradores, y los pícaros tuvieran los medios para no convertirse en traidores.

Sé que Cicerón ataca este cambio y le atribuye en parte la ruina de la República; pero, aunque comprendo la importancia que debe tener la autoridad de Cicerón en un punto como este, no puedo estar de acuerdo con él; sostengo, por el contrario, que, a falta de suficientes cambios de este tipo, la destrucción del Estado debe acelerarse. Así como un régimen de salud no conviene a los

enfermos, no querríamos gobernar a un pueblo corrompido por las leyes que requiere un pueblo bueno. No hay mejor prueba de esta regla que la larga vida de la República de Venecia, de la que aún existe la sombra, únicamente porque sus leyes solo son aptas para hombres malvados.

Por lo tanto, se proporcionaron a los ciudadanos tablillas mediante las cuales cada persona podía votar sin que nadie supiera cómo votaba; también se introdujeron nuevos métodos para la recolección de las tablillas, el recuento de votos, la comparación de las cifras, etc.; pero todas estas precauciones no impidieron que la buena fe de los funcionarios encargados de estas funciones [2] fuera a menudo sospechosa. Finalmente, para evitar intrigas y el tráfico de votos, se emitieron edictos; pero su sola cantidad demuestra su inutilidad.

Hacia el final de la República, a menudo fue necesario recurrir a recursos extraordinarios para suplir la insuficiencia de las leyes. A veces se suponían milagros; pero este método, aunque podía imponerse al pueblo, no podía imponerse a los gobernantes. A veces se convocaba una asamblea apresuradamente, antes de que los candidatos tuvieran tiempo de formar sus facciones; a veces, toda una sesión se dedicaba a debatir, cuando era evidente que el pueblo había sido convencido y estaba a punto de adoptar una postura equivocada. Pero al final, la ambición eludió todos los intentos de contenerla; y lo más increíble de todo es que, en medio de todos estos abusos, el vasto pueblo, gracias a sus antiguas regulaciones, nunca dejó de elegir magistrados, aprobar leyes, juzgar casos y dirigir asuntos públicos y privados, casi con la misma facilidad con la que el propio Senado podría haberlo hecho.

CALIFICACIONES:

[1] Digo "en el Campo de Marte" porque los comicios se celebraban allí por centurias; en sus otras dos formas, el pueblo se reunía en el foro o en otro lugar; y entonces los capite censi tenían tanta influencia y autoridad como los primeros ciudadanos.

[2] Custodes, diribitores, rogatores sufragiorum.

CAPÍTULO 5 EL HOMENAJE

Cuando no se puede establecer una proporción exacta entre las partes constituyentes del Estado, o cuando causas ineludibles alteran continuamente la relación entre una parte y otra, se recurre a la institución de una magistratura peculiar que no se integra en unidad corporativa con las demás. Esto restablece la relación adecuada entre cada término y proporciona un vínculo o punto intermedio entre el príncipe y el pueblo, o entre el príncipe y el soberano, o, de ser necesario, ambos a la vez.

Este órgano, al que llamaré tribunado, es el custodio de las leyes y del poder legislativo. A veces sirve para proteger al soberano contra el gobierno, como lo hacían los tribunos del pueblo en Roma; a veces para apoyar al gobierno contra el pueblo, como lo hace ahora el Consejo de los Diez en Venecia; y a veces para mantener el equilibrio entre ambos, como lo hacían los éforos en Esparta.

El tribunado no es parte integrante de la ciudad y no debería participar ni en el poder legislativo ni en el ejecutivo; pero este mismo hecho aumenta su poder, pues, si bien no puede hacer nada, puede impedir cualquier cosa. Es más sagrado y reverenciado, como defensor de las leyes, que el príncipe que las ejecuta o el soberano que las ordena. Esto se vio muy claramente en Roma, cuando los orgullosos patricios, a pesar de todo su desprecio por el pueblo, se vieron obligados a inclinarse ante uno de sus oficiales, que no tenía auspicios ni jurisdicción.

El tribunado, sabiamente moderado, es el apoyo más firme que puede tener una buena constitución; pero si su fuerza es un poco excesiva, trastorna a todo el estado. La debilidad, por otro lado, no le es natural: mientras es algo, nunca es menos de lo que debería ser.

Degenera en tiranía cuando usurpa el poder ejecutivo, que debería simplemente restringir, y cuando intenta prescindir de las leyes, que debería simplemente proteger. El inmenso poder de los éforos, inofensivo mientras

Esparta mantuvo su moralidad, aceleró la corrupción una vez que comenzó. La sangre de Agis, masacrado por estos tiranos, fue vengada por su sucesor; el crimen y el castigo de los éforos por igual aceleraron la destrucción de la república, y después de Cleómenes, Esparta dejó de ser de importancia. Roma pereció de la misma manera: el poder excesivo de los tribunos, que gradualmente habían usurpado, finalmente sirvió, con la ayuda de leyes hechas para asegurar la libertad, como salvaguardia para los emperadores que la destruyeron. En cuanto al Consejo de los Diez Veneciano, es un tribunal de sangre, un objeto de horror para los patricios y el pueblo por igual; y, lejos de dar alta protección a las leyes, no hace nada, ahora que han sido degradadas, dan golpes en la oscuridad que nadie se atreve a tomar nota.

El tribunado, al igual que el gobierno, se debilita a medida que aumenta el número de sus miembros. Cuando los tribunos del pueblo romano, que inicialmente eran solo dos, y posteriormente cinco, quisieron duplicar ese número, el Senado se lo permitió, confiando en que podrían usar a uno para controlar a otro, como posteriormente hicieron libremente.

El mejor método para prevenir las intrusiones de un cuerpo tan formidable, aunque ningún gobierno lo ha utilizado aún, no sería hacerlo permanente, sino regular los períodos durante los cuales debería permanecer en suspenso. Estos intervalos, que no deberían ser tan largos como para dar tiempo a los abusos a proliferar, pueden fijarse por ley para que puedan acortarse fácilmente en caso de necesidad mediante comisiones extraordinarias.

Este método me parece sin inconvenientes, ya que, como he dicho, el tribunado, que no forma parte de la constitución, puede ser destituido sin afectarla. También parece eficaz, ya que un magistrado recién restituido no empieza con las facultades que ejercía su predecesor, sino con las que le otorga la ley.

CAPÍTULO 6 LA DICTADURA

La inflexibilidad de las leyes, que les impide adaptarse a las circunstancias, puede, en ciertos casos, volverlas desastrosas y, en momentos de crisis, incluso llevar a la ruina del Estado. El orden y la lentitud de las formas que imponen requieren un plazo que las circunstancias a veces retrasan. Pueden surgir mil casos para los cuales el legislador no ha previsto, y es fundamental para la previsión ser consciente de que no todo puede preverse.

Es un error, por lo tanto, intentar fortalecer las instituciones políticas hasta el punto de que sea imposible suspender su funcionamiento. Incluso Esparta dejó caducar sus leyes.

Sin embargo, solo los mayores peligros pueden contrarrestar la alteración del orden público, y el poder sagrado de las leyes nunca debe ser detenido, salvo cuando la existencia del país esté en juego. En estos casos excepcionales y evidentes, se garantiza la seguridad pública mediante un acto privado que la confía a los más dignos. Este compromiso puede ejercerse de dos maneras, según la naturaleza del peligro.

Si basta con aumentar la actividad del gobierno, el poder se concentra en manos de uno o dos de sus miembros: en este caso, el cambio no reside en la autoridad de las leyes, sino solo en la forma de administrarlas. Si, por el contrario, el peligro es de tal naturaleza que la parafernalia de las leyes obstaculiza su preservación, el método consiste en nombrar un gobernante supremo que silencie todas las leyes y suspenda momentáneamente la autoridad soberana. En tal caso, no cabe duda sobre la voluntad general, y es evidente que la primera intención del pueblo es que el Estado no perezca. Por lo tanto, la suspensión de la autoridad legislativa no supone en ningún sentido su abolición; el magistrado que la silencia no puede hacerla hablar; la domina, pero no puede representarla. Puede hacer cualquier cosa, excepto legislar.

El primer método lo empleaba el Senado romano cuando, según una fórmula tradicional, encargaba a los cónsules la seguridad de la República. El segundo se empleaba cuando uno de los dos cónsules nombraba a un dictador: [1] una costumbre que Roma adoptó de Alba.

Durante el primer período de la República, se recurrió con frecuencia a la dictadura, pues el Estado aún no contaba con una base lo suficientemente sólida como para mantenerse únicamente mediante la fuerza de su constitución. Dado que el estado de moralidad hacía superfluas muchas de las precauciones que habrían sido necesarias en otros tiempos, no existía el temor de que un dictador abusara de su autoridad o intentara conservarla más allá de su mandato. Al contrario, tanto poder parecía una carga para quien lo ostentaba, y se apresuraban a renunciar a él, como si ocupar el lugar de las leyes hubiera sido una posición demasiado problemática y peligrosa.

Es, por lo tanto, el peligro, no de su abuso, sino de su devaluación, lo que me lleva a criticar el uso indiscreto de esta magistratura suprema en sus inicios. Mientras se empleaba libremente en elecciones, dedicatorias y funciones puramente formales, existía el peligro de que perdiera fuerza en tiempos de necesidad y de que la gente se acostumbrara a considerar vacío un título utilizado solo en ocasiones de ceremonia vacía.

Hacia el final de la República, los romanos, habiéndose vuelto más circunspectos, fueron tan irrazonablemente parcos en el uso de la dictadura como lo habían sido antes. Es fácil ver que sus temores eran infundados, que la debilidad de la capital la protegía contra los magistrados que la gobernaban; que un dictador podía, en ciertos casos, defender la libertad pública, pero nunca ponerla en peligro; y que las cadenas de Roma se forjarían, no en la propia Roma, sino en sus ejércitos. La débil resistencia ofrecida por Mario a Sila y por Pompeyo a César demostró claramente lo que podía esperarse de la autoridad interna contra la fuerza externa.

Este error llevó a los romanos a cometer grandes disparates, como, por ejemplo, no nombrar un dictador en la conspiración de Catilina, ya que, estando en juego sólo la

propia ciudad y, como mucho, alguna provincia de Italia, la autoridad ilimitada que las leyes daban al dictador le habría permitido acabar rápidamente con la conspiración, que, en realidad, fue suprimida sólo por una combinación de circunstancias afortunadas que la prudencia humana no tenía derecho a esperar.

Por otra parte, el Senado se conformaba con confiar todo su poder a los cónsules, de modo que Cicerón, para actuar con eficacia, se vio obligado, en un momento crucial, a excederse en sus facultades; y si en los primeros arrebatos de alegría su conducta fue aprobada, más tarde se le exigió justamente que rindiera cuentas por la sangre de los ciudadanos derramada en violación de las leyes. Tal reproche jamás se habría dirigido a un dictador. Pero la elocuencia del cónsul triunfó; y él mismo, a pesar de ser romano, amaba su propia gloria más que a su patria, y buscaba, no tanto el medio más legítimo y seguro de salvar el estado, sino obtener para sí el honor de haberlo hecho. [2] Por lo tanto, fue justamente honrado como el libertador de Roma, y justamente castigado también como transgresor de la ley. Por brillante que haya sido su cambio de actitud, fue sin duda un acto de perdón.

Cualquiera que sea la forma en que se confiera esta importante confianza, es fundamental que su duración sea muy breve, imparable. En las crisis que conducen a su adopción, el Estado se pierde o se salva pronto; y, superada la necesidad presente, la dictadura se vuelve tiránica o inútil. En Roma, donde los dictadores ocupaban el cargo solo seis meses, la mayoría abdicaba antes de que terminara su mandato. Si su mandato hubiera sido más largo, bien podrían haber intentado prolongarlo aún más, como hicieron los decenviros al ser elegidos por un año. El dictador solo tuvo tiempo de prever la necesidad que lo había llevado a ser elegido; no tuvo tiempo de pensar en proyectos posteriores.

CALIFICACIONES:

[1]El nombramiento se hizo en secreto, de noche, como si hubiera algo vergonzoso en poner a un hombre por encima de la ley.

[2] No podía estar seguro de ello si proponía un dictador, ya que no se atrevía a nominarse él mismo y no podía estar seguro de que su colega lo nominara.

CAPÍTULO 7 CENSURA

Como la ley es la declaración de la voluntad general, la censura es la declaración del juicio público: la opinión pública es la forma de la ley que el censor administra y, como el príncipe, sólo aplica a casos particulares.

El tribunal de censura, lejos de ser árbitro de la opinión popular, se limita a declararla y, una vez que ambas partes se separan, sus decisiones son nulas y sin valor.

Es inútil distinguir la moralidad de una nación de los objetos de su estima; ambas dependen del mismo principio y son necesariamente indistinguibles. No hay pueblo en la tierra cuya elección de placeres no esté determinada por la opinión, más que por la naturaleza. Las opiniones de los hombres son correctas, y su moralidad se purificará sola. Los hombres siempre aman lo bueno o lo que consideran bueno; es al juzgar lo bueno que yerran. Este juicio, por lo tanto, es lo que debe regularse. Quien juzga la moralidad juzga el honor; y quien juzga el honor encuentra su ley en la opinión.

Las opiniones de un pueblo se derivan de su constitución; aunque la ley no regula la moral, es la legislación la que la origina. Cuando la legislación se debilita, la moral degenera; pero en tales casos, el juicio de los censores no logrará lo que la fuerza de las leyes no ha podido lograr.

De esto se desprende que la censura puede ser útil para la preservación de la moral, pero nunca para su restauración. Deben establecerse censores mientras las leyes sean vigorosas; en cuanto pierdan su vigor, se pierde toda esperanza; ningún poder legítimo puede conservar su fuerza cuando las leyes la han perdido.

La censura defiende la moral impidiendo que la opinión se corrompa, preservando su rectitud mediante aplicaciones sabias y, a veces, incluso estableciéndola mientras aún es incierta. El empleo de padrinos en los

duelos, llevado a extremos demenciales en el reino de Francia, fue abolido simplemente con estas palabras en un edicto real: «En cuanto a aquellos que son lo suficientemente cobardes como para recurrir a los padrinos». Este juicio, anticipándose al del público, se decidió repentinamente. Pero cuando edictos de la misma fuente intentaron declarar el duelo en sí mismo un acto de cobardía, como de hecho lo es, entonces, dado que la opinión común no lo considera como tal, el público desestimó una decisión sobre un punto sobre el que ya se había formado una opinión.

He dicho en otra parte [1] que, como la opinión pública no está sujeta a ninguna restricción, no es necesario que haya rastro alguno de ella en el tribunal creado para representarla. Es imposible admirar demasiado el arte con el que este recurso, que nosotros los modernos hemos perdido por completo, fue empleado por los romanos, y aún más por los lacedemonios.

Un hombre de mala moral, tras presentar una buena propuesta en el Consejo Espartano, los éforos la desestimaron y encargaron a un ciudadano virtuoso que hiciera la misma propuesta. ¡Qué honor para uno y qué desgracia para el otro, sin elogio ni censura para ninguno! Ciertos borrachos de Samos [2] contaminaron el tribunal de los éforos: al día siguiente, un edicto público autorizó a los samios a ser impuros. Un castigo real no habría sido tan severo como tal impunidad. Cuando Esparta se ha pronunciado sobre lo que es o no es correcto, Grecia no apela sus sentencias.

CALIFICACIONES:

[1] En este capítulo me limito a llamar la atención sobre un tema que he tratado con más extensión en mi Carta a Md'Alembert.

[2]Eran de otra isla, que la delicadeza de nuestra lengua me impide nombrar en esta ocasión.

CAPÍTULO 8 RELIGIÓN CIVIL

Al principio, los hombres no tenían más reyes que los dioses, ni más gobierno que la teocracia. Razonaban como Calígula, y, en ese período, razonaban correctamente. Se necesita mucho tiempo para que los sentimientos cambien hasta tal punto que los hombres puedan decidir tomar a sus iguales como amos, con la esperanza de obtener beneficios con ello.

Del mero hecho de que Dios estuviera por encima de toda sociedad política, se deducía que había tantos dioses como pueblos. Dos pueblos desconocidos entre sí, y casi siempre enemigos, no podían reconocer por mucho tiempo al mismo señor; dos ejércitos en batalla no podían obedecer al mismo líder. Las divisiones nacionales condujeron así al politeísmo, y este a su vez dio origen a la intolerancia teológica y civil, que, como veremos más adelante, son por naturaleza una y la misma.

La fantasía de los griegos de redescubrir a sus dioses entre los bárbaros surgió de su percepción de sí mismos como gobernantes naturales de dichos pueblos. Pero nada es tan absurdo como la erudición que hoy identifica y confunde a los dioses de diferentes naciones. ¡Como si Moloc, Saturno y Cronos pudieran ser el mismo dios! ¡Como si el Baal fenicio, el Zeus griego y el Júpiter latino pudieran ser el mismo! ¡Como si aún pudiera haber algo en común entre seres imaginarios con nombres diferentes!

Si preguntas cómo en la época pagana, donde cada estado tenía su propio culto y sus propios dioses, no había guerras religiosas, respondo que era precisamente porque cada estado, con su propio culto y gobierno, no hacía distinción entre sus dioses y sus leyes. La guerra política también era teológica; las provincias de los dioses estaban, por así decirlo, fijadas por las fronteras de las naciones. El dios de un pueblo no tenía derecho sobre otro. Los dioses

de los paganos no eran dioses celosos; se dividían el imperio del mundo entre ellos: incluso Moisés y los hebreos a veces se prestaban a esta perspectiva al hablar del Dios de Israel. Es cierto que consideraban impotentes a los dioses de los cananeos, un pueblo proscrito y condenado a la destrucción, cuyo lugar debían ocupar; pero recuerda cómo hablaban de las divisiones de los pueblos vecinos a los que tenían prohibido atacar. "¿No es la posesión de lo que pertenece a tu dios Quemos legítimamente tu derecho?", dijo Jefté a los amonitas. "Tenemos el mismo título sobre las tierras". Nuestro Dios conquistador los ha hecho suyos." [1] Aquí, creo, hay un reconocimiento de que los derechos de Chamos y los del Dios de Israel son de la misma naturaleza.

Pero cuando los judíos, estando sujetos a los reyes de Babilonia, y posteriormente a los de Siria, todavía se negaron obstinadamente a reconocer cualquier dios excepto el suyo, su negativa fue considerada como una rebelión contra su conquistador, y les trajo sobre ellos las persecuciones que leemos en su historia, que no tuvieron paralelo hasta el advenimiento del cristianismo. [2]

Por lo tanto, dado que cada religión estaba sujeta únicamente a las leyes del Estado que la prescribía, no había otra forma de convertir a un pueblo que esclavizándolo, y no podía haber misioneros excepto los conquistadores. Dado que la obligación de cambiar de culto era la ley a la que se sometían los vencidos, era necesario ser victorioso antes de sugerir tal cambio. Lejos de que los hombres lucharan por los dioses, los dioses, como en Homero, luchaban por los hombres; cada uno pedía la victoria a su dios y lo recompensaba con nuevos altares. Los romanos, antes de tomar una ciudad, invocaban a sus dioses para que la abandonaran; y, al dejar a los tarentinos sus dioses ultrajados, los consideraban súbditos suyos y estaban obligados a rendirles homenaje. Dejaban a los vencidos sus dioses como les dejaban sus leyes. Una corona a Júpiter en el Capitolio era a menudo el único tributo que imponían.

Finalmente, cuando los romanos, con su imperio, hubieron difundido su culto y sus dioses, y adoptado a menudo los de los vencidos, concediendo a ambos por igual los derechos de la ciudad, los pueblos de aquel vasto imperio se encontraron imperceptiblemente ante una multitud de dioses y de cultos, casi los mismos en todas partes; y así el paganismo, en todo el mundo conocido, acabó convirtiéndose en una sola y misma religión.

Fue en estas circunstancias que Jesús vino a establecer en la tierra un reino espiritual que, al separar el sistema teológico del político, hizo que el Estado dejara de ser uno solo y provocó las divisiones internas que nunca han dejado de preocupar a los pueblos cristianos. Como la nueva idea de un reino de otro mundo jamás se les ocurrió a los paganos, siempre vieron a los cristianos como verdaderos rebeldes que, mientras fingían someterse, solo esperaban la oportunidad de independizarse y dominar, usurpando con engaños la autoridad que pretendían respetar en su debilidad. Esta fue la causa de las persecuciones.

Lo que los paganos temían sucedió. Entonces todo cambió, los humildes cristianos cambiaron su lenguaje, y pronto ese supuesto reino del otro mundo se convirtió, bajo un líder visible, en el más violento de los despotismos terrenales.

Pero como siempre ha habido un príncipe y leyes civiles, este doble poder y este conflicto de jurisdicciones han hecho imposible toda buena política en los estados cristianos, y los hombres nunca han podido descubrir si estaban obligados a obedecer al amo o al sacerdote.

Sin embargo, varios pueblos, incluso en Europa y sus alrededores, han intentado sin éxito preservar o restaurar el antiguo sistema, pero el espíritu del cristianismo ha prevalecido en todas partes. El culto sagrado siempre ha permanecido o se ha vuelto independiente del soberano, y no ha existido una conexión necesaria entre este y el cuerpo del Estado. Mahoma mantuvo opiniones muy sensatas y unificó bien su sistema político; y, mientras su forma de gobierno se mantuvo bajo los califas que lo sucedieron, ese gobierno fue ciertamente único, y hasta ahora, bueno. Pero los árabes, tras haberse vuelto prósperos, cultos, civilizados, negligentes y cobardes,

fueron conquistados por los bárbaros: la división entre los dos poderes comenzó de nuevo; y, aunque es menos evidente entre los musulmanes que entre los cristianos, no deja de existir, especialmente en la secta de Alí, y hay estados, como Persia, donde se hace sentir continuamente.

Entre nosotros, los reyes de Inglaterra se han convertido en cabezas de la Iglesia, y los zares han hecho lo mismo; pero este título los ha convertido más en sus ministros que en sus amos; no han ganado tanto el derecho a cambiarla como el poder de mantenerla: no son sus legisladores, sino solo sus príncipes. Dondequiera que el clero sea una corporación, [3] es amo y legislador en su propio país. Hay, pues, dos poderes, dos soberanos, en Inglaterra y en Rusia, así como en otros lugares.

De todos los escritores cristianos, solo el filósofo Hobbes vio el mal y cómo remediarlo, y se atrevió a proponer la unión de las dos cabezas del águila y la restauración de la unidad política, sin la cual ningún Estado ni gobierno puede jamás constituirse legítimamente. Pero debería haber comprendido que el espíritu autoritario del cristianismo es incompatible con su sistema, y que el interés sacerdotal siempre será más fuerte que el del Estado. No es tanto lo falso y terrible de su teoría política, sino lo justo y verdadero, lo que ha atraído el odio hacia ella. [4]

Creo que si el estudio de la historia se desarrollara desde esta perspectiva, sería fácil refutar las opiniones opuestas de Bayle y Warburton: uno de ellos sostiene que la religión no puede ser útil para el cuerpo político, mientras que el otro, por el contrario, sostiene que el cristianismo es su mayor apoyo. Deberíamos demostrar al primero que ningún estado se ha fundado sin una base religiosa, y al segundo, que la ley del cristianismo, fundamentalmente, perjudica más al debilitar que al fortalecer la constitución del estado. Para que me entiendan, solo necesito aclarar un poco las vagas ideas sobre la religión en relación con este tema.

La religión, considerada en relación con la sociedad, ya sea general o particular, puede dividirse también en dos tipos: la religión del hombre y la del ciudadano. La primera,

que carece de templos, altares o ritos, y se limita al culto puramente interno al Dios supremo y a las obligaciones eternas de la moral, es la religión del Evangelio puro y simple, el verdadero teísmo, lo que podría llamarse derecho o ley divina natural. La otra, codificada en un solo país, le otorga sus dioses, sus propios patrones tutelares; tiene sus dogmas, sus ritos y su culto externo prescrito por la ley. Fuera de la nación que la sigue, todo el mundo es a sus ojos un infiel, un extranjero y un bárbaro; los deberes y derechos del hombre se extienden solo a sus propios altares. Todas las religiones de los pueblos primitivos fueron de este tipo, que podemos definir como derecho o ley divina civil o positiva.

Existe un tercer tipo de religión, más singular, que otorga a los hombres dos códigos legislativos, dos gobernantes y dos países, los somete a deberes contradictorios y les imposibilita ser fieles ni a la religión ni a la ciudadanía. Tales son las religiones de los lamas y los japoneses, y tal es el cristianismo romano, que podría llamarse la religión del sacerdote. Conduce a una especie de código mixto y antisocial sin nombre.

En su aspecto político, estos tres tipos de religión tienen sus defectos. El tercero es tan claramente maligno que es una pérdida de tiempo molestarse en demostrarlo. Todo lo que destruye la unidad social es inútil; todas las instituciones que ponen al hombre en conflicto consigo mismo son inútiles.

La segunda es buena porque une el culto divino con el amor a la ley y, al convertir a la patria en objeto de adoración ciudadana, les enseña que servir al Estado es servir a su dios tutelar. Es una forma de teocracia en la que no puede haber más pontífice que el príncipe, ni más sacerdotes que los magistrados. Morir por la patria se convierte entonces en martirio; violar sus leyes, en impiedad; y someter a los culpables a la execración pública es condenarlos a la ira de los dioses: Sacer estod.

Por otro lado, es perverso porque, al fundarse en mentiras y errores, engaña a los hombres, los vuelve crédulos y supersticiosos, y sofoca el verdadero culto a la Divinidad en vanas ceremonias. También es perverso cuando se vuelve tiránico y excluyente, y convierte a un

pueblo en un pueblo sanguinario e intolerante, de modo que respira fuego y masacre, y considera un acto sagrado el asesinato de cualquiera que no crea en sus dioses. El resultado es colocar a ese pueblo en un estado natural de guerra con todos los demás, de modo que su seguridad se ve gravemente comprometida.

Lo que queda, entonces, es la religión del hombre o cristianismo; no el cristianismo actual, sino el del Evangelio, que es completamente diferente. Mediante esta religión santa, sublime y real, todos los hombres, hijos de un solo Dios, se reconocen como hermanos, y la sociedad que los une no se disuelve ni siquiera con la muerte.

Pero esta religión, al no tener una relación particular con el cuerpo político, deja las leyes en posesión de su fuerza inherente, sin añadirles nada; y así, uno de los grandes lazos que unen a la sociedad en su conjunto deja de funcionar. De hecho, lejos de atar los corazones de los ciudadanos al Estado, tiene el efecto de alienarlos de todo lo terrenal. No conozco nada más contrario al espíritu social.

Se nos dice que un pueblo de verdaderos cristianos formaría la sociedad más perfecta imaginable. Veo en esta suposición solo una gran dificultad: que una sociedad de verdaderos cristianos no sería una sociedad de hombres.

Digo también que una sociedad así, con toda su perfección, no sería ni la más fuerte ni la más duradera: el hecho mismo de ser perfecta la despojaría de su vínculo de unión; el defecto que la destruiría residiría en su misma perfección.

Todos cumplirían con su deber; el pueblo sería respetuoso de la ley, los gobernantes justos y moderados, los magistrados rectos e incorruptibles, los soldados despreciarían la muerte, no habría vanidad ni lujo. Hasta aquí, todo bien, pero escuchemos más.

El cristianismo, como religión, es enteramente espiritual y se preocupa únicamente por las cosas celestiales; la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple con su deber, es cierto, pero lo hace con profunda indiferencia ante el éxito o el fracaso de sus preocupaciones. Mientras no tenga nada que reprocharse,

le importa poco si las cosas van bien o mal aquí en la tierra. Si el estado prospera, apenas se atreve a participar de la felicidad pública, por temor a enorgullecerse de la gloria de su país; si el estado languidece, bendice la mano poderosa de Dios sobre su pueblo.

Para que el Estado sea pacífico y se mantenga la armonía, todos los ciudadanos, sin excepción, tendrían que ser buenos cristianos. Si, por desgracia, hubiera un solo egoísta o hipócrita, un Catilina o un Cromwell, por ejemplo, sin duda se impondría a sus piadosos compatriotas. La caridad cristiana no permite fácilmente que un hombre piense mal de sus vecinos. Tan pronto como, por alguna artimaña, descubre el arte de imponerse a ellos y obtiene una parte de la autoridad pública, tienes a un hombre establecido en dignidad; es la voluntad de Dios que sea respetado; muy pronto tienes un poder; es la voluntad de Dios que sea obedecido; y si el poder es abusado por quien lo ejerce, es el azote con el que Dios castiga a sus hijos. Habría escrúpulos en expulsar al usurpador: la tranquilidad pública tendría que ser perturbada, emplear la violencia y derramar sangre; todo esto concuerda mal con el cristianismo. Mansedumbre; Y después de todo, en este valle de dolores, ¿qué importa si somos libres o esclavos? Lo esencial es alcanzar el cielo, y la resignación es solo otro medio para lograrlo.

Si estalla una guerra con otro estado, los ciudadanos marchan velozmente a la batalla; nadie piensa en huir; cumplen con su deber, pero no sienten pasión por la victoria; saben que es mejor morir que conquistar. ¿Qué importa si ganan o pierden? ¿Acaso la Providencia no sabe mejor que ellos qué les conviene? ¡Piensen en el provecho que un enemigo orgulloso, impetuoso y apasionado podría usar de su estoicismo! Frente a ellos, esos pueblos generosos, devorados por un ardiente amor a la gloria y a la patria, imaginan su república cristiana cara a cara con Esparta o Roma: los cristianos piadosos serán derrotados, aplastados y destruidos antes de saber dónde están, o solo deberán su salvación al desprecio que su enemigo concebirá por ellos. Fue, en mi opinión, un excelente juramento el de los soldados de Fabio, quienes juraron no conquistar ni morir, sino regresar victoriosos, y cumplieron su juramento. Los cristianos nunca habrían hecho

semejante juramento. Lo habrían considerado como una tentación a Dios.

Pero me equivoco al hablar de una república cristiana; los términos son mutuamente excluyentes. El cristianismo solo predica la servidumbre y la dependencia. Su espíritu es tan favorable a la tiranía que siempre se beneficia de tal régimen. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos, y lo saben, y no les importa mucho: esta corta vida cuenta muy poco a sus ojos.

Me dirás que las tropas cristianas son excelentes. Lo niego. Dame un ejemplo. Por mi parte, no conozco ninguna tropa cristiana. Me hablarás de las Cruzadas. Sin cuestionar el valor de los cruzados, responderé que, lejos de ser cristianos, eran la soldadesca de sacerdotes, ciudadanos de la Iglesia. Lucharon por su patria espiritual, que la Iglesia, de una forma u otra, había convertido en temporal. Bien entendido, esto nos devuelve al paganismo: como el Evangelio no establece ninguna religión nacional, una guerra santa es imposible entre cristianos.

Bajo los emperadores paganos, los soldados cristianos eran valientes; todo escritor cristiano lo afirma, y yo lo creo: era un caso de honorable emulación de las tropas paganas. En cuanto los emperadores se convirtieron al cristianismo, esta emulación dejó de existir, y, cuando la cruz expulsó al águila, el valor romano desapareció por completo.

Pero, dejando de lado las consideraciones políticas, volvamos a lo correcto y establezcamos nuestros principios sobre este importante punto. El derecho que el pacto social otorga al Soberano sobre los súbditos no excede, como hemos visto, los límites de la conveniencia pública. [5] Los súbditos, pues, deben al Soberano sus opiniones solo en la medida en que sean importantes para la comunidad. Ahora bien, es muy importante para la comunidad que cada ciudadano tenga una religión. Esto le hará amar su deber; pero los dogmas de esa religión conciernen al Estado y a sus miembros solo en la medida en que se refieren a la moral y a los deberes que quienes los profesan están obligados a cumplir hacia los demás. Cada persona puede,

además, tener las opiniones que desee, sin que sea asunto del Soberano tomar conocimiento de ellas; pues, como el Soberano no tiene autoridad en el más allá, sea cual sea el destino de sus súbditos en el más allá, eso no le incumbe, siempre que sean buenos ciudadanos en esta vida.

Existe, pues, una profesión de fe puramente civil cuyos artículos el Soberano debe establecer, no exactamente como dogmas religiosos, sino como sentimientos sociales sin los cuales nadie puede ser un buen ciudadano ni un súbdito fiel. [6] Si bien no puede obligar a nadie a creerlos, puede desterrar del Estado a quien no los crea; puede desterrarlo, no por impiedad, sino como ser antisocial, incapaz de amar verdaderamente las leyes y la justicia, y de sacrificar, si es necesario, su vida al deber. Si alguien, tras reconocer públicamente estos dogmas, se comporta como si no los creyera, que sea castigado con la muerte: ha cometido el peor de los delitos, el de mentir ante la ley.

Los dogmas de la religión civil deben ser pocos, sencillos y precisos, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una Divinidad poderosa, inteligente y benéfica, dotada de previsión y providencia, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y las leyes: estos son sus dogmas positivos. Limito sus dogmas negativos a uno, la intolerancia, que forma parte de los cultos que hemos rechazado.

Quienes distinguen la intolerancia civil de la intolerancia teológica se equivocan, en mi opinión. Ambas formas son inseparables. Es imposible vivir en paz con quienes consideramos condenados; amarlos sería odiar a Dios, que los castiga: debemos reclamarlos o atormentarlos. Dondequiera que se admita la intolerancia teológica, inevitablemente debe tener algún efecto civil; [7] y tan pronto como tiene tal efecto, el Soberano deja de ser Soberano, incluso en la esfera temporal: a partir de entonces, los sacerdotes son los verdaderos amos, y los reyes solo sus ministros.

Ahora que ya no existe, ni puede existir, una religión nacional exclusiva, debe darse tolerancia a todas las religiones que toleran a otras, siempre que sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes de ciudadanía. Pero quien se atreva a decir: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», debe ser expulsado del Estado, a menos que el Estado sea la Iglesia y el príncipe el pontífice. Semejante dogma solo es bueno en un gobierno teocrático; en cualquier otro, es fatal. La razón por la que se dice que Enrique IV abrazó la religión romana debería impulsar a todo hombre honesto a abandonarla, y más aún a todo príncipe que sepa razonar.

CALIFICACIONES:

[1] ¿No tienen derecho a lo que posee su dios? (Jueces 11:24). Así dice la Vulgata. El Padre de Carrières traduce: "¿No se consideran con derecho a lo que posee su dios?". Desconozco la fuerza del texto hebreo, pero percibo que, en la Vulgata, Jefté reconoce categóricamente el derecho del dios Chamos, y que el traductor francés debilitó esta admisión al insertar un "según ustedes", que no está en el latín.

[2] Es evidente que la Guerra Foceana, llamada «la Guerra Sagrada», no fue una guerra religiosa. Su objetivo era castigar los actos de sacrilegio y no conquistar a los infieles.

[3] Cabe destacar que el clero encuentra su vínculo de unión no tanto en las asambleas formales, sino en la comunión de las Iglesias. La comunión y la excomunión constituyen el pacto social del clero, un pacto que siempre los convertirá en amos de pueblos y reyes. Todos los sacerdotes que se comunican entre sí son conciudadanos, incluso si provienen de confines del mundo. Esta invención es una obra maestra del arte de gobernar: no hay nada similar entre los sacerdotes paganos, quienes, por lo tanto, nunca han formado una corporación clerical.

[4] Véase, por ejemplo, en una carta de Grocio a su hermano (11 de abril de 1643), lo que este erudito encontró para elogiar y criticar en De Cive. Es cierto que, con cierta indulgencia, parece perdonar al escritor lo bueno en vista del mal; pero no todos son tan indulgentes.

[5] «En la República», dice el Marqués de Argenson, «todo hombre es perfectamente libre en lo que no perjudique a los demás». Esta es la limitación invariable, imposible de definir con mayor precisión. No he podido negarme el placer de citar ocasionalmente este manuscrito, aunque sea desconocido para el público, para honrar la memoria de un hombre bueno e ilustre que mantuvo, incluso en el Ministerio, un corazón de buen ciudadano y opiniones sensatas y correctas sobre el gobierno de su país.

[6] César, intercediendo por Catilina, intentó establecer el dogma de la mortalidad del alma; Catón y Cicerón, en su refutación, no perdieron tiempo en filosofar. Se contentaron con demostrar que César hablaba como un mal ciudadano y proponía una doctrina que tendría un efecto negativo en el Estado. Esto, de hecho, y no una cuestión de teología, era lo que el Senado romano debía juzgar.

[7] El matrimonio, por ejemplo, al ser un contrato civil, tiene efectos civiles sin los cuales la sociedad ni siquiera puede subsistir. Supongamos que un cuerpo de clérigos reclamara el derecho exclusivo de permitir este acto, un derecho que toda religión intolerante debe reclamar necesariamente. ¿No es evidente que, al establecer la autoridad de la Iglesia en este sentido, se destruiría la del príncipe, quien, a partir de entonces, solo tendría tantos súbditos como el clero decidiera permitirle? Poderosa para casar o no a las personas, según su aceptación de tal o cual doctrina, su admisión o rechazo de tal o cual fórmula, su mayor o menor piedad, solo la Iglesia, mediante el ejercicio de la prudencia y la firmeza, dispondrá de todas las herencias, cargos y ciudadanos, e incluso del propio Estado, que no podría subsistir si estuviera compuesto enteramente de bastardos. Pero, me dirán, habrá apelaciones por abuso, citaciones y decretos; se confiscarán las temporalidades. ¡Qué triste! El clero, por muy poco coraje (no diré coraje, pero sí sentido común) que tenga, lo ignorará y seguirá su camino: aceptará discretamente apelaciones, citaciones, decretos y embargos, y, al final, seguirá siendo el amo. No es, creo, un gran sacrificio renunciar a una parte cuando se está seguro de conseguirlo todo.

CAPÍTULO 9 CONCLUSIÓN

Ahora que he establecido los verdaderos principios del derecho político y he intentado dar al Estado la base adecuada sobre la que asentarse, debo fortalecerlo con sus relaciones externas, que incluirían el derecho de gentes, el comercio, el derecho de guerra y conquista, el derecho público, las ligas, las negociaciones, los tratados, etc. Pero todo esto constituye un tema nuevo, demasiado vasto para mi estrecho alcance. Debería haberme limitado a un ámbito más limitado.

UN DISCURSO I

¿QUIÉN GANÓ EL PREMIO EN LA ACADEMIA DE DIJON EN 1750, SOBRE ESTA CUESTIÓN PROPUESTA POR LA ACADEMIA?

¿LA RESTAURACIÓN DE LAS ARTES Y LAS CIENCIAS HA TENIDO UN EFECTO PURIFICADOR SOBRE LA MORALIDAD?

Barbaras su ego sum, qui non intelligor illis.

—OVIO. [1]

PREFACIO

Las páginas que siguen contienen un análisis de una de las cuestiones morales más sublimes e interesantes. Sin embargo, no aborda esas sutilezas metafísicas que últimamente se han infiltrado en todos los ámbitos de la literatura y de las que ni siquiera nuestros programas académicos están siempre exentos. Ahora debemos abordar una de esas verdades de las que depende la felicidad de la humanidad.

Preveo que no se me perdonará fácilmente la postura que he adoptado. Oponiéndome a todo lo que hoy se admira, no puedo esperar menos que una protesta universal en mi contra; ni la aprobación de unos pocos hombres sensatos me basta para contar con la del público. Pero he tomado mi postura y no me esforzaré por complacer ni a los intelectuales ni a los hombres de mundo. En todas las épocas hay hombres que nacen para ser esclavos de las opiniones de la sociedad en la que viven. No son pocos hoy los que se hacen los libres pensadores y filósofos que, de haber vivido en la época de la Liga, no habrían sido más que fanáticos. Ningún autor que pretenda sobrevivir a su época debería escribir para semejante público.

Una palabra más y habré terminado. Como no esperaba el honor que se me concedió, desde que envié mi Discurso lo he modificado y ampliado hasta convertirlo prácticamente en una obra nueva; pero dadas las circunstancias, me he visto obligado a publicarlo tal como estaba cuando recibió el premio. Solo he añadido algunas notas y he dejado dos modificaciones fácilmente reconocibles, que la Academia posiblemente no habría aprobado. El respeto, la gratitud e incluso la justicia que debo a dicha institución me parecieron merecedores de este reconocimiento.

CALIFICACIONES:

[1]Aquí estoy yo, un bárbaro, porque los hombres no me comprenden.

EFECTOS MORALES DE LAS ARTES Y LAS CIENCIAS

Especies de Decipimur recti.—HORACIO.

La pregunta que me planteo es: "¿Ha tenido la Restauración de las artes y las ciencias el efecto de purificar o corromper la moral?". ¿De qué lado debo tomar? Eso, señores, es lo que corresponde a un hombre honesto, consciente de su propia ignorancia y sin sufrir menos por ello.

Siento la dificultad de abordar este tema adecuadamente ante el tribunal que debe juzgar mis propuestas. ¿Cómo puedo pretender menospreciar las ciencias ante una de las asambleas más eruditas de Europa, elogiar la ignorancia en una Academia famosa y conciliar mi desprecio por el estudio con el respeto debido a los verdaderamente eruditos?

Era consciente de estas inconsistencias, pero no me desanimaron. No es la ciencia, me dije, lo que ataco; es la virtud lo que defiendo, y esto frente a hombres virtuosos, y la bondad es aún más querida para los buenos que el conocimiento para los eruditos.

¿Qué debo temer, entonces? ¿La sagacidad de la asamblea ante la que me presento? Admito que es temible; pero más por errores de interpretación que por mis opiniones. Los soberanos justos nunca han dudado en decidir en su contra en casos dudosos; y, de hecho, la situación más ventajosa para presentar una reclamación justa es la de ser llevado ante un árbitro justo e ilustrado, que es el juez en su propio caso.

A este motivo que me animó, puedo añadir otro que finalmente me decidió: ya que he defendido la causa de la verdad lo mejor que he podido, sea cual sea mi aparente éxito, hay una recompensa que no me faltará. La encontraré en lo más profundo de mi corazón.

LA PRIMERA PARTE

Es un espectáculo noble y hermoso ver al hombre surgir, por así decirlo, de la nada por sus propios esfuerzos; disipar, con la luz de la razón, las densas nubes que lo envolvían naturalmente; elevarse por encima de sí mismo; remontarse con el pensamiento a las regiones celestiales; como el sol, abarcar la inmensidad del universo a pasos gigantes; y, lo que es aún más grande y maravilloso, regresar a sí mismo, para estudiar al hombre y aprender su propia naturaleza, sus deberes y su fin. Hemos visto todos estos milagros renovarse en las últimas generaciones.

Europa había recaído en la barbarie de los tiempos primitivos; los habitantes de esta parte del mundo, tan ilustrados hoy, se encontraban, hace unos siglos, en un estado incluso peor que la ignorancia. Una jerga científica, más despreciable que la mera ignorancia, había usurpado el nombre del conocimiento y planteado un obstáculo casi insuperable para su restauración.

Las cosas habían llegado a tal punto que se requería una revolución completa para que los hombres volvieran a la normalidad. Esta finalmente llegó del lado menos esperado. Fue el estúpido musulmán, el eterno azote de las letras, quien fue la causa inmediata de su resurgimiento entre nosotros. La caída del trono de Constantino trajo a Italia las reliquias de la antigua Grecia; y con este preciado botín, Francia a su vez se enriqueció. Las ciencias pronto siguieron a la literatura, y el arte de pensar se unió al de escribir: un orden que puede parecer extraño, pero que quizás sea demasiado natural. El mundo comenzó entonces a percibir la principal ventaja de la interacción con las Musas: hacer a la humanidad más sociable al inspirarles el deseo de complacerse mutuamente con acciones dignas de su aprobación mutua.

La mente, como el cuerpo, tiene sus necesidades: las del cuerpo son la base de la sociedad, las de la mente sus ornamentos.

Mientras el gobierno y la ley velan por la seguridad y el bienestar de los hombres en su vida cotidiana, las artes, la literatura y las ciencias, menos despóticas aunque quizás más poderosas, adornan las cadenas que los oprimen. Sofocan en el corazón de los hombres ese sentido original de libertad para el que parecen haber nacido; les hacen amar su propia esclavitud, convirtiéndolos así en lo que se llama un pueblo civilizado.

La necesidad erigió tronos; las artes y las ciencias los fortalecieron. Poderes de la tierra, aprecien todos los talentos y protejan a quienes los cultivan. [1] Pueblos civilizados, cultiven tales ocupaciones: a ellos, felices esclavos, les deben esa delicadeza y exquisitez de gusto, de las que tanto se jactan, esa dulzura de carácter y urbanidad de modales que hacen que las relaciones entre ustedes sean tan fáciles y agradables; en una palabra, la manifestación de todas las virtudes, sin poseer ninguna.

Fue por este tipo de logro, tanto más cautivador cuanto menos afectado parece, que Atenas y Roma se distinguieron tanto en la época en que se jactaban de su esplendor y magnificencia; y es sin duda en el mismo sentido que nuestra época y nación superarán a todos los períodos y pueblos. Un aire de filosofía sin pedantería, un discurso a la vez natural y atractivo, igualmente alejado de la monotonía teutónica y de la pantomima italiana, son los efectos de un gusto adquirido por los estudios liberales y mejorado por la conversación con el mundo. ¡Qué felicidad sería para quienes viven entre nosotros si nuestra apariencia exterior fuera siempre un fiel espejo de nuestros corazones, si el decoro no fuera más que virtud, si las máximas que profesamos fueran las reglas de nuestra conducta, y si la verdadera filosofía fuera inseparable del título de filósofo! Pero tantas buenas cualidades rara vez van juntas, la virtud rara vez se presenta con tanta pompa y pompa.

La opulencia en el vestir puede proclamar a un hombre de fortuna, y la elegancia a un hombre de buen gusto; pero la verdadera salud y la hombría se reconocen por diferentes signos. Es bajo la ropa sencilla del trabajador, y

no bajo el oropel y los adornos del cortesano, donde debemos buscar la fuerza y el vigor del cuerpo.

Los adornos externos no son menos ajenos a la virtud, que es la fuerza y la actividad del espíritu. El hombre honesto es un atleta que ama luchar completamente desnudo; desprecia todos esos viles adornos que impiden el ejercicio de su fuerza y que, en su mayoría, fueron inventados solo para ocultar alguna deformidad.

Antes de que el arte moldeara nuestra conducta y enseñara a nuestras pasiones a hablar un lenguaje artificial, nuestra moral era rudimentaria pero natural, y las diferentes maneras en que nos comportábamos proclamaban a primera vista la diferencia en nuestras disposiciones. La naturaleza humana no era fundamentalmente mejor entonces que ahora, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad con la que podían ver a través de los demás, y esta ventaja, cuyo valor ya no apreciamos, les impidió tener muchos vicios.

En nuestros días, ahora que un estudio más sutil y un gusto más refinado han reducido el arte de complacer a un sistema, prevalece en las costumbres modernas una conformidad servil y engañosa, de modo que uno pensaría que todas las mentes están hechas del mismo molde. La cortesía exige esto; el decoro, aquello; la ceremonia tiene sus formas y la moda sus leyes, y estas debemos seguir siempre, nunca los impulsos de nuestra propia naturaleza.

Ya no nos atrevemos a aparentar lo que realmente somos, sino que nos encontramos bajo perpetua restricción; mientras tanto, el conjunto de hombres, al que llamamos sociedad, actúa bajo las mismas circunstancias exactamente igual, a menos que motivos muy particulares y poderosos lo impidan. Así, nunca sabemos con quién tenemos que tratar; e incluso para conocer a nuestros amigos, debemos esperar una ocasión crítica y apremiante; es decir, hasta que sea demasiado tarde; pues es en tales ocasiones cuando ese conocimiento nos resulta útil.

¡Qué serie de vicios debe acompañar a esta incertidumbre! La amistad sincera, la verdadera estima y la confianza perfecta son desterradas de entre los hombres. Los celos, la sospecha, el miedo, la frialdad, la reserva, el

odio y el fraude yacen constantemente ocultos bajo ese velo uniforme y engañoso de cortesía; esa candidez y urbanidad alardeadas, por las que estamos en deuda con la luz y la guía de esta era. Ya no tomaremos el nombre de nuestro Creador en vano con nuestros juramentos; pero lo insultaremos con nuestras blasfemias, y nuestros oídos escrupulosos no se ofenderán. Nos hemos vuelto demasiado modestos para jactarnos de nuestros propios méritos; pero no tenemos escrúpulos para menospreciar los de los demás. No insultamos groseramente ni siquiera a nuestros enemigos, pero los calumniamos astutamente. Nuestro odio a otras naciones disminuye, pero el patriotismo muere con él. La ignorancia es despreciada; pero un peligroso escepticismo la ha sucedido. Algunos vicios, de hecho, son condenados, y otros deshonrados; Pero aún tenemos muchas que se honran con el nombre de virtudes, y se nos ha hecho necesario poseerlas, o al menos fingir tenerlas. Quien quiera alabar la moderación de nuestros sabios modernos, no veo en ella más que un refinamiento de la intemperancia, tan indigno de mi elogio como su artificial simplicidad. [2]

Tal es la pureza que ha alcanzado nuestra moral; esta es la virtud que hemos hecho nuestra. Que las artes y las ciencias reclamen lo que les corresponde en esta obra benéfica. Solo añadiré una reflexión más: supongamos que un habitante de algún país lejano intentara formarse una idea de la moral europea a partir del estado de las ciencias, la perfección de las artes, la corrección de nuestros espectáculos públicos, la cortesía de nuestra conducta, la afabilidad de nuestra conversación, nuestras constantes manifestaciones de benevolencia y de esas tumultuosas asambleas de personas de todos los rangos que, de la mañana a la noche, parecen no tener otra preocupación que complacerse mutuamente. Tal extranjero, sostengo, llegaría a una visión totalmente errónea de nuestra moral.

Donde no hay efecto, es inútil buscar una causa; pero aquí el efecto es cierto y la depravación real; nuestras mentes se han corrompido a medida que las artes y las ciencias han progresado. ¿Se dirá que esta es una desgracia propia de la época actual? No, caballeros, los

males resultantes de nuestra vana curiosidad son tan antiguos como el mundo. El flujo y reflujo diarios de las mareas no se ven influenciados por la luna con mayor regularidad que la moral de un pueblo por el progreso de las artes y las ciencias. A medida que su luz se ha elevado sobre nuestro horizonte, la virtud ha alzado el vuelo, y el mismo fenómeno se ha observado constantemente en todo tiempo y lugar.

Tomemos Egipto, la primera escuela de la humanidad, ese antiguo país, famoso por su fertilidad bajo un cielo de bronce, el lugar desde el que Sesostris partió a conquistar el mundo. Egipto se convirtió en la madre de la filosofía y las bellas artes; pronto fue conquistado por Cambises, y luego sucesivamente por los griegos, los romanos, los árabes y, finalmente, los turcos.

Tomemos como ejemplo Grecia, antaño poblada de héroes, que conquistó Asia dos veces. La literatura, aún en pañales, no había corrompido el carácter de sus habitantes; pero el progreso de la ciencia pronto produjo la disolución de la moral y la imposición del yugo macedonio; desde entonces, Grecia, siempre erudita, siempre voluptuosa y siempre esclavizada, no ha experimentado en medio de todas sus revoluciones más que un cambio de amos. Ni toda la elocuencia de Demóstenes pudo insuflar vida a un mundo antaño debilitado por el lujo y las artes.

No fue hasta la época de Ennio y Terencio que Roma, fundada por un pastor y encumbrada por campesinos, comenzó a degenerar. Pero tras la aparición de un Ovidio, un Catulo, un Marcial y el resto de esos numerosos autores obscenos, cuyos nombres bastan para hacer sonrojar a la modestia, Roma, antaño santuario de la virtud, se convirtió en teatro del vicio, objeto de burla entre las naciones y objeto de ridículo incluso para los bárbaros. Así, la capital del mundo finalmente se sometió al yugo de la esclavitud que había impuesto a otros, y el mismo día de su caída fue la víspera de aquel en que confirió a uno de sus ciudadanos el título de Árbitro del Buen Gusto.

¿Qué diré de aquella metrópoli del Imperio de Oriente que, por su ubicación, parecía destinada a convertirse en la capital del mundo, ese refugio de las artes y las ciencias, cuando fueron desterradas del resto de Europa, quizás más

por sabiduría que por barbarie? Los libertinajes más desenfrenados, las villanías más temerarias, los crímenes más atroces, las conspiraciones, los asesinatos y los asesinatos forman la trama de la historia de Constantinopla. Tal es la fuente pura de la que han llegado hasta nosotros los torrentes de conocimiento de los que la época actual se enorgullece.

Pero ¿por qué buscar en épocas pasadas la prueba de una verdad de la que el presente nos ofrece amplia evidencia? Existe en Asia un vasto imperio donde el conocimiento se considera un honor y conduce a las más altas dignidades del estado. Si la ciencia mejorara nuestra moral, si nos inspirara coraje y nos enseñara a dar la vida por el bien de la patria, los chinos serían sabios, libres e invencibles. Pero si no hay vicio que no practiquen, ningún crimen con el que no estén familiarizados; si la sagacidad de sus ministros, la supuesta sabiduría de sus leyes y la multitud de habitantes que pueblan ese vasto imperio no los han preservado del yugo de los tártaros rudos e ignorantes, ¿de qué les han servido sus hombres de ciencia y literatura? ¿Qué ventaja ha obtenido ese país de los honores otorgados a sus eruditos? ¿Será posible que esté poblado por una raza de canallas y esclavos?

Contrastemos con estos ejemplos la moral de aquellas pocas naciones que, preservadas del contagio del conocimiento inútil, gracias a sus virtudes se han vuelto felices y han servido de ejemplo al resto del mundo. Así fueron los primeros habitantes de Persia, una nación tan singular que la virtud se enseñaba entre ellos de la misma manera que las ciencias entre nosotros. Sometieron Asia con gran facilidad y poseen la gloria exclusiva de haber considerado la historia de sus instituciones políticas como una novela filosófica. Así fueron los escitas, de quienes nos han llegado tan maravillosos elogios. Así fueron los germanos, cuya sencillez, inocencia y virtud ofrecían un delicioso contraste con la pluma de un historiador, cansado de describir la bajeza y las villanías de una nación ilustrada, opulenta y voluptuosa. Así fue incluso Roma en los días de su pobreza e ignorancia. Y así ha sido, incluso en nuestros tiempos, esa nación rústica, cuyo valor,

justamente reconocido, ni siquiera la adversidad pudo vencer, y cuya fidelidad ningún ejemplo pudo corromper. [3]

No es por estupidez que la gente haya preferido otras ocupaciones a las del entendimiento. No ignoraban que en otros países había hombres que se pasaban el tiempo discutiendo ociosamente sobre el bien, el vicio y la virtud. Sabían que estos pensadores inútiles se prodigaban en elogios y estigmatizaban con desprecio a otras naciones como bárbaras. Pero observaron la moral de estas personas y así aprendieron qué pensar de su erudición. [4]

¿Puede olvidarse que en el corazón mismo de Grecia surgió una ciudad tan famosa por la feliz ignorancia de sus habitantes como por la sabiduría de sus leyes; una república de semidioses más que de hombres, tan superiores parecían sus virtudes a las de la simple humanidad? Esparta, prueba eterna de la vanidad de la ciencia, mientras los vicios, bajo la dirección de las bellas artes, se infiltraban en Atenas, mientras su tirano recopilaba cuidadosamente las obras del príncipe de los poetas, expulsó de sus murallas a los artistas y las artes, a los eruditos y su saber.

La diferencia fue evidente en el resultado. Atenas se convirtió en la sede de la cortesía y el buen gusto, la tierra de oradores y filósofos. La elegancia de sus edificios igualaba a la de su lengua; por doquier se veían mármoles y lienzos, realzados por las manos de los artistas más hábiles. De Atenas derivamos esas asombrosas representaciones, que servirán de modelo para cualquier época corrupta. La imagen de Lacedemonia no es tan colorida. Allí, las naciones vecinas solían decir: «Los hombres nacieron virtuosos, su aire natal parecía inspirarles virtud». Pero sus habitantes no nos han dejado más que el recuerdo de sus hazañas heroicas: monumentos que no deberían contar menos a nuestros ojos que las más curiosas reliquias del mármol ateniense.

Es cierto que entre los atenienses hubo algunos eruditos que resistieron el torrente general y preservaron su integridad incluso en compañía de las Musas. Pero escuchemos el juicio que el más desafortunado de ellos emitió sobre los artistas y eruditos de su tiempo.

"He considerado a los poetas", dice, "y los veo como personas cuyos talentos se imponen tanto como otros; se hacen pasar por sabios y son tomados por tales; pero en realidad son algo más que eso".

«De los poetas», continúa Sócrates, «pasé a los artistas. Nadie era más ignorante de las artes que yo; nadie estaba más convencido de que los artistas poseían un conocimiento asombroso. Pronto descubrí, sin embargo, que estaban en una situación tan mala como los poetas, y que ambos habían caído en el mismo error. Como los más hábiles entre ellos superan a todos los demás en sus obras particulares, se creen más sabios que el resto de la humanidad. Esta arrogancia echó a perder toda su habilidad a mis ojos, de modo que, poniéndome en el lugar del oráculo y preguntándome si prefería ser lo que soy o lo que son ellos, saber lo que saben o saber que no sé nada, respondí con mucha facilidad, por mí mismo y por el amor de Dios, que prefería permanecer como soy.

Ninguno de nosotros —ni los sofistas, ni los poetas, ni los oradores, ni los artistas, ni yo— sabe cuál es la naturaleza de lo verdadero, lo bueno o lo bello. Pero existe esta diferencia entre nosotros: aunque ninguno sabe nada, todos creen saber algo; mientras que yo, si no sé nada, al menos no dudo de mi ignorancia. Así, la superioridad de la sabiduría que el oráculo me atribuye se reduce simplemente a mi completa convicción de que ignoro lo que no sé.

Así encontramos a Sócrates, el más sabio de los hombres a juicio de los dioses y el más erudito de todos los atenienses a juicio de toda Grecia, elogiando la ignorancia. Si viviera hoy, habría pocas razones para pensar que nuestros eruditos y artistas modernos lo inducirían a cambiar de opinión. No, caballeros, ese hombre honesto persistiría en despreciar nuestras vanas ciencias. No contribuiría a aumentar el torrente de libros que fluye de todas partes: nos dejaría, como discípulos suyos, solo el ejemplo y el recuerdo de sus virtudes; ese es el método más noble de instruir a la humanidad.

Sócrates había comenzado en Atenas, y Catón el Viejo procedió en Roma, a vituperar a aquellos griegos seductores y sutiles que corrompían la virtud y destruían el

coraje de sus conciudadanos; sin embargo, la cultura prevaleció. Roma se llenó de filósofos y oradores, se descuidó la disciplina militar, se despreció la agricultura, los hombres formaron sectas y olvidaron su patria. A los sagrados nombres de libertad, desinterés y obediencia a la ley sucedieron los de Epicuro, Zenón y Arcesilao. Incluso era un dicho entre sus propios filósofos que, desde que aparecieron los hombres eruditos entre ellos, los hombres honestos habían sido eclipsados. Antes de eso, los romanos se conformaban con la práctica de la virtud; se desmoronaron cuando comenzaron a estudiarla.

¿Qué habría sentido la gran alma de Fabricio si hubiera tenido la desgracia de revivir al contemplar la pompa y magnificencia de aquella Roma que su brazo salvó de la ruina y cuyo honorable nombre hizo más ilustre que todas sus conquistas? "¡Dioses!" Habría dicho: "¿Qué ha sido de esos techos de paja y hogares rústicos que antes eran moradas de la templanza y la virtud? ¿Qué esplendor fatal ha sucedido a la antigua simplicidad romana? ¿Qué es este idioma extranjero, este afeminamiento de modales? ¿Qué significan estas estatuas, pinturas y edificios? ¡Necios, qué han hecho! Ustedes, los señores de la tierra, se han convertido en esclavos de las naciones frívolas que han sometido. Están gobernados por retóricos, y solo para enriquecer a arquitectos, pintores, escultores y actores han regado Grecia y Asia con su sangre. Incluso el botín de Cartago es un premio para el flautista. ¡Romanos! ¡Romanos! Apresúrense a demoler esos anfiteatros, a romper esas estatuas, a quemar esas pinturas; expulsen a esos esclavos que los mantienen sometidos y cuyas artes fatales corrompen sus costumbres. Que otras manos se iluminen". con tan vanos talentos; El único talento digno de Roma es el de conquistar el mundo y hacer de la virtud su gobernante. Cuando Cineas tomó el Senado romano por una asamblea de reyes, no le impresionó ni la pompa inútil ni la elegancia estudiada. No oyó allí nada de esa elocuencia fútil, que ahora es el estudio y el encanto de los oradores frívolos. ¿Cuál era entonces la majestad que Cineas contempló? Conciudadanos, vio el espectáculo más noble que jamás haya existido bajo el cielo, un espectáculo que todas sus riquezas y artes no pueden mostrar: una

asamblea de doscientos hombres virtuosos, dignos de mandar en Roma y de gobernar el mundo.

Pero dejemos atrás el tiempo y el lugar y veamos lo que ha sucedido en nuestra época y país; o mejor aún, desterremos las odiosas descripciones que podrían ofender nuestra delicadeza y ahorrémonos la molestia de repetir lo mismo con nombres diferentes. No en vano invoqué la Melena de Fabricio; pues ¿qué he puesto en su boca que no hubiera salido con la misma propiedad de Luis XII o Enrique IV? Es cierto que en Francia Sócrates no habría bebido la cicuta, pero sí una poción infinitamente más amarga, de insulto, burla y desprecio cien veces peor que la muerte.

Así, el lujo, el despilfarro y la esclavitud han sido, en todas las épocas, el azote de los esfuerzos de nuestro orgullo por liberarse de ese feliz estado de ignorancia en el que nos había colocado la sabiduría de la Providencia. Ese denso velo con el que ha cubierto todas sus operaciones parece prueba suficiente de que nunca nos diseñó para investigaciones tan infructuosas. Pero ¿existe, en realidad, una lección que nos ha enseñado, de la que nos hemos beneficiado correctamente, o que hemos descuidado con impunidad? Que los hombres aprendan de inmediato que la naturaleza los habría preservado de la ciencia, como una madre arrebata un arma peligrosa de las manos de su hijo. Que sepan que todos los secretos que oculta son otros tantos males de los que los protege, y que la misma dificultad que encuentran para adquirir conocimiento no es la menor de sus bondades. Los hombres son malvados; pero habrían sido mucho peores si hubieran tenido la desgracia de nacer educados.

¡Qué humillantes son estas reflexiones para la humanidad, y cuánto debería mortificarlas nuestro orgullo! ¿Acaso, se preguntarán, es la rectitud hija de la ignorancia? ¿Es la virtud incompatible con el conocimiento? ¿Qué consecuencias podrían extraerse de tales suposiciones? Pero para reconciliar estas aparentes contradicciones, basta con examinar cuidadosamente la vacuidad y la vanidad de esos títulos pomposos tan generosamente otorgados al conocimiento humano, que tanto ciegan nuestro juicio. Consideremos, pues, las artes y las ciencias

mismas. Veamos qué debe resultar de su progreso, y no dudemos en admitir la verdad de todos aquellos puntos en los que nuestros argumentos concuerdan con las inducciones que podemos extraer de la historia.

CALIFICACIONES:

[1] Los soberanos siempre ven con agrado el gusto por las artes del entretenimiento y la superfluidad, que no resultan en la exportación de oro y plata, como un enriquecimiento entre sus súbditos. Saben muy bien que, además de alimentar la mezquindad de espíritu inherente a la esclavitud, el aumento de las necesidades artificiales solo añade otras cadenas al pueblo. Alejandro, deseando mantener a los ictiófagos en un estado de dependencia, los obligó a abandonar la pesca y a subsistir con los alimentos habituales de las naciones civilizadas. Los salvajes americanos, que andan desnudos y viven exclusivamente de los productos de la caza, siempre han sido indomables. ¿Qué yugo, en efecto, se puede imponer a hombres que no necesitan nada?

[2] «Me encanta», dijo Montaigne, «conversar y discutir, pero solo con muy pocas personas y para mi propia satisfacción. Porque hacerlo para entretener a los grandes o para exhibir los propios talentos es, en mi opinión, una profesión muy impropia de un hombre de honor». Es la profesión de todos nuestros intelectuales, excepto uno.

[3] No me atrevo a hablar de esas naciones felices que ni siquiera conocen el nombre de muchos vicios que nos resulta difícil suprimir; los salvajes de América, cuyo modo de gobierno simple y natural Montaigne prefería sin vacilar no solo a las leyes de Platón, sino a las concepciones de gobierno más perfectas que la filosofía pueda sugerir. Cita muchos ejemplos, impactantes para quienes son capaces de apreciarlos. Pero ¿y qué hay de todo eso?, dice, ¡ni siquiera pueden correr un par de pantalones!

[4] ¿Cuál debemos pensar que era la verdadera opinión de los atenienses sobre la elocuencia, cuando se esforzaron por desterrar la declamación de ese tribunal recto, contra cuya decisión ni siquiera sus dioses podían apelar? ¿Qué pensaron los romanos de los médicos cuando expulsaron la

medicina de la república? Y cuando los vestigios de humanidad que aún quedaban entre los españoles los indujeron a prohibir a sus abogados pisar América, ¿qué debieron pensar de la jurisprudencia? ¿Acaso no podríamos decir que pensaron, con este único recurso, reparar todos los ultrajes que habían cometido contra los desafortunados indígenas?

LA SEGUNDA PARTE

Una antigua tradición, transmitida de Egipto a Grecia, afirma que algún dios, enemigo del bienestar de la humanidad, fue el inventor de las ciencias. [1] ¿Qué debieron pensar de ellas los egipcios, entre quienes surgieron las ciencias? Y observaron de cerca las fuentes de las que brotaron. De hecho, ya sea que recurramos a los anales del mundo o analicemos con investigaciones filosóficas las inciertas crónicas de la historia, no encontraremos para el conocimiento humano un origen que se corresponda con la idea que ahora nos complace albergar. La astronomía nació de la superstición; la elocuencia de la ambición, el odio, la falsedad y la adulación; la geometría de la avaricia; la física de la curiosidad ociosa; e incluso la filosofía moral del orgullo humano. Así, las artes y las ciencias deben su nacimiento a nuestros vicios; dudaríamos menos de sus ventajas si hubieran surgido de nuestras virtudes.

Su origen maligno se reproduce, de hecho, con demasiada claridad en sus objetos. ¿Qué sería de las artes si no estuvieran amparadas por el lujo? Si los hombres no fueran injustos, ¿de qué serviría la jurisprudencia? ¿Qué sería de la historia si no hubiera tiranos, guerras ni conspiraciones? En una palabra, ¿quién se dedicaría a especulaciones estériles si todos, atentos únicamente a las obligaciones de la humanidad y a las necesidades de la naturaleza, dedicaran toda su vida a servir a la patria, complacer a sus amigos y socorrer a los desafortunados? ¿Estamos entonces obligados a vivir y morir al borde de ese pozo en cuyo fondo yace la verdad? Esta sola reflexión es, en mi opinión, suficiente para desanimar a cualquiera que se esfuerce seriamente en el estudio de la filosofía.

¡Cuánta variedad de peligros nos rodea! ¡Cuántos caminos erróneos se presentan en la investigación de las ciencias! ¡Cuántos errores, más peligrosos que la verdad misma, debemos atravesar para llegar a ella! Las

desventajas que sufrimos son evidentes; pues la falsedad es susceptible de infinitas combinaciones; pero la verdad solo tiene una forma de ser. Además, ¿dónde está el hombre que sinceramente desea encontrarla? O, incluso admitiendo su buena voluntad, ¿por qué características está seguro de conocerla? Entre la infinita diversidad de opiniones, ¿dónde está el criterio [2] por el cual podemos juzgarla con certeza? Además, lo que es aún más difícil, si tuviéramos la fortuna de descubrirla, ¿quién de nosotros sabría cómo usarla correctamente?

Si nuestras ciencias son fútiles en los objetivos que proponen, no son menos peligrosas en los efectos que producen. Siendo efecto de la ociosidad, generan ociosidad a su vez; y una pérdida irreparable de tiempo es el primer daño que necesariamente deben causar a la sociedad. Vivir sin hacer el bien es un gran mal, tanto en el mundo político como en el moral; y, por lo tanto, todo ciudadano inútil debe ser considerado una persona perniciosa. Decidme, pues, ilustres filósofos, de quién aprendemos las proporciones en que la atracción actúa en el vacío; y en la revolución de los planetas, las relaciones de los espacios recorridos en tiempos iguales; de quién se nos enseña qué curvas tienen puntos conjugados, puntos de inflexión y cúspides; cómo el alma y el cuerpo se corresponden, como dos relojes, sin comunicación real; qué planetas pueden ser habitados; y qué insectos se reproducen de manera extraordinaria. Respondedme, os digo, vosotros de quienes hemos recibido todas estas sublimes noticias, si habríamos sido menos numerosos, peor gobernados, menos formidables, menos florecientes o más malvados, suponiendo que no nos hubierais enseñado ninguna de estas hermosas cosas.

Reconsiderad, pues, la importancia de vuestras producciones, y puesto que las obras de los más ilustrados entre nuestros eruditos y de los mejores entre nuestros ciudadanos son de tan poca utilidad, decidnos qué debemos pensar de esa numerosa bandada de escritores oscuros y de hombres de letras inútiles que devoran los bienes del Estado sin recibir nada a cambio.

Inútiles, digo. ¡Ojalá lo fueran! La sociedad sería más pacífica y la moral menos corrupta. Pero estos vanos e inútiles declamadores surgen por doquier, armados con sus fatales paradojas, para socavar los cimientos de nuestra fe y anular la virtud. Sonríen con desprecio ante nombres tan antiguos como el patriotismo y la religión, y dedican su talento y su filosofía a la destrucción y difamación de todo lo que los hombres consideran sagrado. No es que sientan un odio real hacia la virtud o el dogma; son enemigos únicamente de la opinión pública; para llevarlos al pie del altar, bastaría con desterrarlos a una tierra de ateos. ¡A cuántas extravagancias no inducirá a los hombres la furia de la singularidad!

La pérdida de tiempo es, sin duda, un gran mal; pero males aún mayores amenazan la literatura y las artes. Uno de ellos es el lujo, producido como ellos por la indolencia y la vanidad. El lujo rara vez es descuidado por las artes y las ciencias; y estas siempre van acompañadas de lujo. Sé que nuestra filosofía, fértil en paradojas, afirma, en contradicción con la experiencia de todas las épocas, que el lujo contribuye al esplendor de los estados. Pero, sin insistir en la necesidad de leyes suntuarias, ¿puede negarse que la rectitud moral es esencial para la durabilidad de los imperios, y que el lujo es diametralmente opuesto a dicha rectitud? Admitamos que el lujo es un indicio seguro de riqueza; que incluso sirve, si se quiere, para aumentarla: ¿qué conclusión puede extraerse de esta paradoja, tan característica de nuestros tiempos? ¿Y qué será de la virtud si las riquezas se adquieren a cualquier precio? Los políticos del mundo antiguo siempre hablaron de moralidad y virtud; los nuestros solo hablan de comercio y dinero. Se dirá que en un país así un hombre vale lo mismo que se vende en Argel; otro, siguiendo el mismo método de cálculo, descubrirá que en algunos países un hombre no vale nada, y en otros menos que nada; valoran a los hombres como manadas de bueyes. Según ellos, un hombre no vale más para el Estado que la cantidad que consume, y así, un sibarita valdría al menos treinta lacedemonios. Que estos escritores me digan, sin embargo, cuál de las dos repúblicas, Sibari o Esparta, fue sometida por un puñado de campesinos y cuál se convirtió en el terror de Asia.

La monarquía de Ciro fue conquistada por treinta mil hombres, liderados por un príncipe más pobre que el más miserable sátrapa persa: del mismo modo, los escitas, los más pobres de todas las naciones, pudieron resistir a los monarcas más poderosos del universo. Cuando dos famosas repúblicas, una rica y otra pobre, compitieron por el imperio del mundo, la primera fue sometida por la segunda. El Imperio romano, a su vez, tras haber absorbido todas las riquezas del universo, cayó presa de pueblos que ni siquiera sabían lo que era la riqueza. Los francos conquistaron las Galias y los sajones conquistaron Inglaterra, sin más tesoros que su valor y su pobreza. Una banda de pobres montañeses, cuya codicia se limitaba a la posesión de unas pocas pieles de oveja, tras frenar primero la arrogancia de Austria, aplastó a la opulenta y formidable Casa de Borgoña, lo que en ese momento hizo temblar a los potentados de Europa. En resumen, todo el poder y la sabiduría del heredero de Carlos V, respaldados por todos los tesoros de las Indias, se hundieron ante unos pocos pescadores de arenques. Que nuestros políticos se dignen dejar de lado sus cálculos por un momento y reflexionar sobre estos ejemplos; que aprendan de una vez por todas que el dinero, aunque lo compra todo, no puede comprar la moral ni a los ciudadanos. ¿Cuál es, entonces, el punto preciso en disputa sobre el lujo? ¿Es saber qué es más ventajoso para los imperios, que su existencia sea brillante y momentánea, o virtuosa y duradera? Digo brillante, ¡pero con qué brillantez! El gusto por la ostentación nunca prevalece en las mismas mentes que el gusto por la honestidad. No, es imposible que los entendimientos, degradados por una multitud de preocupaciones fútiles, se eleven jamás a lo que es verdaderamente grande y noble; incluso si tuvieran la fuerza, les faltaría el coraje.

Todo artista ama el aplauso. El elogio de sus contemporáneos es la parte más valiosa de su recompensa. ¿Qué hará, entonces, para obtenerlo si tiene la desgracia de nacer en un pueblo y en una época donde el saber está de moda y la superficialidad de la juventud puede marcar la pauta; cuando los hombres han sacrificado su gusto a quienes tiranizan su libertad, y un sexo no se atreve a aprobar nada que no sea proporcional a la pusilanimidad

del otro? [3] ¿Cuando las mayores obras maestras de la poesía dramática son condenadas y las más nobles producciones musicales son descuidadas? Esto es lo que hará. Rebajará su genio al nivel de su edad y preferirá conformarse con obras mediocres que serán admiradas en vida que trabajar en logros sublimes que no serán admirados hasta mucho después de su muerte. Que el célebre Voltaire nos diga cuántas bellezas nerviosas y masculinas ha sacrificado a nuestra falsa delicadeza y cuánto le ha costado ese espíritu grande y noble, ese espíritu de galantería que se deleita en lo frívolo y lo mezquino.

Así, la disolución de la moral, consecuencia necesaria del lujo, trae consigo la corrupción del gusto. Además, si por casualidad se encuentra entre hombres de capacidad media un individuo con la suficiente fuerza mental como para negarse a someterse al espíritu de la época y degradarse con producciones pueriles, su destino será severo. Morirá en la indigencia y el olvido. Esto no es tanto una predicción como un hecho ya confirmado por la experiencia. Sí, Carle y Pierre Vanloo, ya ha llegado el momento en que sus lápices, destinados a aumentar la majestuosidad de nuestros templos con imágenes sublimes y sagradas, deben caer de sus manos, o bien ser prostituidos para adornar los paneles de un carro con pinturas lascivas. Y tú, inimitable Pigal, rival de Fidias y Praxíteles, cuyo cincel los antiguos habrían empleado para esculpir dioses, cuyas imágenes casi excusan su idolatría a nuestros ojos; incluso tu mano debe condescender a modelar el vientre de un simio, o bien permanecer ociosa.

No podemos reflexionar sobre la moralidad de la humanidad sin contemplar con placer la imagen de simplicidad que prevalecía en los primeros tiempos. Esta imagen puede compararse con justicia a una hermosa playa, adornada únicamente por la mano de la naturaleza, hacia la que constantemente se dirigen nuestros ojos y que vemos alejarse con pesar. Mientras los hombres fueron inocentes y virtuosos y amaron tener a los dioses como testigos de sus acciones, vivieron juntos en las mismas chozas; pero cuando se volvieron viciosos, se cansaron de

tales espectadores incómodos y los desterraron a magníficos templos. Finalmente, expulsaron a sus deidades incluso de estos, para que ellos mismos moraran allí; o al menos, los templos de los dioses ya no eran más magníficos que los palacios de los ciudadanos. Este era el colmo de la degeneración; y el vicio no podía llevarse a mayores extremos que cuando se veía apoyado, por así decirlo, en las puertas de los grandes, en columnas de mármol y grabado en capiteles corintios.

A medida que aumentan las comodidades de la vida, se perfeccionan las artes y se extiende el lujo, flaquea el verdadero coraje y desaparecen las virtudes; y todo esto es efecto de las ciencias y las artes que se ejercitan en la intimidad del hogar. Cuando los godos asolaron Grecia, las bibliotecas escaparon de las llamas solo gracias a la opinión generalizada entre ellos de que era mejor dejar al enemigo con una posesión tan calculada para distraer su atención de los ejercicios militares y mantenerlos ocupados en actividades indolentes y sedentarias.

Carlos VIII se alzó con el control de la Toscana y del reino de Nápoles casi sin necesidad de empuñar la espada, y toda su corte atribuyó este inesperado éxito a que los príncipes y nobles de Italia se dedicaban con más celo al cultivo de su entendimiento que a las empresas militares activas. De hecho, dice la persona sensata que registra estas características, la experiencia nos enseña claramente que en los asuntos militares y en todo lo que se le parezca, la aplicación de las ciencias tiende más a afeminar y cobarde a los hombres que a hacerlos resueltos y vigorosos.

Los romanos confesaron que la virtud militar se extinguió entre ellos a medida que se familiarizaban con las artes de la pintura, el grabado y la orfebrería, y comenzaban a cultivar las bellas artes. De hecho, como si este famoso país fuera a servir de ejemplo para siempre a otras naciones, el ascenso de los Médici y el resurgimiento de la literatura destruyeron una vez más, esta vez quizás para siempre, la reputación marcial que Italia parecía haber recuperado unos siglos antes.

Las antiguas repúblicas griegas, con esa sabiduría tan evidente en la mayoría de sus instituciones, prohibían a sus

ciudadanos dedicarse a ocupaciones inactivas y sedentarias que, al debilitar y corromper el cuerpo, también disminuyen el vigor de la mente. ¿Con qué valentía, en efecto, se puede pensar que el hambre, la sed, la fatiga, los peligros y la muerte pueden ser enfrentados por hombres a quienes la más mínima necesidad abruma y la más mínima dificultad repele? ¿Con qué resolución pueden los soldados soportar los excesivos trabajos de la guerra, cuando están completamente desacostumbrados a ellos? ¿Con qué ánimo pueden emprender marchas forzadas bajo el mando de oficiales que ni siquiera tienen la fuerza para viajar a caballo? No basta con citar el supuesto valor de todos los guerreros modernos, tan científicamente entrenados. Oigo mucho sobre su valentía en un día de batalla; pero no me dicen nada de cómo soportan la fatiga excesiva, cómo soportan la severidad de las estaciones y las inclemencias del tiempo. Un poco de sol o nieve, o la falta de algunas... superfluidades, bastan para mutilar y destruir a uno de nuestros mejores ejércitos en pocos días. Intrépidos guerreros, me permito por una vez decirles la verdad, que rara vez escuchan. Estoy completamente satisfecho de su valentía. No dudo de que habrían triunfado con Aníbal en Cannas y Trasimeno; de que habrían cruzado el Rubicón con César y permitido que esclavizara a su país; pero jamás habrían podido cruzar los Alpes con el primero, ni con el segundo someter a sus propios antepasados, los galos.

Una guerra no siempre depende de los acontecimientos de la batalla: el generalato es un arte superior al de obtener victorias. Un hombre puede comportarse con gran intrepidez bajo fuego enemigo y aun así ser un excelente oficial. Incluso en el soldado raso, un poco más de fuerza y vigor quizás sería más útil que tanto coraje, que, al fin y al cabo, no protege contra la muerte. ¿Y qué le importa al Estado si sus tropas perecen de frío y fiebre, o por la espada del enemigo?

Si el cultivo de la ciencia perjudica las cualidades militares, lo es aún más para las cualidades morales. Incluso desde la infancia, un sistema educativo absurdo sirve para embellecer nuestro ingenio y corromper nuestro juicio. Vemos, por todas partes, enormes instituciones donde educan a nuestros jóvenes a un alto precio y los

instruyen en todo menos en sus deberes. Sus hijos ignorarán su propio idioma, cuando quizá hablen otros que no se hablan en ninguna parte. Podrán componer versos que apenas comprenden; y, sin poder distinguir la verdad del error, poseerán el arte de hacerlos irreconocibles mediante argumentos engañosos. Pero la magnanimidad, la equidad, la templanza, la humanidad y el coraje serán palabras cuyo significado desconocen. El amado nombre de su patria nunca resonará en sus oídos; y si alguna vez oyen hablar de Dios, [4] será menos para temerle que para temerle. Preferiría, dijo un hombre sabio, que mi alumno hubiera pasado el tiempo en la cancha de tenis que así; porque allí al menos su cuerpo se habría ejercitado.

Sé muy bien que los niños deben mantenerse ocupados, y que la ociosidad es el peligro que más deben temer. Pero ¿qué se les debe enseñar? Esta es, sin duda, una pregunta importante. Que se les enseñe lo que deben practicar cuando sean adultos; [5] no lo que deben olvidar.

Nuestros jardines están adornados con estatuas y nuestras galerías con pinturas. ¿Qué imaginarían que representan estas obras maestras del arte, expuestas a la admiración pública? ¿A los grandes hombres que defendieron su país o a los hombres aún más grandes que lo enriquecieron con sus virtudes? Nada más lejos de la realidad. Son imágenes de toda perversión del corazón y la mente, cuidadosamente seleccionadas de la mitología antigua y presentadas a la temprana curiosidad de nuestros niños, sin duda para que tengan ante sus ojos representaciones de actos atroces, incluso antes de que sepan leer.

¿De dónde surgen todos estos abusos, si no de esa desigualdad fatal introducida entre los hombres por la diferencia de talentos y la degradación de la virtud? Éste es el efecto más evidente de todos nuestros estudios y la más peligrosa de todas sus consecuencias. La cuestión ya no es si un hombre es honesto, sino si es inteligente. No nos preguntamos si un libro es útil, sino si está bien escrito. Se prodigan premios al ingenio y al ingenio, mientras que la virtud queda desprovista de honor. Hay mil premios para

los buenos discursos y ninguno para las buenas acciones. Sin embargo, me gustaría saber si el honor atribuido al mejor discurso que gana el premio en esta Academia es comparable al mérito de haber fundado el premio.

El sabio no busca la fortuna, pero no es en absoluto insensible a la gloria, y cuando la ve tan mal distribuida, su virtud, que podría haber sido animada por un poco de emulación y utilizada en beneficio de la sociedad, declina y muere en la oscuridad y la indigencia. Es por esta razón que, con el tiempo, las artes placenteras deben preferirse en todas partes a las útiles, y esta verdad se ha confirmado plenamente desde el Renacimiento de las artes y las ciencias. Tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos y pintores en abundancia, pero ya no tenemos un solo ciudadano entre nosotros, o si algunos se encuentran dispersos por nuestros campos abandonados, se les deja perecer allí desapercibidos y desatendidos. Tal es la condición a la que estamos reducidos, y tales son nuestros sentimientos hacia quienes nos dan el pan de cada día y la leche a nuestros hijos.

Confieso, sin embargo, que el mal no es tan grande como podría haber sido. La eterna providencia, al colocar plantas saludables junto a las nocivas y al hacer que los animales venenosos contengan su propio antídoto, ha enseñado a los soberanos de la tierra, que son sus ministros, a imitar su sabiduría. Siguiendo este ejemplo, el verdaderamente grande monarca, a cuya gloria cada época añadirá nuevo brillo, extrajo del seno mismo de las artes y las ciencias, fuentes mismas de mil caídas de la rectitud, esas famosas sociedades que, si bien son depositarias del peligroso acervo del conocimiento humano, son sin embargo las sagradas guardianas de la moralidad, por el cuidado que dedican a mantenerla entre sí en toda su pureza y por las exigencias que imponen a cada miembro que admiten.

Estas sabias instituciones, confirmadas por su augusto sucesor e imitadas por todos los reyes de Europa, servirán al menos para contener a los hombres de letras, quienes, aspirando todos al honor de ser admitidos en estas Academias, velarán por su propio bienestar y se esforzarán por hacerse merecedores de dicho honor mediante

acciones útiles y una moral intachable. Asimismo, aquellas Academias que, al proponer premios al mérito literario, eligen temas adecuados para despertar el amor a la virtud en los corazones de sus ciudadanos, demuestran que este prevalece en ellas y deben brindar a los hombres el excepcional y real placer de encontrar sociedades eruditas dedicadas a la ilustración de la humanidad, no solo mediante ejercicios placenteros del intelecto, sino también mediante una instrucción útil.

Una objeción que podría hacerse es, de hecho, solo una prueba más de mi argumento. Tanta cautela demuestra con demasiada evidencia su necesidad. Nunca buscamos remedios para males inexistentes. ¿Por qué, en realidad, deberían estos tener todas las características de remedios comunes, debido a su ineficacia? Las numerosas instituciones que favorecen a los eruditos solo sirven para que los hombres confundan los objetos de las ciencias y desvíen la atención hacia su cultivo. Uno se inclinaría a pensar, dadas las precauciones tomadas en todas partes, que tenemos un excedente de agricultores y tememos una escasez de filósofos. No me aventuraré aquí a hacer una comparación entre la agricultura y la filosofía, ya que no la tolerarían. Solo preguntaré: ¿Qué es la filosofía? ¿Qué contienen los escritos de los filósofos más célebres? ¿Cuáles son las lecciones de estos amigos de la sabiduría? Al escucharlos, ¿no deberíamos tomarlos por charlatanes, exhibiéndose en público y gritando: "¡Aquí, aquí, ven a mí, soy el único verdadero!". ¿Doctor? Uno de ellos enseña que no existe la materia, sino que todo existe solo en la representación. Otro declara que no hay más sustancia que la materia, ni más Dios que el mundo mismo. Un tercero os dice que no hay virtud ni vicio, y que el bien y el mal morales son quimeras; mientras que un cuarto os informa que los hombres son solo animales de presa y pueden devorarse conscientemente unos a otros. ¿Por qué, mis grandes filósofos, no reserváis estas sabias y provechosas lecciones para vuestros amigos e hijos? Pronto cosecharéis sus beneficios, y no debemos temer que los nuestros se conviertan en vuestros discípulos.

Tales son los hombres admirables a quienes sus contemporáneos tuvieron en la más alta estima durante su

vida, y a quienes se les ha atribuido la inmortalidad desde su fallecimiento. Tales son las sabias máximas que hemos recibido de ellos y que se transmiten, siglo tras siglo, a nuestros descendientes. El paganismo, aunque entregado a todas las extravagancias de la razón humana, no ha dejado nada comparable a los vergonzosos monumentos que el arte de la imprenta preparó durante el reinado del Evangelio. Los escritos impíos de Leucipo y Diágoras perecieron con sus autores. El mundo, en su época, ignoraba el arte de inmortalizar los errores y extravagancias de la mente humana. Pero gracias al arte de la imprenta [6] y al uso que hacemos de él, las perniciosas reflexiones de Hobbes y Spinoza perdurarán para siempre. Vengan, escritos famosos, de los cuales la ignorancia y la rusticidad de nuestros antepasados habrían sido incapaces. Que pasen a nuestros descendientes, junto con esas obras aún más perniciosas. ¡Que exudan las costumbres corruptas de la época actual! Que juntos transmitan a la posteridad una historia fiel del progreso y las ventajas de nuestras artes y ciencias. Si se leen, no dejarán lugar a dudas sobre la cuestión que ahora discutimos, y a menos que la humanidad sea aún más insensata que nosotros, se rendirá y clamará con amargura: "¡Dios Todopoderoso! Tú que tienes la mente de los hombres en tu mano, líbranos de las artes y ciencias fatales de nuestros antepasados; devuélvenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, que solo pueden hacernos felices y son preciosas a tus ojos".

Pero si el progreso de las artes y las ciencias no ha añadido nada a nuestra verdadera felicidad; si ha corrompido nuestra moral, y si esa corrupción ha viciado nuestro gusto, ¿qué deberíamos pensar de la multitud de autores de libros de texto que han eliminado los impedimentos que la naturaleza colocó deliberadamente en el camino del Templo de las Musas para proteger su acceso y poner a prueba las facultades de quienes pudieran verse tentados a buscar el conocimiento? ¿Qué deberíamos pensar de aquellos compiladores que indiscretamente forzaron la puerta de las ciencias e introdujeron en su santuario a un pueblo indigno de acercarse, cuando sería

sumamente deseable que todos aquellos considerados incapaces de hacer un progreso considerable en la carrera del conocimiento hubieran sido rechazados en la entrada y, por lo tanto, arrojados a las artes que son útiles a la sociedad? Un hombre que seguirá siendo toda su vida un versificador pobre o un geómetra de tercera categoría podría, sin embargo, haber sido un excelente sastre. Aquellos a quienes la naturaleza quiso tener discípulos no han necesitado maestros. Bacon, Descartes y Newton, esos maestros de la humanidad, no tuvieron maestros. ¿Qué guía podría haberlos llevado tan lejos como su genio sublime los condujo? Los maestros ordinarios solo habrían limitado su inteligencia, confinándola dentro de los estrechos límites de su propia capacidad. Fue a partir de los obstáculos que encontraron al principio que aprendieron a esforzarse y se animaron a recorrer el vasto campo que cubrieron. Si es apropiado permitir que algunos hombres se dediquen al estudio de las artes y las ciencias, solo aquellos que se sienten capaces de seguir sus pasos y superarlos. Es apropiado que solo estos pocos erijan monumentos a la gloria del entendimiento humano. Pero si nada deseamos que supere su genio, nada debería estar más allá de sus esperanzas. Este es el único estímulo que necesitan. El alma se adapta insensiblemente a los objetivos en los que se emplea, y así es como las grandes ocasiones producen grandes hombres. El mayor orador del mundo fue cónsul de Roma y, quizás el más grande de los filósofos, Lord Canciller de Inglaterra. ¿Es concebible? Que si el primero hubiera sido profesor en alguna universidad y el segundo pensionado en alguna academia, sus obras no se habrían visto afectadas por su situación. Que los príncipes no desdeñen admitir en sus consejos a los más capaces de aconsejarlos. Que renuncien al viejo prejuicio, inventado por el orgullo de los grandes, de que el arte de gobernar a la humanidad es más difícil que el de instruirla, como si fuera más fácil inducir a los hombres a hacer el bien voluntariamente que obligarlos a hacerlo por la fuerza. Que los eruditos de primera fila encuentren un refugio honorable en sus cortes; que allí disfruten de la única recompensa digna de ellos: promover con su influencia la felicidad de los pueblos que han ilustrado con su sabiduría. Solo así podremos ver lo que la virtud, la ciencia y la autoridad pueden lograr, cuando están animadas por la

más noble emulación y trabajan unánimemente por la felicidad de la humanidad.

Pero mientras el poder esté sólo de un lado y el conocimiento y el entendimiento sólo del otro, los eruditos rara vez harán de los grandes objetos su estudio, los príncipes rara vez realizarán grandes hazañas y los pueblos seguirán siendo, como son, mezquinos, corruptos y miserables.

En cuanto a nosotros, hombres comunes, a quienes el Cielo no se ha complacido en conceder tan grandes talentos, y puesto que no estamos destinados a cosechar tal gloria, permanezcamos en la oscuridad. No codiciemos una reputación que jamás alcanzaremos y que, en el estado actual de cosas, jamás nos compensaría por el esfuerzo que nos habría costado, incluso si estuviéramos plenamente capacitados para obtenerla. ¿Por qué basar nuestra felicidad en las opiniones de otros, cuando podemos encontrarla en nuestros propios corazones? Dejemos en manos de otros la tarea de instruir a la humanidad en su deber y limitémonos a cumplir con el nuestro. No necesitamos mayor conocimiento que este.

¡Virtud! ¡Sublime ciencia de mentes sencillas! ¿Se necesita tanta diligencia y preparación para conocerte? ¿Acaso no están tus principios grabados en cada corazón? ¿Acaso necesitamos hacer más para aprender tus leyes que examinarnos y escuchar la voz de la conciencia cuando las pasiones callan?

Esta es la verdadera filosofía, con la que debemos aprender a conformarnos, sin envidiar la fama de esos hombres célebres, cuyos nombres son inmortales en la república de las letras. En lugar de envidiarlos, intentemos establecer entre ellos y nosotros esa honorable distinción que antaño existía entre dos grandes pueblos, uno de los cuales sabía hablar correctamente y el otro actuar correctamente.

CALIFICACIONES:

[1] Es fácil ver la alegoría en la fábula de Prometeo: y no parece que los griegos, que lo encadenaron al Cáucaso, tuvieran mejor opinión de él que los egipcios de su dios Teuto. El sátiro, dice una antigua fábula, la primera vez que

vio fuego, iba a besarlo y abrazarlo; pero Prometeo le gritó que se detuviera, o su barba lo compadecería. Quema, dice, todo lo que lo toca.

[2] Cuanto menos sabemos, más creemos saber. Los peripatéticos no dudaban de nada. ¿Acaso Descartes no construyó el universo con cubos y vórtices? ¿Y hay un solo físico en toda Europa que no explique con valentía los inexplicables misterios de la electricidad, que quizá siempre serán la desesperación de los verdaderos filósofos?

[3] Estoy lejos de pensar que la supremacía que las mujeres han adquirido sobre los hombres sea un mal en sí misma. Es un don que la naturaleza les ha otorgado para el bien de la humanidad. Si estuviera mejor dirigida, podría ser tan productiva de bien como lo es ahora de mal. No somos lo suficientemente sensibles a la ventaja que representaría para la sociedad brindar una mejor educación a esa mitad de nuestra especie que gobierna a la otra. Los hombres siempre serán lo que las mujeres decidan hacer de ellos. Si se quiere que sean nobles y virtuosos, que se enseñe a las mujeres lo que son la grandeza de alma y la virtud. Las reflexiones que este tema suscita, y que Platón ya formuló, merecen ser desarrolladas con mayor profundidad por una pluma digna de seguir a tan gran maestro y defender tan noble causa.

[4] Pensamientos filosóficos (Diderot).

[5] Tal era la educación de los espartanos respecto a uno de sus más grandes reyes. Es digno de mención, dice Montaigne, que las excelentes instituciones de Licurgo, de una perfección milagrosa, prestaron tanta atención a la educación de la juventud como si este fuera su principal objetivo, y sin embargo, en la misma sede de las Musas, hacen tan poca mención del conocimiento que parece como si su generosa juventud desdeñara cualquier otra restricción y exigiera, en lugar de maestros de las ciencias, solo instructores en valentía, prudencia y justicia.

Escuchemos ahora lo que el mismo escritor dice sobre los antiguos persas. Platón, dice, relata que el heredero al trono era educado de esta manera. Al nacer, no era confiado al cuidado de mujeres, sino a eunucos de la más alta autoridad, cercanos a la persona del rey, debido a su

virtud. Estos eran responsables de embellecer y sanar su cuerpo. A la edad de siete años, aprendió a montar a caballo y a cazar. A la edad de catorce años, fue puesto en manos de cuatro personas, las más sabias, justas, templadas y valientes del reino. La primera lo instruyó en la religión, la segunda le enseñó a adherirse inviolablemente a la verdad, la tercera a dominar sus pasiones y la cuarta a no temer nada. Todos, debo añadir, le enseñaron a ser un buen hombre, pero nadie le enseñó a ser un erudito.

Astiages, en Jenofonte, le pide a Ciro que le cuente su última lección. «Fue esto», respondió Ciro, «que uno de los niños mayores de la escuela, que tenía un abrigo pequeño, se lo dio a un niño pequeño y le quitó el suyo, que era más grande. Nuestro maestro me ha nombrado árbitro en la disputa; ordené que las cosas se mantuvieran como estaban, ya que cada niño parecía estar mejor preparado que antes. El maestro, sin embargo, me reprendió, diciendo que solo consideraba la conveniencia, cuando la justicia debería haber sido la primera preocupación, y la justicia enseña que nadie debe sufrir una intromisión forzada en lo que le pertenece». Añadió que fue castigado por su decisión equivocada, tal como se castiga a los niños en nuestras escuelas rurales cuando olvidan el primer aoristo de τύπτω. Mi tutor debe darme una buena arenga, generalmente demostrativa, antes de poder convencerme de que su escuela es tan buena como esta.

[6] Si consideramos los terribles desórdenes que la imprenta ya ha causado en Europa y juzgamos el futuro por el progreso de sus males día a día, es fácil prever que los soberanos se esforzarán de ahora en adelante por desterrar este terrible arte de sus dominios tanto como lo hicieron siempre por fomentarlo. El sultán Ahmet, cediendo a las insistencias de ciertos pretendientes de buen gusto, consintió en que se erigiera una imprenta en Constantinopla; pero tan pronto como se puso en funcionamiento, se vieron obligados a destruirla y arrojar la planta a un pozo.

Se dice que el califa Omar, al ser preguntado sobre qué hacer con la biblioteca de Alejandría, respondió: «Si los libros de la biblioteca contienen algo contrario al Corán,

son malos y deben ser quemados; si solo contienen lo que enseña el Corán, son superfluos». Este razonamiento ha sido citado por nuestros literatos como el colmo del absurdo; pero si Gregorio Magno hubiera estado en el lugar de Omar y el Evangelio en el del Corán, la biblioteca habría sido quemada de todos modos, y quizás habría sido la mejor acción de su vida.

UN DISCURSO II

SOBRE UN TEMA PROPUESTO POR LA ACADEMIA DE DIJON:

¿CUAL ES EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES Y ESTÁ AUTORIZADA POR LA LEY NATURAL?

Non in depravatis, sed in his qua bene secundum naturam se habent, considerando andum est quid sit naturale.

Aristóteles, Política, Libro I, Capítulo 2.

Lo natural no debe considerarse en las cosas depravadas, sino en las que están correctamente ordenadas según la naturaleza.

DEDICATORIA A LA REPÚBLICA DE GINEBRA

Honorables, magníficos y soberanos caballeros, convencido de que solo un ciudadano virtuoso puede otorgar a su país honores que este pueda aceptar, he trabajado durante treinta años para hacerme digno de ofrecerles homenaje público; y, como esta afortunada oportunidad compensa en cierta medida la insuficiencia de mis esfuerzos, me he creído con derecho a seguir, al abrazarla, los dictados del celo que me inspira, en lugar del derecho que debería haber sido mi autorización. Habiendo tenido la felicidad de nacer entre ustedes, ¿cómo podría reflexionar sobre la igualdad que la naturaleza ha ordenado entre los hombres y la desigualdad que ha introducido, sin reflexionar sobre la profunda sabiduría que las une y hace coincidir felizmente en este Estado, de la manera más conforme a la ley natural y más favorable a la sociedad, al mantenimiento del orden público y a la felicidad de los individuos? En mi investigación sobre las mejores reglas que el sentido común puede establecer para la constitución de un gobierno, me he sorprendido tanto al encontrarlas todas vigentes en el vuestro, que, incluso si no hubiera nacido entre vuestros muros, habría creído indispensable ofrecer este retrato de la sociedad humana a ese pueblo que, entre todos los demás, parece poseer las mayores ventajas y estar mejor protegido contra sus abusos.

Si hubiera tenido que escoger el lugar de mi nacimiento, habría preferido una sociedad cuya extensión fuese proporcionada a los límites de las facultades humanas, es decir, a la posibilidad de ser bien gobernado; en la que, siendo cada persona igual a su ocupación, nadie estuviese obligado a confiar a otros las funciones que le estaban confiadas; un Estado en el que, siendo todos los individuos bien conocidos entre sí, ni las maquinaciones secretas del vicio ni la modestia de la virtud pudiesen escapar a la atención y al juicio del público; y en el que la

agradable costumbre de verse y conocerse hiciese del amor a la patria más un amor a los ciudadanos que a su suelo.

Habría deseado nacer en un país donde los intereses del Soberano y los del pueblo fueran uno solo, de modo que todos los movimientos de la maquinaria tendieran siempre a la felicidad general. Y como esto no podría ser así a menos que el Soberano y el pueblo fueran una sola persona, se deduce que habría deseado nacer bajo un gobierno democrático, con una mentalidad sensata.

Yo hubiera deseado vivir y morir libre, es decir, tan sujeto a las leyes que ni yo ni nadie pudiéramos sacudir su yugo honroso, ese yugo fácil y saludable que los cuellos más orgullosos llevan con mayor docilidad, pues no están hechos para soportar otro.

Habría deseado, entonces, que nadie dentro del Estado pudiera afirmar que está por encima de la ley, y que nadie fuera de él pudiera dictar de tal manera que el Estado se viera obligado a reconocer su autoridad. Pues, sea cual sea la constitución de un gobierno, si dentro de su jurisdicción hay un solo hombre que no está sujeto a la ley, todos los demás están necesariamente a su discreción. Y si hay un gobernante nacional dentro y un gobernante extranjero fuera, independientemente de cómo dividan su autoridad, es imposible que ambos sean debidamente obedecidos, ni que el Estado esté bien gobernado.

No habría elegido vivir en una república recién establecida, por excelentes que fueran sus leyes; por temor a que el gobierno, quizá configurado de forma distinta a la que exigían las circunstancias del momento, pudiera estar en desacuerdo con los nuevos ciudadanos, o estos con él, y el Estado corriera el peligro de ser derrocado y destruido casi al nacer. Pues con la libertad ocurre lo mismo que con esos alimentos sólidos y suculentos, o con esos vinos generosos, que son muy adecuados para nutrir y fortificar las constituciones robustas acostumbradas a ellas, pero arruinan e intoxican las constituciones débiles y delicadas para las que no son aptas. Quienes antes estaban acostumbrados a los amos no están en condiciones de prescindir de ellos. Si intentan sacudirse el yugo, se alejan aún más de la libertad, ya que, al confundirla con una licencia desenfrenada a la que se opone diametralmente,

casi siempre consiguen, mediante sus revoluciones, entregarse a seductores, que solo hacen sus cadenas más pesadas que antes. El propio pueblo romano, modelo para todos los pueblos libres, fue completamente incapaz de gobernarse a sí mismo al escapar de la opresión de los Tarquinos. Degradado por la esclavitud y las ignominiosas tareas que se le impusieron, al principio no fue más que una turba insensata, a la que era necesario controlar y gobernar con la mayor sabiduría; para que, acostumbrándose gradualmente a respirar el aire sano de la libertad, las mentes que se habían debilitado o, mejor dicho, brutalizado bajo la tiranía pudieran adquirir gradualmente esa severidad moral y espíritu de fortaleza que los convirtió, al final, en el pueblo más digno de respeto. Yo, entonces, debería haber buscado para mi país una república pacífica y feliz, de una antigüedad perdida, por así decirlo, en la noche de los tiempos; una que hubiera experimentado solo aquellas conmociones que sirvieron para manifestar y fortalecer el coraje y el patriotismo de sus súbditos; y cuyos ciudadanos, acostumbrados desde hacía tiempo a una sabia independencia, no solo fueran libres, sino dignos de serlo.

Habría deseado elegir para mí un país alejado, por una afortunada impotencia, del brutal afán de conquista, y protegido, por una situación aún más afortunada, del temor a ser conquistado por otros estados: una ciudad libre situada entre varias naciones, ninguna de las cuales tendría interés en atacarla, mientras que cada una tendría interés en evitar que fuera atacada por las demás; en una palabra, una república que no tendría nada que tentar la ambición de sus vecinos, pero que pudiera contar razonablemente con su ayuda en caso de necesidad. De ello se deduce que un estado republicano tan felizmente situado no tendría nada que temer excepto de sí mismo; y que, si sus miembros se adiestraran en el uso de las armas, sería más bien para mantener vivo ese ardor militar y ese espíritu valiente que son tan típicos entre los hombres libres y que tienden a mantener su afán por la libertad, que para la necesidad de proveer a su defensa.

Habría buscado un país donde el derecho a legislar residiera en todos los ciudadanos, pues ¿quién puede juzgar mejor que ellos las condiciones bajo las cuales sería

mejor para ellos vivir juntos en la misma sociedad? No es que hubiera aprobado plebiscitos, como los de los romanos, en los que los gobernantes del Estado y los más interesados en su preservación eran excluidos de las deliberaciones de las que a menudo dependía su seguridad, y en los que, por la más absurda inconsistencia, los magistrados eran privados de los derechos que disfrutaban los ciudadanos más humildes.

Por el contrario, yo hubiera deseado que, para evitar proyectos interesados y mal concebidos, y todas aquellas innovaciones peligrosas que finalmente arruinaron a los atenienses, no cada hombre tuviera la libertad de proponer nuevas leyes a su antojo, sino que este derecho perteneciera exclusivamente a los magistrados, y que incluso ellos lo usaran con tal cautela, que el pueblo, por su parte, fuera tan reservado al dar su consentimiento a tales leyes, y que su promulgación fuera acompañada de tal solemnidad, que antes de que pudieran revocar la constitución, hubiera tiempo suficiente para que todos se convencieran de que es sobre todo la gran antigüedad de las leyes lo que las hace sagradas y venerables, que los hombres aprendieran pronto a despreciar las leyes que ven diariamente alteradas, y que los estados, al acostumbrarse a descuidar sus antiguas costumbres con el pretexto de mejorarlas, a menudo introducen males mayores que los que tratan de eliminar.

Debería haber evitado especialmente, por ser necesariamente mal gobernada, una república en la que el pueblo, creyéndose en posición de prescindir de los magistrados, o al menos dejándoles solo una autoridad precaria, se hubiera reservado imprudentemente la administración de los asuntos civiles y la ejecución de sus propias leyes. Tal debió haber sido la ruda constitución de los gobiernos primitivos, derivada directamente del estado de naturaleza; y este fue otro de los vicios que contribuyeron a la caída de la República ateniense. Pero debería haber elegido una comunidad en la que los individuos, satisfechos con sancionar sus leyes y decidir los asuntos públicos más importantes en una asamblea general y a propuesta de los gobernantes, hubieran establecido tribunales honorables, distinguido cuidadosamente los diversos departamentos y elegido año tras año a algunos de

los conciudadanos más capaces e íntegros para administrar justicia y gobernar el estado; una comunidad, en resumen, en la que la virtud de los magistrados, dando así testimonio de la sabiduría del pueblo, cada clase fuera honrada recíprocamente. Si en tal caso surgieran malentendidos fatales que perturbaran la paz pública, incluso estos intervalos de ceguera y error llevarían las marcas de la moderación, la estima mutua y un respeto común por las leyes, que son señales y garantías seguras de una reconciliación tan duradera como sincera. Tales son las ventajas, honorables, magníficos y soberanos señores, que habría buscado en el país que elegí para nacer. Y si la Providencia hubiera añadido a todo esto una ubicación encantadora, un clima templado, una tierra fértil y el paisaje más hermoso del mundo, solo habría deseado, para completar mi felicidad, el disfrute pacífico de todas estas bendiciones en el seno de este feliz país; vivir en paz en la dulce compañía de mis conciudadanos y practicar hacia ellos, con su propio ejemplo, los deberes de amistad, humanidad y todas las demás virtudes, dejando tras de mí el honorable recuerdo de un buen hombre y un patriota recto y virtuoso.

Pero si yo, siendo menos afortunado, o habiendo madurado demasiado tarde en mi sabiduría, me hubiera visto obligado a terminar una vida enferma y lánguida en otros climas, lamentando en vano el apacible reposo perdido en la imprudencia de la juventud, al menos habría albergado esos mismos sentimientos, incluso si me hubieran negado la oportunidad de usarlos en mi país natal. Lleno de un tierno y desinteresado amor por mis lejanos conciudadanos, les habría expresado desde el fondo de mi corazón, en los siguientes términos.

Queridos conciudadanos, o mejor dicho, hermanos míos, dado que los lazos de sangre, así como las leyes, nos unen a casi todos, me complace no poder pensar en ustedes sin pensar, al mismo tiempo, en todas las bendiciones que disfrutan, y cuyo valor, quizás, ninguno de ustedes siente más profundamente que yo, que las he perdido. Cuanto más reflexiono sobre su condición civil y política, menos puedo concebir que la naturaleza de los asuntos humanos pueda admitir algo mejor. En todos los demás gobiernos, cuando se trata de asegurar el bien mayor del Estado, nada va más

allá de proyectos e ideas, o en el mejor de los casos, de meras posibilidades. Pero en cuanto a ustedes, su felicidad es completa, y no tienen nada que hacer más que disfrutarla; no necesitan nada más para ser completamente felices que saber cómo contentarse con serlo. Su soberanía, adquirida o recuperada por la espada y mantenida durante dos siglos por su coraje y sabiduría, es finalmente plena y universalmente reconocida. Sus límites están fijados, sus derechos confirmados y su reposo asegurado por tratados honorables. Su constitución es excelente; No solo lo dicta la más profunda sabiduría, sino que también lo garantizan grandes y amistosos poderes. Vuestro estado goza de perfecta tranquilidad; no tenéis guerras ni conquistadores que temer; no tenéis otro amo que las sabias leyes que vosotros mismos habéis creado; y estas son administradas por magistrados rectos de vuestra elección. No sois tan ricos como para dejaros enervar por el afeminamiento y así perder, en la búsqueda de placeres frívolos, el gusto por la verdadera felicidad y la sólida virtud; ni tan pobres como para requerir más ayuda externa de la que vuestra propia industria os puede procurar. Mientras tanto, el preciado privilegio de la libertad, que en las grandes naciones solo se mantiene mediante la sumisión a las imposiciones más exorbitantes, no os cuesta casi nada preservarlo.

¡Que una República, tan sabia y felizmente constituida, perdure para siempre, como ejemplo para otras naciones y para la felicidad de sus propios ciudadanos! Esta es la única oración que les queda, la única precaución que les queda. Para el futuro, depende solo de ustedes mismos (no de su felicidad, pues sus antepasados les ahorraron ese problema), sino de que esa felicidad perdure, disfrutándola sabiamente. Su preservación depende de su constante unión, su obediencia a las leyes y su respeto a sus ministros. Si aún queda entre ustedes el más mínimo rastro de amargura o desconfianza, apresúrense a destruirlo, como una levadura maldita que tarde o temprano traerá desgracia y ruina al Estado. Los conjuro a todos a que examinen sus corazones y escuchen la voz secreta de la conciencia. ¿Hay alguien entre ustedes que pueda encontrar, en todo el universo, un cuerpo más recto, más ilustrado y más honorable que su magistratura? ¿No dan todos sus miembros ejemplo de moderación, sencillez

moral, respeto a las leyes y la más sincera armonía? Depositen, pues, sin reservas, en tales sabios superiores la sana confianza que la razón siempre debe a la virtud. Consideren que son su propia elección, que justifican esa elección, y que los honores debidos a quienes han dignificado son necesariamente suyos por reflexión. Ninguno de ustedes es tan ignorante como para ignorar que, cuando las leyes pierden su fuerza y quienes las defienden su autoridad, la seguridad y la libertad son universalmente imposibles. ¿Por qué, entonces, dudan en hacer con alegría y justa confianza lo que siempre habrían estado obligados a hacer por su verdadero interés, su deber y la razón misma?

No permitan que una indiferencia culpable y perniciosa hacia el mantenimiento de la constitución los induzca jamás a descuidar, en caso de necesidad, el prudente consejo de sus conciudadanos más ilustrados y celosos; más bien, permitan que la equidad, la moderación y la firmeza de resolución sigan rigiendo todos sus procedimientos y los muestren al universo entero como ejemplo de un pueblo valiente y modesto, igualmente celoso de su honor y de su libertad. Cuídense especialmente, como último consejo, de las construcciones siniestras y los rumores venenosos, cuyos motivos secretos son a menudo más peligrosos que las acciones contra las que se dirigen. Toda la casa estará despierta y prestará atención a la primera alarma dada por un buen y fiel perro guardián, que ladra solo ante la proximidad de los ladrones; pero detestamos la insistencia de esos perros ruidosos que perturban constantemente la tranquilidad pública, y cuyas continuas advertencias inoportunas nos impiden atenderlos, cuando quizás sean necesarias.

Y ustedes, honorables y magníficos caballeros, dignos y reverenciados magistrados de un pueblo libre, permítanme ofrecerles en particular mi deber y homenaje. Si existe una posición en el mundo capaz de conferir honor a quienes la ocupan, es sin duda la que la virtud y el talento se combinan para otorgar, aquella de la que se han hecho merecedores y a la que han sido promovidos por sus conciudadanos. Su valor añade un nuevo brillo al suyo; mientras que, al haber sido elegidos por hombres capaces de gobernar a otros para gobernarse a sí mismos, no puedo

sino considerarlos superiores a todos los demás magistrados, como un pueblo libre, y en particular aquel que tienen el honor de presidir, es, por su sabiduría y razón, superior a los pueblos de otros estados.

Permítanme citar un ejemplo del cual deberían haber existido mejores registros y que siempre guardaré en mi corazón. No puedo evocar, sin las más dulces emociones, el recuerdo de aquel virtuoso ciudadano, a quien debo mi existencia, y por quien a menudo fui instruido, en mi infancia, en el respeto que se te debe. Aún lo veo, viviendo del trabajo de sus manos y nutriendo su alma con las verdades más sublimes. Veo las obras de Tácito, Plutarco y Grocio ante él, entre las herramientas de su oficio. A su lado está su querido hijo, recibiendo, desafortunadamente con muy poco beneficio, las tiernas instrucciones de los mejores padres. Pero, si las locuras de la juventud me hicieron olvidar por un tiempo sus sabias lecciones, al final tengo la felicidad de ser consciente de que, sea cual sea la propensión al vicio, no es fácil que una educación, mezclada con amor, se descarte por completo.

Tales son, mis honorables y magníficos señores, los ciudadanos e incluso los habitantes comunes del Estado que gobiernan; tales son esos hombres inteligentes y sensatos de quienes, bajo el nombre de trabajadores y pueblo, se suele, en otras naciones, tener una opinión baja y falsa. Mi padre, lo confieso con placer, no se distinguía en nada entre sus conciudadanos. Era simplemente como todos ellos; y, sin embargo, tal como era, no hay país en el que su conocimiento no hubiera sido codiciado y cultivado, incluso provechosamente, por hombres de la más alta calidad. No me correspondería, ni es, gracias al Cielo, necesario, recordarles la consideración que tales hombres tienen derecho a esperar de sus magistrados, a quienes son iguales tanto por educación como por los derechos de naturaleza y nacimiento, e inferiores solo por su propia voluntad, por esa preferencia que deben a su mérito y, al otorgársela, pueden reclamar algún tipo de reconocimiento de su parte. Comprendo que la mayor franqueza y condescendencia acompañan, en toda su conducta hacia ellos, esa gravedad propia de los ministros de la ley; y que tan bien les retribuyen, por su estima y atención, el respeto y la obediencia que les deben. Esta conducta no solo es

justa sino también prudente, pues felizmente tiende a borrar el recuerdo de muchos sucesos desdichados que deberían quedar sepultados en el olvido eterno. Es también mucho más juiciosa, pues tiende a hacer que este pueblo generoso y equitativo encuentre placer en su deber; a que naturalmente les guste honrarlos, y a que quienes son más celosos en la defensa de sus propios derechos sean al mismo tiempo los más dispuestos a respetar los suyos.

No es sorprendente que los gobernantes de una sociedad civil se preocupen por el bienestar y la gloria de sus comunidades; pero es sumamente afortunado para la paz de los hombres que quienes se consideran magistrados, o mejor dicho, dueños de un país más santo y sublime, muestren algún amor por la patria terrenal que los sustenta. Me alegra poder hacer una excepción tan singular a nuestro favor y poder clasificar, entre sus mejores ciudadanos, a esos celosos depositarios de los sagrados artículos de fe establecidos por las leyes, a esos venerables pastores de almas cuya poderosa y cautivadora elocuencia está tanto mejor preparada para llevar las máximas del Evangelio a los corazones de los hombres, como ellos mismos son los primeros en ponerlas en práctica. Todos saben con qué éxito se cultiva el arte del púlpito en Ginebra; Pero los hombres están tan acostumbrados a oír a los teólogos predicar una cosa y practicar otra, que pocos tienen la oportunidad de saber hasta qué punto el espíritu del cristianismo, la santidad de las costumbres españolas, la severidad consigo mismos y la indulgencia con el prójimo prevalecen en el conjunto de nuestros ministros. Quizás solo a la ciudad de Ginebra le corresponda producir el ejemplo edificante de tan perfecta unión entre su clero y los hombres de letras. Es en gran medida en su sabiduría, su reconocida moderación y su celo por la prosperidad del Estado que baso mis esperanzas de su perpetua tranquilidad. Al mismo tiempo, observo, con un placer mezclado con sorpresa y veneración, cuánto detestan las terribles máximas de esos hombres malditos y bárbaros, de los que la historia nos proporciona más de un ejemplo; quienes, para defender los supuestos derechos de Dios, es decir, sus propios intereses, han sido tanto menos ávidos de sangre humana como más esperanzados de que los suyos en particular fueran siempre respetados.

No debo olvidar esa preciosa mitad de la República, que crea la felicidad de la otra, y cuya dulzura y prudencia preservan su tranquilidad y virtud. Dulces y virtuosas hijas de Ginebra, siempre recaerá sobre sus esposas gobernar la nuestra. Felices seremos, mientras su casta influencia, ejercida únicamente dentro de los límites de la unión conyugal, se ejerza únicamente para la gloria del Estado y la felicidad pública. Así gobernó el sexo femenino en Esparta, y así ustedes merecen gobernar en Ginebra. ¿Qué hombre puede ser tan bárbaro como para resistirse a la voz del honor y la razón que emana de los labios de una esposa amorosa? ¿Quién no despreciaría las vanidades del lujo al contemplar la vestimenta sencilla y modesta que, por su brillo, parece la más favorable a la belleza? Es su tarea perpetuar, mediante su influencia insinuante y su gobierno inocente y amable, el respeto a las leyes del Estado y la armonía entre los ciudadanos. Es su tarea reunir... familias divididas por matrimonios felices; Y, sobre todo, para corregir, con la persuasiva dulzura de sus lecciones y la modestia de su conversación, esas extravagancias que nuestros jóvenes adquieren en otros países, de donde, en lugar de muchas cosas útiles de las que podrían sacar provecho, apenas traen a casa nada, salvo un aire infantil y modales ridículos adquiridos entre mujeres fáciles, pero una admiración por no sé qué supuesta grandeza, y miserables recompensas por ser esclavos, que nunca pueden acercarse a la verdadera grandeza de la libertad. Continúen, pues, siendo siempre lo que son, los castos guardianes de nuestra moral y la dulce seguridad de nuestra paz, ejerciendo en toda ocasión los privilegios del corazón y la naturaleza, en aras del deber y la virtud.

Me consiento en que nunca se demostrará que me equivoqué al cimentar sobre tales cimientos mis esperanzas en la felicidad general de los ciudadanos y la gloria de la República. Sin embargo, debo confesar que, con todas estas ventajas, no brillará con ese brillo que deslumbra a la mayoría de los hombres: un gusto infantil y fatal, el peor enemigo de la felicidad y la libertad.

Que nuestra juventud disoluta busque en otra parte placeres ligeros y largos arrepentimientos. Que nuestros pretendientes de buen gusto admiren en otra parte la grandeza de los palacios, la belleza de los carruajes, los

muebles suntuosos, la pompa de los espectáculos públicos y todos los refinamientos del lujo y la afeminación. Ginebra no puede presumir de nada excepto de hombres; sin embargo, tal espectáculo tiene un valor propio, y quienes lo disfrutan merecen ser admirados por todos los demás.

Dígnaos, honorables, magníficos y soberanos caballeros, recibir con igual amabilidad este respetuoso testimonio del interés que tengo en vuestra común prosperidad. Y si he tenido la desgracia de incurrir en algún arrebato indiscreto en esta ardiente efusión de mi corazón, os ruego que me perdonéis y lo atribuyáis al tierno afecto de un verdadero patriota y al ferviente y legítimo celo de un hombre que no puede imaginar mayor felicidad para sí que veros felices.

Muy honorables, magníficos y soberanos caballeros, soy, con el más profundo respeto,

Su más humilde y obediente servidor y conciudadano.

JJROUSSEAU.

Chambéry,

12 de junio de 1754.

PREFACIO

De todas las ciencias humanas, la más útil e imperfecta me parece la de la humanidad. Y me atrevo a decir que la única inscripción del Templo de Delfos contenía un precepto más difícil e importante que el que se encuentra en todos los enormes volúmenes que los moralistas han escrito jamás. Considero el tema del siguiente discurso como una de las preguntas más interesantes que la filosofía puede proponer, y desafortunadamente para nosotros, una de las más espinosas que los filósofos pueden tener que resolver. Pues, ¿cómo conoceremos el origen de la desigualdad entre los hombres si no comenzamos por conocer la humanidad? ¿Y cómo puede el hombre esperar verse a sí mismo como lo hizo la naturaleza, a través de todos los cambios que la sucesión de lugar y tiempo debe haber forjado en su constitución original? ¿Cómo puede distinguir lo fundamental de su naturaleza de los cambios y adiciones que sus circunstancias y los avances que ha realizado han introducido para modificar su condición primitiva? Como la estatua de Glauco, tan desfigurada por el tiempo, los mares y las tormentas que parecía más una bestia salvaje que un dios, el alma humana, alterada en sociedad por mil causas perpetuamente recurrentes, por la adquisición de multitud de verdades y errores, por los cambios que ocurren en la constitución del cuerpo y por la continua agitación de las pasiones, ha cambiado, por así decirlo, de apariencia, hasta el punto de ser apenas reconocible. En lugar de un ser que actúa constantemente a partir de principios fijos e inmutables, en lugar de esa simplicidad celestial y majestuosa que le imprimió su divino Autor, solo encontramos en ella el terrible contraste de la pasión fusionándose con la razón y del entendimiento enloquecido.

Es aún más cruel que, a medida que cada avance de la especie humana la aleja de su estado primitivo, cuantos más descubrimientos hacemos, más nos privamos de los medios para lograr lo más importante de todo. Así, en cierto sentido, a través de nuestro propio estudio del

hombre, el conocimiento sobre él queda fuera de nuestro alcance.

Es fácil percibir que es en estos cambios sucesivos en la constitución del hombre donde debemos buscar el origen de aquellas diferencias que ahora distinguen a los hombres, quienes, se admite, son tan iguales entre sí como lo eran los animales de todo tipo, antes de que las causas físicas hubieran introducido aquellas variedades que ahora son observables entre algunos de ellos.

Es inconcebible, de hecho, que estos cambios primarios, cualesquiera que sean sus orígenes, hayan alterado a todos los individuos de la especie a la vez y de la misma manera. Es natural pensar que, si bien la condición de algunos mejoró o empeoró y adquirieron diversas cualidades buenas o malas no inherentes a su naturaleza, hubo otros que permanecieron más tiempo en su condición original. Esta fue, sin duda, la fuente primaria de la desigualdad de la humanidad, que es mucho más fácil señalar en términos generales que atribuirla con precisión a sus causas reales.

Que mis lectores no piensen, pues, que me enorgullezco de haber visto lo que me parece tan difícil de descubrir. He entrado en ciertos argumentos y aventurado algunas conjeturas, menos con la esperanza de resolver la dificultad que con la intención de arrojar algo de luz sobre ella y reducir la cuestión a su forma adecuada. Otros pueden seguir fácilmente el mismo camino, pero no es fácil para nadie llegar al final. Pues no es tarea fácil distinguir adecuadamente entre lo original y lo artificial en la naturaleza real del hombre, ni formarse una idea verdadera de un estado que ya no existe, quizá nunca existió y probablemente nunca existirá; y del cual, sin embargo, es necesario tener ideas verdaderas para formarse un juicio adecuado de nuestro estado actual. Se requiere, de hecho, más filosofía de la que se pueda imaginar para que alguien pueda determinar con exactitud qué precauciones debe tomar para hacer observaciones sólidas sobre este tema; y me parece que una buena solución del siguiente problema no sería indigna de los Aristóteles y Plinios de la época actual. ¿Qué experimentos serían necesarios para descubrir

al hombre natural? ¿Y cómo deberían llevarse a cabo estos experimentos en un estado de sociedad?

Estoy tan lejos de intentar una solución a este problema que creo haber considerado suficientemente el tema como para aventurarme a afirmar de antemano que nuestros más grandes filósofos no serían demasiado buenos para dirigir tales experimentos, ni nuestros soberanos más poderosos para llevarlos a cabo. Tenemos muy pocas razones para esperar tal combinación, especialmente si va acompañada de la perseverancia, o mejor dicho, de la sucesión de inteligencia y buena voluntad necesarias por ambas partes para el éxito.

Estas investigaciones, tan difíciles de realizar y tan poco meditadas hasta ahora, son, sin embargo, el único medio que queda para obviar multitud de dificultades que nos privan del conocimiento de los verdaderos fundamentos de la sociedad humana. Es esta ignorancia de la naturaleza humana la que arroja tanta incertidumbre y oscuridad sobre la verdadera definición de la ley natural, pues la idea de ley, dice Burlamaqui, y más concretamente la de ley natural, son ideas manifiestamente relativas a la naturaleza humana. Es, por tanto, de esta misma naturaleza, continúa, de la constitución y el estado del hombre, de donde debemos deducir los primeros principios de esta ciencia.

No podemos ver sin sorpresa y disgusto el escaso acuerdo existente entre los diferentes autores que han tratado este gran tema. Entre los escritores más importantes, apenas hay dos que compartan la misma opinión al respecto. Por no hablar de los filósofos antiguos, que parecen haber hecho todo lo posible por contradecirse deliberadamente en los principios más fundamentales, los juristas romanos sometieron al hombre y a los demás animales indiscriminadamente a la misma ley natural, porque consideraban, bajo ese nombre, más la ley que la naturaleza se impone a sí misma que la que prescribe a los demás; o más bien debido a la particular acepción del término «ley» entre estos juristas; quienes en esta ocasión parecen haber entendido por él nada más que las relaciones generales establecidas por la naturaleza entre todos los seres animados para su preservación común. Los modernos, entendiendo por «ley» simplemente una regla

prescrita a un ser moral, es decir, inteligente, libre y reflexivo en sus relaciones con otros seres, limitan en consecuencia la jurisdicción de la ley natural al hombre, el único animal dotado de razón. Pero, al definir esta ley, cada uno a su manera, la han establecido sobre principios metafísicos tales que muy pocas personas entre nosotros son capaces de comprenderlos, y mucho menos de descubrirlos por sí mismas. De modo que las definiciones de estos eruditos, que difieren en todo lo demás, coinciden solo en esto: que es imposible comprender la ley de la naturaleza, y en consecuencia obedecerla, sin ser un casuista muy sutil y un metafísico profundo. Todo lo cual equivale a decir que la humanidad debió emplear, al establecer la sociedad, una capacidad que solo se adquiere con gran dificultad y por muy pocas personas, incluso en un estado de sociedad.

Conociendo tan poco la naturaleza y discrepando tan poco sobre el significado de la palabra «ley», nos resultaría difícil dar una buena definición de la ley natural. Así, todas las definiciones que encontramos en los libros, dejando de lado su defecto de uniformidad, tienen otro defecto: se derivan de muchos tipos de conocimiento que los hombres no poseen naturalmente, y de ventajas de las que no pueden concebir hasta que se han alejado de ese estado. Los escritores modernos empiezan por preguntarse qué reglas serían convenientes para los hombres acordar en beneficio común, y luego dan el nombre de ley natural a un conjunto de estas reglas, sin otra prueba que el bien que resultaría de su práctica universal. Sin duda, esta es una forma simplista de formular definiciones y de explicar la naturaleza de las cosas mediante conveniencias casi arbitrarias.

Pero mientras ignoremos al hombre natural, será en vano intentar determinar qué ley le fue originalmente prescrita o cuál se ajusta mejor a su constitución. Lo único que podemos saber con certeza sobre esta ley es que, para ser ley, no solo las voluntades de quienes la vinculan deben ser conscientes de su sumisión a ella, sino que, para ser natural, debe proceder directamente de la voz de la naturaleza.

Dejando de lado, pues, todos esos libros científicos que solo nos enseñan a ver a los hombres tal como están hechos, y contemplando las primeras y más simples operaciones del alma humana, creo percibir en ella dos principios anteriores a la razón: uno que nos interesa profundamente en nuestro propio bienestar y preservación, y el otro que despierta una repugnancia natural al ver a cualquier otro ser sensible, y en particular a cualquiera de nuestra especie, sufrir dolor o morir. Es de la concordancia y combinación que el entendimiento puede establecer entre estos dos principios, sin que sea necesario introducir el de la sociabilidad, de donde me parece que se derivan todas las reglas del derecho natural, reglas que nuestra razón se ve obligada posteriormente a establecer sobre otros fundamentos, cuando por sus sucesivos desarrollos se ha visto obligada a suprimir la propia naturaleza.

Procediendo de esta manera, no nos veremos obligados a convertir al hombre en filósofo antes de ser hombre. Sus deberes hacia los demás no le son dictados únicamente por las lecciones posteriores de la sabiduría, y, mientras no resista el impulso interno de la compasión, jamás dañará a ningún otro hombre, ni siquiera a ningún ser sintiente; excepto en aquellas ocasiones legales en que su propia preservación esté en juego y esté obligado a darse preferencia. Con este método, también ponemos fin a las antiguas disputas sobre la participación de los animales en la ley natural: pues es evidente que, al carecer de inteligencia y libertad, no pueden reconocer dicha ley; sin embargo, como participan, en cierta medida, de nuestra naturaleza, en consecuencia de la sensibilidad con la que están dotados, deberían participar de los derechos naturales, de modo que la humanidad está sujeta a una especie de obligación incluso hacia los animales. Parece, en efecto, que si estoy obligado a no dañar a mis semejantes, es menos porque son racionales que porque son seres sensibles: y esta cualidad, siendo común a los hombres y a las bestias, debería dar a estos últimos al menos el privilegio de no ser injustamente maltratados por los primeros.

El estudio del hombre original mismo, de sus necesidades reales y de los principios fundamentales de su deber, es también el único método adecuado que podemos

adoptar para obviar todas las dificultades que presenta el origen de la desigualdad moral en los verdaderos fundamentos del cuerpo político, en los derechos recíprocos de sus miembros y en muchos otros temas similares igualmente importantes y oscuros.

Si observamos la sociedad humana con ojos serenos y desinteresados, al principio parece mostrarnos solo la violencia de los poderosos y la opresión de los débiles. La mente se escandaliza ante la crueldad de algunos o se ve inducida a lamentar la ceguera de otros; y como nada es menos permanente en la vida que esas relaciones externas, que ocurren con más frecuencia por accidente que la sabiduría, y que se llaman debilidad o poder, riqueza o pobreza, todas las instituciones humanas parecen, a primera vista, estar fundadas simplemente sobre arenas movedizas. Solo observando con más atención y quitando el polvo y la arena que rodean el edificio, percibimos la base inamovible sobre la que se asienta y aprendemos a respetar sus cimientos. Ahora bien, sin un estudio serio del hombre, sus facultades naturales y su desarrollo sucesivo, jamás podremos hacer estas distinciones necesarias ni separar, en la constitución misma de las cosas, el efecto de la voluntad divina de las innovaciones intentadas por el arte humano. Por tanto, las investigaciones políticas y morales a las que se refieren las importantes cuestiones que nos ocupan son útiles en todos los aspectos, mientras que la historia hipotética de los gobiernos ofrece una lección igualmente instructiva para la humanidad.

Al considerar lo que habríamos podido llegar a ser si hubiéramos sido abandonados a nuestros propios recursos, debemos aprender a bendecir a Aquel cuya mano bondadosa, al corregir nuestras instituciones y darles un fundamento inamovible, ha evitado los desórdenes que de otra manera habrían surgido de ellas, y ha hecho que nuestra felicidad surgiera de aquellas mismas fuentes que parecían propensas a envolvernos en la miseria.

¿Quién es Dios para ti?

Jussit,et humanâ quâ parte locatus está in re,

Disco.

Persio, Sátira iii,71.

UNA DISERTACIÓN SOBRE EL ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA DESIGUALDAD DE LA HUMANIDAD

Es del hombre de quien debo hablar, y la cuestión que investigo me muestra que es a los hombres a quienes debo dirigirme, pues preguntas de este tipo no las formulan quienes temen honrar la verdad. Defenderé entonces con confianza la causa de la humanidad ante los sabios que me inviten a hacerlo, y no me decepcionará si me comporto de una manera digna de mi tema y de mis jueces.

Concibo que existen dos tipos de desigualdad entre la especie humana: una, que llamo natural o física, porque está establecida por la naturaleza y consiste en una diferencia de edad, salud, fuerza física y cualidades del espíritu o del alma; y otra, que podría llamarse desigualdad moral o política, porque depende de una especie de convención y está establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios que algunos hombres disfrutan en detrimento de otros, como ser más ricos, más honorables, más poderosos o incluso estar en posición de exigir obediencia.

Es inútil preguntar cuál es el origen de la desigualdad natural, pues esa pregunta se responde con la simple definición de la palabra. Es aún más inútil preguntar si existe una conexión esencial entre ambas desigualdades, pues esto equivaldría, en otras palabras, a preguntar si quienes mandan son necesariamente mejores que quienes obedecen, y si la fuerza física o mental, la sabiduría o la virtud, se encuentran siempre en individuos particulares, en proporción a su poder o riqueza: una cuestión quizás propia de la discusión de esclavos ante sus amos, pero

sumamente inadecuada para hombres razonables y libres en busca de la verdad.

El objeto del presente discurso es, pues, más precisamente éste: señalar, en el progreso de las cosas, el momento en que la ley tomó el lugar de la violencia y la naturaleza quedó sujeta a la ley, y explicar por qué secuencia de milagros los fuertes llegaron a someterse para servir a los débiles y el pueblo a comprar un descanso imaginario a expensas de la felicidad real.

Los filósofos que han investigado los fundamentos de la sociedad han sentido la necesidad de retornar al estado de naturaleza; pero ninguno lo ha logrado. Algunos no han dudado en atribuir al hombre, en tal estado, la idea de lo justo y lo injusto, sin tomarse la molestia de demostrar que debe poseer tal idea o que podría serle de alguna utilidad. Otros han hablado del derecho natural de todo hombre a conservar lo que le pertenece, sin explicar qué entendían por pertenencia. Otros, comenzando por conceder al fuerte autoridad sobre el débil, procedieron directamente al nacimiento del gobierno, sin tener en cuenta el tiempo que debió haber transcurrido antes de que el significado de las palabras autoridad y gobierno pudiera existir entre los hombres. Todos ellos, en resumen, al insistir constantemente en la necesidad, la codicia, la opresión, los deseos y el orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas adquiridas en la sociedad; de modo que, al hablar del salvaje, describieron al hombre social. A la mayoría de nuestros escritores ni siquiera se les ha ocurrido dudar de si el estado de naturaleza existió alguna vez; Pero es claro por la Sagrada Escritura que el primer hombre, habiendo recibido su entendimiento y mandamientos inmediatamente de Dios, no estaba en tal estado; y que, si damos tanto crédito a los escritos de Moisés como todo filósofo cristiano debe darle, debemos negar que, incluso antes del diluvio, los hombres estuvieron alguna vez en el estado puro de naturaleza; a menos que, de hecho, cayeran en él nuevamente por alguna circunstancia muy extraordinaria; una paradoja que sería muy embarazosa de defender y completamente imposible de probar.

Comencemos, pues, dejando de lado los hechos, pues carecen de relevancia para la cuestión. Las investigaciones

que emprendemos al abordar este tema no deben considerarse verdades históricas, sino meros razonamientos condicionales e hipotéticos, más bien calculados para explicar la naturaleza de las cosas que para determinar su verdadero origen; al igual que las hipótesis que nuestros físicos formulan a diario sobre la formación del mundo. La religión nos manda creer que, habiendo Dios mismo sacado a los hombres del estado de naturaleza inmediatamente después de la creación, son desiguales solo porque es su voluntad que así sea; pero no nos prohíbe formular conjeturas basadas únicamente en la naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, sobre qué habría sido de la raza humana si se hubiera dejado a su suerte. Esta es, pues, la cuestión que me planteo y la que me propongo abordar en el siguiente discurso. Como mi tema interesa a la humanidad en general, intentaré utilizar un estilo adaptado a todas las naciones, o mejor dicho, olvidando el tiempo y me supondré en el Liceo de Atenas, repitiendo las lecciones de mis maestros, con Platón y Jenócrates como jueces y todo el género humano como público.

Oh, hombre, sea cual sea tu país y tus opiniones, contempla tu historia, tal como yo he pensado leerla, no en los libros escritos por tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza, que nunca miente. Todo lo que provenga de ella será verdad; y no encontrarás nada falso, a menos que yo haya añadido involuntariamente algo propio. Los tiempos de los que voy a hablar son muy remotos: ¡cuánto has cambiado de lo que eras! Es, por así decirlo, sobre la vida de tu especie sobre la que voy a escribir, según las cualidades que has recibido, que tu educación y tus hábitos pueden haber depravado, pero no pueden haber destruido por completo. Hay, siento, una edad en la que el hombre individual desearía detenerse; estás a punto de preguntarte sobre la edad en la que te hubiera gustado que toda tu especie se detuviera. Insatisfecho con tu estado actual, por razones que amenazan a tus desafortunados descendientes con un descontento aún mayor, tal vez desearás tener el poder de volver atrás; y este sentimiento debería ser un panegírico para vuestros primeros antepasados, una crítica para

vuestros contemporáneos y un terror para los desdichados que vendrán después de vosotros.

LA PRIMERA PARTE

Por muy importante que sea, para juzgar correctamente el estado natural del hombre, considerarlo desde su origen y examinarlo, por así decirlo, en el embrión de su especie, no seguiré su organización a través de sus sucesivos desarrollos, ni me detendré a indagar cómo debió ser su sistema animal en sus inicios, para convertirse con el tiempo en lo que realmente es. No preguntaré si sus largas uñas eran al principio, como supone Aristóteles, solo garras torcidas; si todo su cuerpo, como el de un oso, no estaba cubierto de pelo; o si el hecho de que caminara a cuatro patas, con la mirada fija en la tierra, confinada en un horizonte de unos pocos pasos, no indicó inmediatamente la naturaleza y los límites de sus ideas. Sobre este tema, solo pude formular conjeturas vagas y casi imaginarias. La anatomía comparada aún ha avanzado demasiado poco, y las observaciones de los naturalistas son demasiado inciertas, como para proporcionar una base adecuada para un razonamiento sólido. Así pues, sin recurrir a la información sobrenatural dada, o sin tomar en cuenta este punto, o sin prestar atención a los cambios que debieron producirse en la conformación interna y externa del hombre cuando aplicó sus miembros a nuevos usos y se alimentó con nuevas clases de alimentos, supondré que su conformación fue en todo tiempo la que nos parece hoy; que siempre anduvo sobre dos piernas, usó de sus manos como nosotros, dirigió su mirada sobre toda la naturaleza y midió con sus ojos la vasta extensión del Cielo.

Si despojamos a este ser así constituido de todos los dones sobrenaturales que pudo haber recibido y de todas las facultades artificiales que solo pudo haber adquirido mediante un largo proceso —si lo consideramos, en una palabra, tal como debió surgir de la naturaleza—, vemos en él un animal más débil que algunos y menos ágil que otros, pero, en conjunto, el más ventajosamente organizado de todos. Lo veo saciar su hambre en el primer roble y calmar su sed en el primer arroyo; encuentra su lecho al pie del

árbol que le proporcionó alimento, y así satisface todas sus necesidades.

Mientras la tierra permaneciera en su fertilidad natural y cubierta de inmensos bosques, cuyos árboles jamás serían destrozados por el hacha, proporcionaría sustento y refugio a toda clase de animales. Los hombres, dispersos entre los demás, observarían e imitarían su laboriosidad, alcanzando así incluso el instinto de las bestias; con la ventaja de que, mientras cada especie de bestias se limitaba a un instinto particular, el hombre, que quizá no tiene ninguno peculiar, se apropiaría de todos ellos y viviría de la mayoría de los alimentos que los demás animales compartían; y así, encontraría su subsistencia con mucha más facilidad que cualquiera de los demás.

Acostumbrados desde la infancia a las inclemencias del tiempo y al rigor de las estaciones, habituados a la fatiga y obligados, desnudos y desarmados, a defenderse a sí mismos y a sus presas de otros animales feroces, o a escapar de ellos huyendo, los hombres adquirirían una constitución robusta y casi inalterable. Los niños, al traer al mundo la excelente constitución de sus padres y fortalecerla con los mismos ejercicios que la originaron, adquirirían así todo el vigor del que es capaz el cuerpo humano. La naturaleza, en este caso, los trata exactamente como Esparta trataba a los hijos de sus ciudadanos: quienes nacen bien formados se hacen fuertes y robustos, y todos los demás son destruidos, a diferencia de nuestras comunidades modernas, en las que el Estado, al convertir a los niños en una carga para sus padres, los mata indiscriminadamente antes de nacer.

Siendo el cuerpo de un salvaje el único instrumento que comprende, lo usa para diversos propósitos, de los cuales los nuestros, por falta de práctica, son incapaces: pues nuestra industria nos priva de la fuerza y agilidad que la necesidad le obliga a adquirir. Si hubiera tenido un hacha, ¿podría haber roto con el brazo desnudo una rama tan grande de un árbol? Si hubiera tenido una honda, ¿podría haber lanzado una piedra con tanta velocidad? Si hubiera tenido una escalera, ¿habría sido tan ágil para trepar un árbol? Si hubiera tenido un caballo, ¿habría sido él mismo tan veloz? Dale tiempo al hombre civilizado para que reúna

todas sus máquinas a su alrededor, y sin duda vencerá fácilmente al salvaje; pero si deseas ver una contienda aún más desigual, júntalos desnudos y desarmados, y pronto verás la ventaja de tener todas nuestras fuerzas constantemente a nuestra disposición, de estar siempre preparados para cualquier evento y de comportarnos como debemos, perpetuamente enteros y completos alrededor de uno.

Hobbes sostiene que el hombre es intrépido por naturaleza y solo se dedica al ataque y la lucha. Otro ilustre filósofo sostiene lo contrario, y Cumberland y Puffendorf también afirman que nada es más tímido y temeroso que el hombre en estado natural; que siempre está temblando y dispuesto a huir al menor ruido o movimiento. Esto puede ser cierto con respecto a cosas que le son desconocidas; y no dudo de que se aterrorice ante cualquier novedad que se presente, cuando desconoce el bien o el mal físico que puede esperar de ella, ni puede comparar su propia fuerza con los peligros que está a punto de encontrar. Sin embargo, tales circunstancias rara vez se dan en estado natural, en el que todo sucede de manera uniforme y la faz de la tierra no está sujeta a esos cambios repentinos y continuos que surgen de las pasiones y caprichos de los grupos humanos que conviven. Pero el hombre salvaje, viviendo disperso entre otros animales y encontrándose en posición de medir su fuerza con la de ellos, pronto llega a compararse con ellos y, al percibir que los supera en habilidad más de lo que ellos lo superan en fuerza, aprende a no temerlos. Enfrenta a un oso o un lobo contra un salvaje robusto, ágil y resuelto, como todos los demás, armado con piedras y un buen garrote, y descubrirás que el peligro estará al menos en ambos lados, y que, tras algunas pruebas de este tipo, las bestias salvajes, que no son aficionadas a atacarse entre sí, no estarán en absoluto dispuestas a atacar al hombre, a quien habrán descubierto tan salvaje y feroz como ellas. En cuanto a los animales que realmente tienen más fuerza que habilidad que el hombre, se encuentra en la misma situación que todos los animales más débiles, que sin embargo aún pueden subsistir; excepto que tiene la ventaja de que, al ser igualmente veloz y encontrar un refugio casi seguro en cada árbol, es libre de tomarlo o dejarlo en cada encuentro, y así luchar o huir,

según prefiera. De esto se deduce que ningún animal parece naturalmente hacerle la guerra al hombre, salvo en casos de defensa propia o hambre excesiva, o para mostrar alguna de esas violentas antipatías que parecen indicar que una especie está destinada por naturaleza a ser alimento para otra.

Esta es, sin duda, la razón por la que los negros y los salvajes temen tan poco a las fieras que pueden encontrar en los bosques. Los caribes de Venezuela, entre otros, viven en este sentido con absoluta seguridad y sin la menor incomodidad. Aunque están casi desnudos, nos cuenta Francis Correal, se exponen libremente en los bosques, armados únicamente con arcos y flechas; pero nadie ha oído hablar jamás de que alguno de ellos haya sido devorado por fieras.

Pero el hombre tiene otros enemigos más formidables, contra los cuales no cuenta con tales medios de defensa: estas son las enfermedades naturales de la infancia, la vejez y enfermedades de todo tipo, tristes pruebas de nuestra debilidad, de las cuales las dos primeras son comunes a todos los animales, y la última pertenece principalmente al hombre en estado de sociedad. Con respecto a la infancia, se observa que la madre, llevando a su hijo siempre consigo, puede criarlo con mucha mayor facilidad que las hembras de muchos otros animales, quienes se ven obligadas a ir y venir constantemente, con gran fatiga, de un lado para buscar sustento y del otro para amamantar o alimentar a sus crías. Es cierto que si la mujer fallece, el niño corre gran peligro de morir con ella; pero este riesgo es común a muchas otras especies animales, cuyas crías tardan mucho tiempo en ser capaces de valerse por sí mismas. Y si nuestra infancia es más larga que la de ellos, nuestras vidas son más largas en proporción; de modo que, en este aspecto, todo es bastante igual, aunque hay otras reglas a considerar. En cuanto a la duración del primer período de la vida y al número de hijos, que no afectan al presente tema, en la vejez, cuando los hombres son menos activos y transpiran poco, la necesidad de alimento disminuye con la capacidad de proporcionárselo, y como el estado salvaje los protege también de la gota y del reumatismo, y la vejez es, de todos los males, el que la ayuda humana menos puede aliviar,

dejan de ser, sin que los demás noten que ya no son, y casi sin notarlo ellos mismos.

En cuanto a la enfermedad, no repetiré las vanas y falsas declamaciones que la mayoría de las personas sanas profieren contra la medicina; pero preguntaré si se han hecho observaciones sólidas de las que se pueda concluir con razón que, en los países donde el arte de la medicina está más descuidado, la duración media de la vida humana es menor que en aquellos donde es más cultivada. ¿Cómo puede ser esto así si nos acarreamos más enfermedades de las que la medicina puede remediar? La gran desigualdad en el estilo de vida, la extrema ociosidad de algunos y el trabajo excesivo de otros, la facilidad para excitar y satisfacer nuestros apetitos sensuales, las comidas excesivamente exquisitas de los ricos que los acaloran y los llenan de indigestión, y, por otro lado, la comida malsana de los pobres, a menudo, por mala que sea, insuficiente para sus necesidades, lo que los induce, cuando se presenta la oportunidad, a comer vorazmente y a sobrecargar sus estómagos; todas estas son solo algunas de las razones por las que no deberíamos poder evitarlas. Todo esto, junto con las noches en vela y los excesos de todo tipo, los arrebatos desmesurados de cada pasión, la fatiga, el agotamiento mental, los innumerables dolores y ansiedades inseparables de toda condición de vida, que atormentan incesantemente la mente humana, son pruebas fatales de que la mayoría de nuestros males son de nuestra propia creación, y que podríamos haberlos evitado casi todos si nos hubiéramos aferrado a ese modo de vida simple, uniforme y solitario que la Naturaleza prescribió. Si ella destinó al hombre a la salud, me atrevo a declarar que un estado de reflexión es contrario a la naturaleza, y que un hombre pensante es un animal depravado. Cuando pensamos en la buena constitución de los salvajes, al menos de aquellos a quienes no hemos arruinado con nuestros licores espirituosos, y reflexionamos que apenas padecen enfermedades, salvo heridas y la vejez, nos sentimos tentados a creer que, al seguir la historia de la sociedad civil, también contaremos la de la enfermedad humana. Tal era, al menos, la opinión de Platón, quien dedujo de ciertos remedios prescritos o aprobados por Podalirio y Macaón en el asedio de Troya que varias

enfermedades a las que daban origen estos remedios no eran conocidas por la humanidad en su tiempo; y Celso nos dice que la dieta que ahora es tan necesaria fue inventada por primera vez por Hipócrates.

Por lo tanto, al estar sujeto a tan pocas causas de enfermedad, el hombre, en estado natural, no necesita remedios, y mucho menos médicos. En este sentido, la raza humana no está en peor situación que otros animales, y es fácil aprender de los cazadores si se encuentran con muchos animales enfermos durante la caza. Es cierto que a menudo se encuentran con animales que presentan marcas de haber sido gravemente heridos, muchos con huesos o incluso extremidades rotas, pero que han sido curados sin más ayuda quirúrgica que la del tiempo o cualquier otro régimen que el de su vida cotidiana. Al mismo tiempo, sus curaciones no parecen haber sido menos perfectas, por no haber sido torturados con incisiones, envenenados con drogas o consumidos por el ayuno. En resumen, por muy útil que sea la medicina, correctamente administrada, entre nosotros, es cierto que si el salvaje, cuando está enfermo y abandonado a su suerte, no tiene nada que esperar sino de la naturaleza, en cambio, no tiene nada que temer sino de su enfermedad; lo que hace que su situación sea a menudo preferible a la nuestra.

Debemos tener cuidado, por lo tanto, de no confundir al hombre salvaje con los hombres que vemos a diario. La naturaleza trata a todos los animales que se dejan a su cuidado con una predilección que parece demostrar cuán celosa es de ese derecho. El caballo, el gato, el toro e incluso el asno son generalmente más grandes, y siempre más robustos, y tienen más vigor, fuerza y coraje cuando corren salvajes por el bosque que cuando son criados en el establo. Al ser domesticados, pierden la mitad de estas ventajas; y parece que todo nuestro cuidado en alimentarlos y tratarlos bien solo sirve para depravarlos. Lo mismo ocurre con el hombre: al volverse sociable y servil, se vuelve débil, tímido y servil; su estilo de vida afeminado debilita por completo su fuerza y coraje. A esto puede añadirse que hay una diferencia aún mayor entre el hombre salvaje y el civilizado que entre las bestias salvajes y las domésticas: pues los hombres y las bestias, habiendo sido tratados por igual por la naturaleza, las diversas

comodidades en las que los hombres se entregan incluso más que sus bestias, son otras tantas causas adicionales de su más profunda degeneración.

Por lo tanto, no es una desgracia tan grande para estos hombres primitivos, ni un obstáculo tan grande para su supervivencia, que anden desnudos, no tengan refugio y carezcan de todo lo superfluo que consideramos tan necesario. Si su piel no está cubierta de pelo, no la necesitan en climas cálidos; y, en países fríos, pronto aprenden a apropiarse de las pieles de las bestias que han conquistado. Si solo tienen dos piernas para correr, tienen dos brazos para defenderse y cubrir sus necesidades. Sus crías aprenden a caminar despacio y con dificultad; pero sus madres pueden cargarlas fácilmente; una ventaja de la que carecen otros animales, ya que la madre, si es perseguida, se ve obligada a abandonar a sus crías o a ajustar su paso al de ellas. A menos que, en resumen, supongamos una concurrencia singular y fortuita de circunstancias de la que hablaré más adelante, y cuya existencia sería improbable, es evidente en todos los casos que el hombre que primero se fabricó ropa o un refugio se estaba proporcionando cosas que no eran en absoluto... necesarias; porque hasta entonces había prescindido de ellos, y no hay razón para que no hubiera podido soportar en su edad adulta el mismo tipo de vida que tuvo en su infancia.

Solitario, indolente y siempre en peligro, el salvaje no puede sino amar el sueño; su sueño también debe ser ligero, como el de los animales, que piensan poco y puede decirse que duermen todo el tiempo que no piensan. Siendo la autopreservación su principal y casi única preocupación, debe ejercitar al máximo sus facultades de ataque o defensa, ya sea para vencer a su presa o para evitar convertirse en presa de otros animales. Por otro lado, aquellos órganos que solo se perfeccionan mediante la dulzura y la sensualidad permanecerán en un estado tosco e imperfecto, incompatible con cualquier tipo de delicadeza; de modo que, al estar sus sentidos divididos en este aspecto, su tacto y gusto serán extremadamente rudimentarios, su vista, oído y olfato extremadamente finos y sutiles. Tal es generalmente la condición animal, y tal, según los relatos de los viajeros, es la de la mayoría de las

naciones salvajes. No es sorprendente, por tanto, que los hotentotes del Cabo de Buena Esperanza distingan los barcos en el mar, a simple vista, a una distancia tan grande como los holandeses pueden hacerlo con sus telescopios; o que los salvajes de América pudieran rastrear a los españoles, por su sentido del olfato, tan bien como lo hubieran podido hacer los mejores perros; o que estos pueblos bárbaros no sientan dolor al caminar desnudos, o que usen grandes cantidades de piement con sus alimentos y beban los licores europeos más fuertes como agua.

Hasta ahora sólo he considerado al hombre físico; veámoslo ahora desde su lado metafísico y moral.

No veo en ningún animal más que una ingeniosa máquina, dotada por la naturaleza de sentidos para controlarse y protegerse, hasta cierto punto, de cualquier cosa que pueda desordenarla o destruirla. Percibo exactamente lo mismo en la máquina humana, con la diferencia de que, en las operaciones del bruto, la naturaleza es el único agente, mientras que el hombre participa en las suyas, en su carácter de agente libre. Uno elige y rechaza por instinto, el otro por libre albedrío: por lo tanto, el bruto no puede desviarse de la regla prescrita, incluso cuando sería ventajoso hacerlo; y, por el contrario, el hombre frecuentemente se desvía de tales reglas en su propio detrimento. Así, una paloma moriría de hambre junto a un plato de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de fruta o grano; aunque es cierto que ambos podrían encontrar alimento en los alimentos que rechazan con desdén, si se les ocurriera probarlos. De ahí que los hombres disolutos caigan en excesos que traen fiebre y muerte. porque la mente deprava los sentidos y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla.

Todo animal tiene ideas, puesto que posee sentidos; incluso combina esas ideas hasta cierto punto; y solo en este grado el hombre difiere del animal en este aspecto. Algunos filósofos incluso han sostenido que existe una mayor diferencia entre un hombre y otro que entre unos hombres y unos animales. Por lo tanto, no es tanto el entendimiento lo que constituye la diferencia específica entre el hombre y el animal, sino la cualidad humana del libre albedrío. La naturaleza da sus órdenes a cada animal,

y el animal obedece su voz. El hombre recibe el mismo impulso, pero al mismo tiempo se sabe libre de aceptar o resistir: y es particularmente en la conciencia de esta libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma. Pues la física puede explicar, hasta cierto punto, el mecanismo de los sentidos y la formación de ideas; pero en la capacidad de querer, o mejor dicho, de elegir, y en la sensación de esta capacidad, solo se pueden encontrar actos puramente espirituales y completamente inexplicables por las leyes del mecanismo.

Sin embargo, aunque las dificultades que rodean todas estas cuestiones aún permiten diferenciar entre hombres y bestias, existe otra cualidad muy específica que los distingue y que no admite discusión. Se trata de la capacidad de autosuperación, que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla gradualmente el resto de nuestras facultades y es inherente tanto a la especie como al individuo: mientras que una bestia es, al cabo de unos meses, todo lo que será durante toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, exactamente lo que fue el primer año de esos mil. ¿Por qué solo el hombre es propenso a envejecer? ¿No es porque, al hacerlo, regresa a su estado primitivo? Y mientras que la bestia, que no ha adquirido nada y, por lo tanto, no tiene nada que perder, aún conserva la fuerza del instinto, el hombre, que pierde, por la edad o por accidente, todo lo que su perfectibilidad le había permitido ganar, cae así por debajo de las propias bestias. Sería triste si nos viéramos obligados a admitirlo. Que esta facultad distintiva y casi ilimitada es la fuente de todas las desgracias humanas; que es esta facultad la que, con el tiempo, eleva al hombre de su estado original, en el que habría pasado sus días inconscientemente en paz e inocencia; que es esta facultad la que, produciendo sucesivamente en diferentes momentos sus descubrimientos y sus errores, sus vicios y sus virtudes, finalmente lo convierte en un tirano tanto de sí mismo como de la naturaleza. [1] Sería chocante verse obligado a considerar como benefactor al hombre que primero sugirió a los indios Oroonokos el uso de tablillas que aplican a las

sienes de sus hijos, las cuales les aseguran al menos una parte de su imbecilidad y felicidad original.

El hombre salvaje, abandonado por naturaleza a la sola dirección del instinto, o mejor dicho, compensado por sus carencias con facultades capaces primero de suplir su deficiencia y luego de elevarlo por encima de ella, debe, por tanto, comenzar con funciones puramente animales: así, ver y sentir deben ser su primera condición, común a él y a todos los demás animales. Querer y no querer, desear y temer, deben ser las primeras y casi únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias ocasionen un nuevo desarrollo de sus facultades.

Sea cual sea la postura de los moralistas, el entendimiento humano está en gran deuda con las pasiones, las cuales, como se admite universalmente, también están en gran deuda con el entendimiento. Es a través de la actividad de las pasiones que nuestra razón mejora; pues deseamos conocimiento solo porque deseamos disfrute; y es imposible concebir razón alguna por la que una persona que no tiene miedos ni deseos se tome la molestia de razonar. Las pasiones, a su vez, se originan en nuestras necesidades, y su progreso depende del de nuestro conocimiento; pues no podemos desear ni temer nada, excepto por la idea que tenemos de ello, o por el simple impulso de la naturaleza. Ahora bien, el hombre salvaje, al estar desprovisto de todo tipo de inteligencia, no puede tener pasiones excepto las de este último tipo: sus deseos nunca van más allá de sus necesidades físicas. Los únicos bienes que reconoce en el universo son la comida, una hembra y el sueño; los únicos males que teme son el dolor y el hambre. Digo dolor, no la muerte, pues ningún animal puede saber lo que es morir; El conocimiento de la muerte y sus terrores es una de las primeras adquisiciones que hace el hombre al abandonar el estado animal.

Sería fácil, de ser necesario, fundamentar esta opinión con hechos y demostrar que, en todas las naciones del mundo, el progreso del entendimiento ha sido exactamente proporcional a las necesidades que las personas habían recibido de la naturaleza o a las que las circunstancias las habían sometido, y, en consecuencia, a las pasiones que las indujeron a satisfacer dichas necesidades. Podría citar

como ejemplo las artes, que surgieron en Egipto y se expandieron con la inundación del Nilo. Podría rastrear su progreso hasta Grecia, donde de nuevo arraigaron, crecieron y se elevaron hasta los cielos entre las rocas y arenas del Ática, sin poder germinar en las fértiles orillas del Eurotas. Podría observar que, en general, los pueblos del Norte son más trabajadores que los del Sur, porque no pueden prosperar sin serlo, como si la naturaleza quisiera igualar las cosas otorgando a sus entendimientos la fertilidad que había negado a su suelo.

Pero ¿quién no ve, sin recurrir al testimonio incierto de la historia, que todo parece apartar al hombre salvaje tanto de la tentación como de los medios para cambiar su condición? Su imaginación no pinta cuadros; su corazón no le exige nada. Sus pocas necesidades se satisfacen con tanta facilidad, y está tan lejos del conocimiento necesario para desear más, que no puede tener previsión ni curiosidad. El rostro de la naturaleza se le vuelve indiferente a medida que se familiariza con ella. Ve en ella siempre el mismo orden, las mismas sucesiones; no tiene suficiente comprensión para maravillarse ante los mayores milagros; ni es en su mente donde podemos esperar encontrar esa filosofía que el hombre necesita, si ha de saber observar por una vez lo que ve cada día. Su alma, que no se perturba por nada, está completamente absorta en el sentimiento de su existencia presente, sin ninguna idea del futuro, por cercano que sea; mientras que sus proyectos, tan limitados como sus visiones, apenas se extienden hasta el final del día. Tal es, incluso en la actualidad, la extensión del caribe nativo. previsión: te venderá imprudentemente su cama de algodón por la mañana, y vendrá llorando por la tarde a comprarla de nuevo, sin haber previsto que la necesitaría otra vez la noche siguiente.

Cuanto más reflexionamos sobre este tema, mayor parece la distancia entre la pura sensación y el conocimiento más simple: es imposible, de hecho, concebir cómo un hombre, solo por sus propios poderes, sin la ayuda de la comunicación ni el acicate de la necesidad, pudo haber salvado una brecha tan vasta. ¡Cuántas eras debieron haber transcurrido antes de que la humanidad pudiera contemplar otro reino que el del cielo! ¡Cuánta

multiplicidad de eventos fortuitos debieron ocurrir para enseñarles los usos más comunes de ese elemento! ¡Cuántas veces debieron haberlo revelado antes de adquirir el arte de reproducirlo! ¿Y cuántas veces no murió semejante secreto con quien lo descubrió? ¿Qué diremos de la agricultura, un arte que requiere tanto trabajo y previsión, que depende tanto de otros que es evidente que solo podría practicarse en una sociedad que al menos hubiera comenzado, y que sirve no tanto para extraer los medios de subsistencia de la tierra (pues los produciría para sí misma) como para obligarla a producir lo que más nos gusta? Pero supongamos que los hombres se hubieran multiplicado tanto que el producto natural de la tierra ya no fuera suficiente para su sustento; una suposición, de hecho, que probaría que una vida así sería muy ventajosa para la raza humana; supongamos que, sin forjas ni talleres, los instrumentos de labranza hubieran caído del cielo en manos de salvajes; que hubieran superado su aversión natural al trabajo continuo; que hubieran aprendido tanta previsión para sus necesidades; que hubieran adivinado cómo cultivar la tierra, sembrar granos y plantar árboles; que hubieran descubierto las artes de moler maíz y fermentar uvas, todo lo cual les deben haber enseñado los dioses, ya que es inconcebible cómo pudieron haberlo descubierto por sí mismos; sin embargo, después de todo esto, ¿qué hombre entre ellos sería tan absurdo como para tomarse la molestia de cultivar un campo, que podría ser despojado de su cosecha por el primero que venga y se vaya, hombre o bestia, que le tome gusto? ¿Y cómo podría cada uno de ellos decidir dedicar su vida a un trabajo agotador, cuando, cuanto más necesario le fuera, mayor sería la recompensa de su trabajo, más seguro estaría de no obtenerla? En resumen, ¿cómo podría tal situación inducir a los hombres a cultivar la tierra hasta que se repartiera regularmente entre ellos, es decir, hasta que se aboliera el estado de naturaleza?

Si supusiéramos al hombre salvaje tan adiestrado en el arte de pensar como los filósofos; si, como ellos, lo supusiéramos un filósofo capaz de investigar las verdades más sublimes y de formular, mediante razonamientos sumamente abstractos, máximas de razón y justicia, deducidas del amor al orden en general o de la voluntad

conocida de su Creador; en una palabra, si lo supusiéramos tan inteligente e ilustrado como debería haber sido y como de hecho se ha comprobado que fue, torpe y estúpido, ¿qué ventaja obtendría la especie de todas esas metafísicas que no podrían comunicarse entre sí, sino que deben terminar con quien las creó? ¿Qué progreso podría lograr la humanidad si se dispersara en los bosques entre otros animales? ¿Y hasta qué punto podrían los hombres mejorarse o ilustrarse mutuamente, cuando, sin residencia fija y sin necesidad de la ayuda mutua, las mismas personas apenas se encuentran dos veces en sus vidas, y quizás, entonces, sin conocerse ni hablarse?

Consideremos cuántas ideas debemos al uso del lenguaje, hasta qué punto la gramática ejercita el entendimiento y facilita sus operaciones. Reflexionemos sobre los inconcebibles esfuerzos y el tiempo infinito que debió costar la primera invención de las lenguas. Añadamos a estas reflexiones lo que las precedió, y luego juzguemos cuántos miles de siglos debieron transcurrir en el desarrollo posterior de la mente humana de aquellas operaciones de las que es capaz.

Me tomaré la libertad de considerar aquí, por un momento, las dificultades del origen de las lenguas. Sobre este tema, me contentaré con una simple repetición de las investigaciones del Abbé Condillac, pues confirman plenamente mi sistema y quizás incluso lo sugirieron por primera vez. Pero es evidente, por la manera en que este filósofo resuelve las dificultades que él mismo plantea sobre el origen de los signos arbitrarios, que asume lo que yo cuestiono, a saber, que ya debía existir una especie de sociedad entre los primeros inventores del lenguaje. Si bien me remito, por lo tanto, a sus observaciones sobre este punto, considero oportuno presentar las mías para exponer las mismas dificultades desde una perspectiva adaptada a mi tema. Lo primero que se plantea es concebir cómo el lenguaje pudo llegar a ser necesario; pues, al no haber comunicación entre los hombres, ni necesidad de ella, no podemos concebir la necesidad de esta invención, ni su posibilidad, si no fuera de algún modo indispensable. Podría afirmar, como muchos otros, que las lenguas surgieron en las relaciones domésticas entre padres e hijos. Pero este recurso no obviaría la dificultad y, además,

implicaría el error de quienes, al razonar sobre el estado de naturaleza, siempre introducen en él ideas recogidas en un estado de sociedad. Así, constantemente consideran que las familias viven juntas bajo un mismo techo, y que los individuos de cada una mantienen entre sí una unión tan íntima y permanente como la que existe entre nosotros, donde tantos intereses comunes los unen; mientras que, en este estado primitivo, los hombres no tenían casas, ni chozas, ni propiedad alguna; cada uno vivía donde podía, rara vez más de una noche; los sexos se unían sin propósito, como lo hacía el azar, la oportunidad o la inclinación, y no necesitaban grandes palabras para comunicar sus designios; y se separaban con la misma indiferencia. La madre amamantó a sus hijos al principio por su propio bien; y después, cuando la costumbre los hizo queridos, por el suyo; pero tan pronto como tuvieron fuerzas suficientes para ir en busca de su propio alimento, la dejaron por voluntad propia. y, como apenas hablaban español, como no tenían otro método para no perderse que el de permanecer continuamente a la vista, pronto se volvieron incapaces de reconocerse cuando se reencontraban. Cabe observar, además, que el niño, al tener todas sus necesidades que explicar, y por supuesto más que contarle a su madre de lo que esta podía decirle a él, debió de asumir la mayor parte de la tarea de invención, y el lenguaje que usaba sería de su propia invención, de modo que el número de idiomas sería igual al número de individuos que los hablaran, y la variedad se vería incrementada por la vida errante y vagabunda que llevaban, lo que no daría tiempo a que ningún idioma se volviera constante. Pues decir que la madre le dictaba a su hijo las palabras que debía usar para pedirle esto o aquello es una explicación de cómo se enseñan los idiomas ya formados, pero de ninguna manera explica cómo se formaron originalmente.

Supongamos, sin embargo, que esta primera dificultad se supera. Imaginemos por un momento que nos encontramos a este lado del vasto espacio que debe existir entre un estado natural puro y aquel en el que los lenguajes se hicieron necesarios, y, admitiendo su necesidad, investiguemos cómo pudieron establecerse inicialmente. Aquí tenemos una nueva y peor dificultad que afrontar;

pues si los hombres necesitan el habla para aprender a pensar, debieron haber tenido una necesidad mucho mayor del arte de pensar para poder inventar el de hablar. E incluso si pudiéramos concebir cómo los sonidos articulados de la voz llegaron a ser considerados los intérpretes convencionales de nuestras ideas, aún nos quedaría por investigar quiénes pudieron ser los intérpretes de esta convención para aquellas ideas que, al no responder a objetos sensibles, no podían indicarse ni mediante gestos ni voz; de modo que apenas podemos formular conjeturas aceptables sobre el origen de este arte de comunicar nuestros pensamientos y establecer una correspondencia entre las mentes: un arte tan sublime que, aunque tan distante de su origen, los filósofos aún lo contemplan. a tan inconmensurable distancia de la perfección, que nadie se atreve a afirmar que no se alcanzará jamás, aunque se suspendan en su favor las revoluciones que el tiempo necesariamente produce, aunque se destierren los prejuicios de nuestras academias o se condenen al silencio, y esas sociedades eruditas se dediquen ininterrumpidamente durante siglos enteros a esta espinosa cuestión.

El primer lenguaje de la humanidad, el más universal y vívido —en resumen, el único lenguaje que el hombre necesitó antes de tener la oportunidad de ejercer su elocuencia para persuadir a multitudes reunidas— fue el simple grito de la naturaleza. Pero como este solo era excitado por una especie de instinto en ocasiones urgentes, para implorar ayuda en peligro o alivio en el sufrimiento, podía ser de poca utilidad en el curso ordinario de la vida, donde prevalecen sentimientos más moderados. Cuando las ideas de los hombres comenzaron a expandirse y multiplicarse, y se estableció una comunicación más estrecha entre ellos, se esforzaron por inventar signos más numerosos y un lenguaje más abundante. Multiplicaron las inflexiones de la voz y añadieron gestos, que son por naturaleza más expresivos y dependen menos de una determinación previa para su significado. Por lo tanto, los objetos visibles y móviles se expresaban mediante gestos, y los audibles mediante sonidos imitativos; Pero como casi nada puede indicarse mediante gestos, excepto objetos realmente presentes o fáciles de describir, y acciones

visibles, dado que no son universalmente útiles, la oscuridad o la interposición de un objeto material destruye su eficacia —y además, más bien solicitan que captan nuestra atención—, los hombres finalmente pensaron en sustituirlos por los sonidos articulados de la voz, que, sin tener la misma relación con ninguna idea en particular, están mejor capacitados para expresarlas todas, como los signos convencionales. Tal institución solo pudo lograrse por consentimiento común, y debió haberse efectuado de una manera no muy fácil para hombres cuyos órganos brutos no estaban acostumbrados a tal ejercicio. También es en sí mismo aún más difícil de concebir, ya que un acuerdo común de este tipo debió tener sus motivos, y el habla parece haber sido sumamente necesario para establecer su uso.

Es razonable suponer que las primeras palabras utilizadas por la humanidad tenían un significado mucho más amplio que las empleadas en las lenguas ya formadas, y que, ignorantes como eran de la división del habla en sus partes constituyentes, al principio dieron a cada palabra el sentido de una proposición completa. Cuando comenzaron a distinguir sujeto y atributo, sustantivo y verbo, lo cual en sí mismo no fue un esfuerzo común de genio, los sustantivos al principio no eran más que nombres propios; el infinitivo presente era el único tiempo verbal; y la idea misma de adjetivos debió desarrollarse con gran dificultad; pues todo adjetivo es una idea abstracta, y las abstracciones son operaciones laboriosas y antinaturales.

A cada objeto se le asignó inicialmente un nombre particular, independientemente del género o la especie, que estos creadores primitivos no estaban en condiciones de distinguir; cada individuo se presentaba a sus mentes de forma aislada, tal como es a imagen de la naturaleza. Si un roble se llamaba A, otro se llamaba B; pues la idea primitiva de dos cosas es que no son lo mismo, y a menudo se necesita mucho tiempo para ver qué tienen en común: de modo que, cuanto más estrechos eran los límites de su conocimiento de las cosas, más copioso debía ser su diccionario. La dificultad de usar tal vocabulario no podía eliminarse fácilmente; pues, para clasificar los seres bajo denominaciones comunes y genéricas, se hizo necesario conocer sus propiedades distintivas: surgió la necesidad de

observación y definición, es decir, de una historia natural y una metafísica mucho más desarrolladas que las que los hombres podían haber poseído en ese momento.

A esto hay que añadir que las ideas generales no pueden introducirse en la mente sin la ayuda de las palabras, ni el entendimiento puede captarlas excepto mediante proposiciones. Esta es una de las razones por las que los animales no pueden formarse tales ideas, ni adquirir jamás la capacidad de autosuperación que depende de ellas. Cuando un mono va de una nuez a otra, ¿debemos concebir que alberga una idea general de esa clase de fruta y compara su arquetipo con las dos nueces individuales? Seguramente no; pero la visión de una de estas nueces le recuerda las sensaciones que recibió de la otra, y sus ojos, al modificarse de cierta manera, informan al paladar de la modificación que está a punto de recibir. Toda idea general es puramente intelectual; si la imaginación se inmiscuye en ella, aunque sea un poco, la idea se vuelve inmediatamente particular. Si intentas trazar en tu mente la imagen de un árbol en general, nunca alcanzarás tu objetivo. A pesar de todos tus esfuerzos, tendrás que verlo grande o pequeño, desnudo o frondoso, claro u oscuro, y si no pudieras ver en él nada más que lo común a todos los árboles, ya no sería como un árbol. Los seres puramente abstractos son perceptibles de la misma manera, o solo son concebibles con la ayuda del lenguaje. La definición de un triángulo por sí sola te da una idea verdadera de él: en el momento en que imaginas un triángulo en tu mente, es un triángulo particular y ningún otro, y no puedes evitar darle líneas sensibles y un área coloreada. Debemos entonces usar proposiciones y lenguaje para formar ideas generales. Pues tan pronto como la imaginación deja de operar, la comprensión procede solo con la ayuda de las palabras. Así que si los primeros inventores del habla solo podían dar nombres a las ideas que ya tenían, se deduce que los primeros sustantivos no podían ser más que nombres propios.

Pero cuando nuestros nuevos gramáticos, de quienes no tengo ni idea, comenzaron a extender sus ideas y generalizar sus términos, la ignorancia de los inventores debió de limitar este método a límites muy estrechos; y, como al principio se excedieron multiplicando los nombres

de los individuos, por desconocimiento de su género y especie, posteriormente los redujeron, al no considerar a los seres en todas sus diferencias específicas. De hecho, habría requerido más conocimiento y experiencia de los que podrían haber poseído, y más esfuerzo e investigación de los que habrían dedicado, para llevar estas distinciones a su debido alcance. Si, incluso hoy, descubrimos continuamente nuevas especies, que hasta ahora han escapado a la observación, ¡pensemos en cuántas de ellas debieron escapar a los hombres que juzgaban las cosas simplemente por su primera apariencia! Es superfluo añadir que las clases primitivas y las nociones más generales necesariamente también debieron escapar a su atención. ¿Cómo podrían, por ejemplo, entender o pensar en las palabras materia, espíritu, sustancia, modo, figura, movimiento, cuando incluso nuestros filósofos, que las han utilizado durante tanto tiempo, tienen la mayor dificultad en comprenderlas; y, siendo las ideas asociadas a ellas puramente metafísicas, no se pueden encontrar modelos de ellas en la naturaleza?

Pero me detengo en este punto y pido a mis jueces que suspendan su lectura por un momento para considerar, tras la invención de los sustantivos físicos, que es la parte del lenguaje más fácil de inventar, que aún queda un largo camino por recorrer antes de que los pensamientos humanos encuentren la expresión perfecta y una forma constante, capaces de responder a los propósitos de la oratoria y producir su efecto en la sociedad. Les ruego que consideren cuánto tiempo se debió emplear y cuánto conocimiento se requirió para descubrir los números, los términos abstractos, los aoristos y todos los tiempos, partículas, sintaxis, el método de conexión de proposiciones, las formas de razonamiento y toda la lógica del habla. Por mi parte, estoy tan horrorizado por las crecientes dificultades que se presentan y tan convencido de la imposibilidad casi demostrable de que las lenguas deban su institución original a medios meramente humanos, que dejo, a quien quiera abordarlo, la discusión del difícil problema de qué era más necesario: la existencia de la sociedad a la invención del lenguaje, o la invención del lenguaje al establecimiento de la sociedad. Pero sea cual sea el origen del lenguaje y la sociedad, al menos se

puede inferir del escaso cuidado que la naturaleza ha puesto en unir a la humanidad mediante las necesidades mutuas y en facilitar el uso del habla que ha hecho poco por hacerlos sociables y poco por su cuenta por crear tales lazos de unión. De hecho, es imposible concebir por qué, en estado de naturaleza, un hombre necesitaría más la ayuda de otro que un mono o un lobo de otro de su especie; o, suponiendo que la necesitara, qué motivos podrían inducir a ese otro a ayudarlo; o, incluso entonces, por qué medios podrían acordar las condiciones. Sé que se repite incesantemente que el hombre en tal estado habría sido la más miserable de las criaturas; y, de hecho, si fuera cierto, como creo haber demostrado, que debió vivir muchas eras antes de tener el deseo o la oportunidad de emerger de él, esto solo sería una crítica a la naturaleza, y no al ser que ella había constituido tan desdichadamente. Pero, según entiendo la palabra miserable, o bien no tiene ningún significado, o bien solo significa una privación dolorosa de algo, o un estado de sufrimiento, ya sea del cuerpo o del alma. Me gustaría que me explicaran qué clase de miseria puede sufrir un ser libre, cuyo corazón está en paz y cuyo cuerpo goza de salud. También quisiera preguntar si la vida social o la natural es más propensa a volverse insoportable para quienes la disfrutan. Apenas vemos a nuestro alrededor una criatura en la sociedad civil que no lamente su existencia; incluso vemos a muchos privándose de ella tanto como pueden, y las leyes humanas y divinas juntas apenas pueden poner fin al desorden. Pregunto si alguna vez se supo que a un salvaje se le ocurriera, en libertad, quejarse de la vida o suicidarse. Juzguemos, pues, con menos vanidad de qué lado está la verdadera miseria. Por otra parte, nada podría ser más infeliz que el hombre salvaje, deslumbrado por la ciencia, atormentado por sus pasiones y razonando sobre un estado diferente al suyo. Parece que la Providencia sabiamente determinó que las facultades que potencialmente poseía debían desarrollarse solo cuando se presentara la oportunidad de ejercitarlas, para que no fueran superfluas ni desconcertantes, apareciendo prematuramente, ni lentas e inútiles cuando surgiera la necesidad. Solo en instinto, tenía todo lo necesario para vivir en el estado natural; y con un entendimiento desarrollado, apenas tiene lo suficiente para sostener la vida en sociedad.

Parecería, a primera vista, que los hombres en estado natural, sin relaciones morales ni obligaciones determinadas entre sí, no podrían ser ni buenos ni malos, ni virtuosos ni viciosos, a menos que tomemos estos términos en un sentido físico y llamemos, en un individuo, vicios a las cualidades que pueden ser perjudiciales para su conservación y a las virtudes que contribuyen a ella; en cuyo caso, se consideraría más virtuoso a quien menos frene los puros impulsos de la naturaleza. Pero sin apartarnos del sentido común de las palabras, será apropiado suspender el juicio que pudiéramos formarnos sobre tal estado y estar en guardia contra nuestros prejuicios hasta que hayamos sopesado el asunto en la balanza de la imparcialidad y comprobado si las virtudes o los vicios predominan entre los hombres civilizados, y si sus virtudes les benefician más que sus vicios les perjudican; hasta que hayamos descubierto si el progreso de las ciencias los compensa suficientemente por los perjuicios que se causan mutuamente, en la medida en que estén mejor informados del bien que deben hacer. o bien estarían, en general, en una condición mucho más feliz si no tuvieran nada que temer o esperar de nadie, que como están, sujetos a una dependencia universal y obligados a tomar todo de aquellos que se comprometen a no darles nada a cambio.

Sobre todo, no concluyamos, como Hobbes, que, por no tener idea de la bondad, el hombre debe ser naturalmente malvado; que es vicioso porque desconoce la virtud; que siempre se niega a prestar a sus semejantes servicios que no cree que tengan derecho a exigir; o que, en virtud del derecho que realmente reclama a todo lo que necesita, se imagina neciamente el único propietario del universo entero. Hobbes había visto claramente los defectos de todas las definiciones modernas del derecho natural; pero las consecuencias que extrae de la suya propia demuestran que lo entiende en un sentido igualmente falso. Al razonar sobre los principios que establece, debería haber dicho que el estado de naturaleza, al ser aquel en el que el cuidado de nuestra propia preservación es menos perjudicial para la de los demás, era, en consecuencia, el más adecuado para promover la paz y el más adecuado para la humanidad.

Dice precisamente lo contrario, como consecuencia de haber admitido incorrectamente, como parte del afán de supervivencia del hombre salvaje, la satisfacción de multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han hecho necesarias las leyes. Un hombre malo, dice, es un niño robusto. Pero queda por demostrar si el hombre en estado natural es este niño robusto: y, si admitimos que lo es, ¿qué inferiríamos? Pues, en verdad, si este hombre, cuando es robusto y fuerte, dependiera tanto de los demás como cuando es débil, no hay extravagancia de la que no sea culpable; que golpearía a su madre cuando tarda en amamantarlo; que estrangularía a uno de sus hermanos menores si le causara problemas, o mordería el brazo de otro si le causara inconvenientes. Pero que el hombre en estado natural sea a la vez fuerte y dependiente implica dos suposiciones contrarias. El hombre es débil cuando es dependiente, y es dueño de sí mismo antes de hacerse fuerte. Hobbes no reflexionó que la misma causa que impide a un salvaje usar su razón, como sostienen nuestros juristas, también le impide abusar de ella. facultades, como el propio Hobbes admite: de modo que puede decirse con justicia que los salvajes no son malos simplemente porque ignoran lo que es ser bueno: pues no es ni el desarrollo del entendimiento ni la restricción de la ley lo que les impide hacer el mal, sino la paz de sus pasiones y su ignorancia del vicio: tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis. [2] Hay otro principio que se le ha escapado a Hobbes: que, habiendo sido otorgado a la humanidad para moderar, en ciertas ocasiones, la impetuosidad del egoísmo o, antes de su nacimiento, el deseo de autoconservación, templa el ardor con el que persigue su propio bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a un semejante. [3] Creo que no debo temer ninguna contradicción al afirmar que el hombre posee la única virtud natural, que no podría negársele ni siquiera el más vehemente detractor de la virtud humana. Hablo de la compasión, que es una disposición propia de criaturas tan débiles y sujetas a tantos males como nosotros: tanto más universal y útil para la humanidad

cuanto que precede a cualquier tipo de reflexión; y, al mismo tiempo, tan natural que los propios animales a veces dan claras pruebas de ella. Por no hablar de la ternura de las madres por sus crías y los peligros que corren al salvarlas, es bien sabido que los caballos se muestran reacios a pisotear cuerpos vivos. Ningún animal pasa jamás junto al cadáver de otro de su especie; incluso hay algunos que dan a sus congéneres una especie de entierro; mientras que el triste mugido del ganado al entrar en el matadero muestra las impresiones que les causa el horrible espectáculo que les espera. Nos complace ver al autor de la Fábula de las Abejas obligado a reconocer que el hombre es un ser compasivo y sensible, y dejando de lado su fría sutileza estilística, en el ejemplo que ofrece, nos presenta la patética descripción de un hombre que, desde un lugar de confinamiento, se ve obligado a contemplar cómo una bestia salvaje arranca a un niño de los brazos de su madre, aplastando sus tiernos miembros con sus dientes asesinos y desgarrando sus palpitantes entrañas con sus garras. ¡Qué horrible conmoción no debe experimentar el testigo presencial de tal escena, incluso si no está personalmente involucrado! ¡Cuánta ansiedad no sufriría al no poder prestar ayuda a la madre desmayada y al niño moribundo!

¡Tal es la pura emoción de la naturaleza, anterior a toda reflexión! ¡Tal es la fuerza de la compasión natural, que la mayor depravación moral apenas ha podido destruir! Pues a diario encontramos en nuestros teatros hombres conmovidos, incluso derramando lágrimas, por los sufrimientos de un miserable que, si estuviera en el lugar del tirano, probablemente aumentaría los tormentos de sus enemigos, como el sanguinario Sila, tan sensible a los males que no había causado, o aquel Alejandro de Feros que no se atrevía a asistir a ninguna tragedia por miedo a ser visto llorando con Andrómaca y Príamo, aunque podía escuchar sin emoción los gritos de todos los ciudadanos que eran estrangulados a diario bajo su mando.

Muy lindo

Los generi humanos se atreven a natura fattur,

Cuantas lagrimas dediqué.

Juvenal, Sátira XV,151. [4]

Mandeville sabía bien que, a pesar de toda su moralidad, los hombres nunca habrían sido mejores que monstruos si la naturaleza no los hubiera dotado del sentido de la compasión para ayudar a su razón. Pero no veía que todas esas virtudes sociales emanan de esta única cualidad, que él negaba al hombre. Pero ¿qué son la generosidad, la clemencia o la humanidad sino compasión aplicada a los débiles, a los culpables, o la humanidad en general? Incluso la benevolencia y la amistad son, si juzgamos correctamente, solo efectos de la compasión, constantemente dirigidos a un objeto particular: pues ¿qué diferencia hay entre desear que otra persona no sufra dolor y angustia y desearle felicidad? Si fuera cierto que la compasión no es más que un sentimiento que nos pone en el lugar del que sufre —un sentimiento oscuro pero vivo en el salvaje, desarrollado pero débil en el hombre civilizado —, esta verdad no tendría otra consecuencia que confirmar mi argumento. De hecho, la compasión debe ser tanto más fuerte cuanto más se identifica el animal que contempla cualquier tipo de angustia. Se identifica con el animal que sufre. Ahora bien, es evidente que dicha identificación debió ser mucho más perfecta en el estado natural que en el estado de razón. Es la razón la que engendra el respeto por uno mismo y la reflexión la que lo confirma: es la razón la que vuelve la mente del hombre hacia el interior y la separa de todo lo que pueda perturbarla o afligirla. Es la filosofía la que lo aísla y le ordena decir, ante las desgracias ajenas: «Muere si quieres, estoy a salvo». Solo los males generales que amenazan a toda la comunidad pueden perturbar el sueño tranquilo del filósofo o arrancarlo de su lecho. Un asesinato puede cometerse impunemente bajo su ventana; solo tiene que taparse los oídos y discutir consigo mismo para evitar que la naturaleza, agitada en su interior, se identifique con el desafortunado sufriente. El hombre incivilizado carece de este admirable talento; y por falta de razón y sabiduría, siempre está dispuesto, neciamente, a obedecer los primeros impulsos de la humanidad. Es el pueblo el que acude a él, reunido en disturbios y peleas callejeras, mientras que el hombre sabio huye prudentemente. Son la

multitud y las mujeres del mercado las que separan a los combatientes e impiden que los nobles se corten el cuello unos a otros.

Es cierto, pues, que la compasión es un sentimiento natural que, al moderar la violencia del amor propio en cada individuo, contribuye a la preservación de toda la especie. Es esta compasión la que nos impulsa sin reflexionar a socorrer a quienes sufren; es esta compasión la que, en estado de naturaleza, sustituye a las leyes, la moral y la virtud, con la ventaja de que nadie se ve tentado a desobedecer su suave voz; es esta compasión la que siempre impedirá que un robusto salvaje robe a un niño o a un anciano débil el sustento que pueden obtener con dolor y dificultad, si ve la posibilidad de subsistir por otros medios; es esta compasión la que, en lugar de inculcar esa sublime máxima de justicia racional: «Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti», inspira a todos los hombres con esa otra máxima de bondad natural, mucho menos perfecta, pero quizás más útil: «Hazte el bien a ti mismo con el menor daño posible a los demás». En resumen, es más en este sentimiento natural que en cualquier argumento sutil donde debemos fijarnos, debido a la repugnancia que todo hombre experimentaría al hacer el mal, incluso independientemente de las máximas de la educación. Aunque pudiera corresponder a Sócrates y a otras mentes de profesión similar adquirir la virtud mediante la razón, la raza humana habría dejado de existir hace mucho tiempo si su preservación dependiera únicamente del razonamiento de quienes la componen.

Con pasiones tan poco activas y tan bien controladas, los hombres, más salvajes que malvados, y más interesados en protegerse del daño que en dañar a otros, no estaban sujetos a disensiones peligrosas. No mantenían relaciones entre sí y, en consecuencia, eran ajenos a la vanidad, la deferencia, la estima y el desprecio; no tenían la menor idea de lo que es propio y ajeno, ni un verdadero concepto de la justicia; consideraban cada violencia a la que eran sometidos más como una injuria fácilmente reparable que como un crimen que debía ser castigado; y nunca pensaron en vengarse, a menos que fuera mecánicamente e in situ, como un perro a veces muerde la piedra que se le arroja. Sus disputas, por lo tanto, rara vez tendrían consecuencias

muy sangrientas; pues el resultado de ellas sería simplemente la cuestión de la subsistencia. Pero soy consciente de un peligro mayor, que aún queda por señalar.

Entre las pasiones que agitan el corazón humano, hay una que hace que los sexos se necesiten mutuamente y es extremadamente ardiente e impetuosa; una pasión terrible que desafía el peligro, supera todos los obstáculos y, en sus arrebatos, parece calculada para traer la destrucción a la raza humana que está verdaderamente destinada a preservar. ¿Qué será de los hombres abandonados a esta furia brutal e ilimitada, sin pudor, sin vergüenza, y manteniendo a diario sus amores a costa de su sangre?

Hay que admitir, ante todo, que cuanto más violentas son las pasiones, más necesarias son las leyes para controlarlas. Pero, dejando de lado la insuficiencia de las leyes para lograr este propósito, evidente en los crímenes y desórdenes que estas pasiones suscitan a diario entre nosotros, conviene preguntarnos si estos males no surgieron con las propias leyes. Pues, en este caso, incluso si las leyes fueran capaces de reprimirlos, lo mínimo que cabría esperar de ellas es que frenaran un daño que no habría surgido sin ellas.

Comencemos por distinguir entre los componentes físicos y morales del sentimiento amoroso. El componente físico del amor es ese deseo general que impulsa a los sexos a unirse. El componente moral es el que determina y fija este deseo exclusivamente en un objeto particular; o al menos le otorga mayor energía hacia el objeto así preferido. Es fácil ver que el componente moral del amor es un sentimiento ficticio, nacido de la costumbre social y fomentado por las mujeres con gran cuidado e inteligencia para establecer su imperio y poner en el poder al sexo que debe obedecer. Este sentimiento, al estar fundado en ciertas ideas de belleza y mérito que un salvaje no está en condiciones de adquirir, y en comparaciones que es incapaz de hacer, debe ser para él casi inexistente; pues, como su mente no puede formarse ideas abstractas de proporción y regularidad, su corazón no es susceptible a los sentimientos de amor y admiración, que se producen incluso imperceptiblemente por la aplicación de estas ideas. Sigue únicamente el carácter que la naturaleza le ha

inculcado, y no gustos que nunca podría haber adquirido. para que cada mujer responda por igual a su propósito.

Los hombres en estado natural, confinados meramente a la fisicalidad del amor, y con la fortuna de ignorar esas excelencias que abren el apetito al tiempo que aumentan la dificultad de satisfacerlo, deben estar sujetos a menos y menos violentos ataques de pasión, y en consecuencia caer en menos y menos violentas disputas. La imaginación, que tanto nos causa estragos, nunca habla al corazón de los salvajes, quienes esperan con calma los impulsos de la naturaleza, ceden a ellos involuntariamente, con más placer que ardor, y, una vez satisfechas sus necesidades, pierden el deseo. Por lo tanto, es incontestable que el amor, así como todas las demás pasiones, debe haber adquirido en sociedad esa brillante impetuosidad que lo vuelve tan a menudo fatal para la humanidad. Y es aún más absurdo representar a los salvajes cortándose la garganta continuamente para satisfacer su brutalidad, pues esta opinión es directamente contraria a la experiencia; Los caribeños, que hasta ahora son los que menos se han desviado del estado natural, son de hecho los más pacíficos en sus amores y los menos sujetos a los celos, aunque viven en un clima cálido que siempre parece inflamar las pasiones.

En cuanto a las inferencias que podrían extraerse de varias especies animales, cuyos machos llenan nuestros patios de sangre y carnicería, o en primavera hacen resonar los bosques con sus luchas por las hembras, debemos empezar por excluir todas aquellas especies en las que la naturaleza ha establecido claramente, en el poder comparativo de los sexos, proporciones diferentes a las que existen entre nosotros: por lo tanto, no podemos basar ninguna conclusión sobre los hombres en los hábitos de los gallos de pelea. En aquellas especies donde la proporción se observa mejor, estas batallas deben deberse enteramente a la escasez de hembras en comparación con los machos; o, lo que es lo mismo, a los intervalos durante los cuales la hembra rechaza constantemente los avances del macho: pues si cada hembra admite al macho solo dos meses al año, es lo mismo que si el número de hembras fuera cinco sextos menor. Ahora bien, ninguno de estos dos casos es aplicable a la especie humana, en la que el número

de hembras generalmente supera al de machos, y entre quienes nunca se ha observado, ni siquiera entre salvajes, que las hembras tengan, como las de otros animales, sus propios momentos de pasión e indiferencia. Además, en varias de estas especies, todos los individuos se inflaman a la vez, y se produce entre ellos un terrible momento de pasión, tumulto y desorden general; una escena nunca vista en la especie humana, cuyo amor no es tan estacional. No debemos concluir, entonces, de las luchas de estos animales por el disfrute de las hembras, que la situación sería la misma en la humanidad en estado natural; e incluso si extrajéramos tal conclusión, vemos que tales luchas no exterminan a otras clases de animales, y no tenemos razón para pensar que serían más fatales para los nuestros. Es evidente, de hecho, que causarían incluso menos daño que en un estado de sociedad; sobre todo en aquellos países donde, teniendo aún la moral cierta reputación, los celos de los amantes y las venganzas de los maridos son causa cotidiana de duelos, asesinatos y crímenes aún peores; donde la obligación de la fidelidad eterna sólo causa adulterio, y las mismas leyes del honor y de la continencia aumentan necesariamente el libertinaje y conducen a la multiplicación de los abortos.

Concluyamos, pues, que el hombre en su estado natural, vagando por los bosques, sin industria, sin habla ni hogar, ajeno a la guerra y a toda atadura, sin necesidad de sus semejantes ni deseo de hacerles daño, y quizá incluso sin distinguirlos entre sí; concluyamos que, autosuficiente y sujeto a tan pocas pasiones, no podía tener más sentimientos ni conocimientos que los apropiados a su situación; que solo sentía sus necesidades reales e ignoraba todo aquello que no creía tener interés inmediato en observar, y que su comprensión no progresaba más que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, era tanto menos capaz de comunicarlo a los demás, pues ni siquiera conocía a sus propios hijos. Todo arte perecería necesariamente con su inventor, donde no hubiera educación entre los hombres y las generaciones se sucedieran sin el más mínimo avance; cuando, partiendo todos del mismo punto, siglos debieron haber transcurrido en la barbarie de las épocas más tempranas; cuando la raza ya era anciana y el hombre aún un niño.

Si me he extendido tanto sobre este supuesto estado primitivo es porque tenía tantos errores antiguos y prejuicios inveterados que erradicar y, por tanto, creí que me incumbía excavar hasta su misma raíz y mostrar, mediante una verdadera descripción del estado de naturaleza, cuán lejos están incluso las desigualdades naturales de la humanidad de tener esa realidad e influencia que suponen los escritores modernos.

De hecho, es fácil ver que muchas de las diferencias que distinguen a los hombres son simplemente el efecto del hábito y de los diferentes métodos de vida que adoptan en sociedad. Así, una constitución robusta o delicada, y la fuerza o debilidad que la acompaña, son más frecuentemente el efecto de un método de educación rudo o afeminado que de la dotación original del cuerpo. Lo mismo ocurre con las facultades de la mente, pues la educación no solo marca la diferencia entre los cultos y los incultos, sino que incluso aumenta las diferencias existentes entre los primeros, en proporción a sus respectivos grados de cultura: como la distancia entre un gigante y un enano en el mismo camino aumenta con cada paso que dan. Si comparamos la prodigiosa diversidad que se obtiene en la educación y estilo de vida de los diversos órdenes de hombres en el estado de sociedad, con la uniformidad y simplicidad de la vida animal y salvaje, en la que todos viven exactamente con el mismo tipo de comida y exactamente de la misma manera, y hacen exactamente las mismas cosas, es fácil concebir cuánto menor debe ser la diferencia entre el hombre y el hombre en un estado de naturaleza que en un estado de sociedad, y cuánto debe aumentar la desigualdad natural de la humanidad por las desigualdades de las instituciones sociales.

Pero incluso si la naturaleza realmente afectara, en la distribución de sus dones, esa parcialidad que se le imputa, ¿qué ventaja obtendría de ello el mayor de sus favoritos, en detrimento de los demás, en un estado que apenas admite cualquier intercambio entre ellos? Donde no hay amor, ¿de qué sirve la belleza? ¿Qué es el ingenio para quienes no conversan, o la astucia para quienes no tienen tratos con los demás? Constantemente oigo repetir que, en tal estado, los fuertes oprimirían a los débiles; pero ¿qué se entiende aquí por opresión? Algunos, se dice, dominarían

violentamente a otros, quienes gemirían bajo una sumisión servil a sus caprichos. Esto es, de hecho, exactamente lo que observo entre nosotros; pero no veo cómo puede inferirse de los hombres en estado de naturaleza, a quienes no se les podría hacer comprender fácilmente lo que entendemos por dominio y servidumbre. Un hombre, es cierto, podría apoderarse de los frutos que otro había recogido, de la presa que había cazado o de la cueva que había elegido como refugio; pero ¿cómo podría exigir obediencia? ¿Y qué lazos de dependencia podrían existir entre hombres sin posesiones? Si, por ejemplo, me empujan de un árbol, puedo ir al siguiente; si me molestan en un lugar, ¿qué me impide ir a otro? Además, si me encontrara con un hombre mucho más fuerte que yo, y a la vez tan depravado, tan indolente y tan bárbaro, que me obligara a alimentarlo mientras él permanece ocioso, debe tener cuidado de no apartar la vista de mí ni un instante; debe atarme bien antes de dormirse, o sin duda lo golpearé en la cabeza o escaparé. Es decir, en tal caso debe exponerse voluntariamente a un problema mucho mayor del que intenta evitar o puede causarme. Después de todo esto, que baje la guardia aunque sea un poco; que gire la cabeza ante cualquier ruido repentino y en un instante estaré a veinte pasos de distancia, perdido en el bosque y, si mis cadenas se rompieran, nunca volvería a verme.

Sin entrar innecesariamente en estos detalles, es necesario que todos vean que, puesto que los vínculos de servidumbre se forman únicamente por la dependencia mutua de los hombres entre sí y por las necesidades recíprocas que los unen, es imposible hacer esclavo a ningún hombre a menos que se le reduzca primero a una situación en la que no pueda prescindir de la ayuda de los demás; y como tal situación no existe en el estado de naturaleza, allí cada persona es allí su propio amo y la ley del más fuerte no tiene efecto.

Habiendo demostrado que la desigualdad de la humanidad apenas se percibe y que su influencia es casi nula en el estado natural, debo a continuación mostrar su origen y rastrear su progreso en los sucesivos desarrollos de la mente humana. Habiendo demostrado que la perfectibilidad humana, las virtudes sociales y las demás facultades que el hombre natural poseía potencialmente,

nunca podrían desarrollarse por sí mismas, sino que deben requerir la concurrencia fortuita de muchas causas externas que nunca podrían surgir, y sin las cuales habría permanecido para siempre en su condición primitiva, debo ahora recopilar y considerar los diferentes accidentes que pudieron haber mejorado el entendimiento humano al mismo tiempo que depravaron la especie, y que hicieron al hombre malvado al mismo tiempo que lo hicieron sociable; para así traerlo a él y al mundo desde ese período lejano al punto en que ahora los contemplamos.

Confieso que, dado que los acontecimientos que voy a describir podrían haber ocurrido de diversas maneras, no tengo nada que determine mi elección salvo conjeturas; pero estas conjeturas se convierten en razones cuando son las más probables que pueden extraerse de la naturaleza de las cosas y el único medio para descubrir la verdad. Sin embargo, las consecuencias que pretendo deducir no serán meramente conjeturales, ya que, según los principios que acabo de exponer, sería imposible formular otra teoría que no arrojara los mismos resultados y de la que no pudiera extraer las mismas conclusiones.

Esto será excusa suficiente para no detenerme en cómo el paso del tiempo compensa la improbabilidad de los acontecimientos; en el poder sorprendente de las causas triviales, cuando su acción es constante; en la imposibilidad, por un lado, de destruir ciertas hipótesis, aunque por otro no podamos otorgarles la certeza de los hechos conocidos; en su situación en el ámbito de la historia, cuando dos hechos se dan como reales y deben conectarse mediante una serie de hechos intermedios, desconocidos o supuestos, para proporcionar los hechos que los conectan; y en su situación en el ámbito de la filosofía, cuando la historia guarda silencio, para determinar hechos similares que sirven al mismo fin; y, por último, en la influencia de la semejanza, que, en el caso de los acontecimientos, reduce los hechos a un número mucho menor de clases diferentes de lo que comúnmente se imagina. Me basta con ofrecer estas sugerencias a la consideración de mis jueces y haberlas organizado de tal manera que el lector general no necesite considerarlas en absoluto.

CALIFICACIONES:

[1]Véase el Apéndice.

[2]Justin.Hist.,ii,2. La ignorancia del vicio beneficia a un tipo más que el conocimiento de la virtud al otro.

[3] El egoísmo no debe confundirse con el respeto a uno mismo, pues difieren tanto en sí mismos como en sus efectos. El respeto a uno mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación, y que, guiado en el hombre por la razón y modificado por la compasión, crea humanidad y virtud. El egoísmo es un sentimiento puramente relativo y ficticio que surge en el estado de sociedad, lleva a cada individuo a valorarse más que a cualquier otro, causa todo el daño mutuo que los hombres se infligen entre sí y es la verdadera fuente del «sentido del honor». Dicho esto, sostengo que, en nuestra condición primitiva, en el verdadero estado de naturaleza, el egoísmo no existía; pues como cada hombre se consideraba el único observador de sus acciones, el único ser en el universo que se interesaba por él y el único juez de sus merecimientos, ningún sentimiento surgido de las comparaciones podía arraigarse en su alma que él no pudiera crear. y por la misma razón, no podía conocer el odio ni el deseo de venganza, ya que estas pasiones solo pueden surgir de un sentimiento de... daño: y como es el desprecio o la intención de dañar, y no el daño causado, lo que constituye el daño, los hombres que no se valoraban ni se comparaban podían ejercer mucha violencia unos sobre otros, cuando les convenía, sin sentir ningún sentimiento de daño. En una palabra, cada hombre, considerando a sus semejantes casi como consideraría a animales de diferentes especies, podía apoderarse de la presa de uno más débil o ceder la suya a uno más fuerte, y aun así considerar estos actos de violencia como meros sucesos naturales, sin la más mínima emoción de insolencia o rencor, ni ningún otro sentimiento que la alegría o la tristeza del éxito o el fracaso.

[4]La naturaleza confiesa que dio al género humano los corazones más tiernos, al darle lágrimas.

LA SEGUNDA PARTE

El primer hombre que, tras cercar un terreno, pensó en decir: «Esto es mío» y encontró gente lo suficientemente sencilla como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. De cuántos crímenes, guerras y asesinatos, de cuántos horrores y desgracias nadie habría salvado a la humanidad arrancando las estacas ni tapando la zanja y gritando a sus semejantes: «¡Cuidado con escuchar a este impostor! ¡Estáis perdidos si olvidáis que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos, y la tierra misma a nadie!». Pero es muy probable que las cosas ya hubieran llegado a tal punto que ya no podían seguir como estaban, pues la idea de propiedad depende de muchas ideas previas, que solo se adquirieron sucesivamente y no se formaron todas a la vez en la mente humana.

La humanidad debió haber progresado considerablemente y adquirido un conocimiento y una industria considerables, que también debió haber transmitido y aumentado de siglo en siglo, antes de alcanzar este punto final del estado de naturaleza. Retrocedamos, pues, más atrás e intentemos unificar bajo un mismo punto de vista esta lenta sucesión de acontecimientos y descubrimientos en el orden más natural.

El primer sentimiento del hombre fue el de su propia existencia, y su primera preocupación, la de la autoconservación. Los productos de la tierra le proporcionaban todo lo que necesitaba, y el instinto le indicaba cómo utilizarlos. El hambre y otros apetitos lo llevaron a experimentar en diversas épocas con diferentes modos de existencia; y entre estos, uno lo impulsó a propagar su especie: una ciega propensión que, al no tener nada que ver con el corazón, producía un acto meramente animal. Una vez satisfecha la necesidad, los dos sexos dejaban de reconocerse; e incluso la descendencia no significaba nada para su madre, tan pronto como pudo prescindir de ella.

Tal era la condición del hombre infantil; la vida de un animal, limitado al principio a meras sensaciones, apenas aprovechando los dones que la naturaleza le había otorgado, y mucho menos capaz de albergar la idea de imponerle algo. Pero pronto se presentaron dificultades, y fue necesario aprender a superarlas: la altura de los árboles, que le impedía recoger sus frutos, la competencia de otros animales ávidos de los mismos frutos, y la ferocidad de quienes los necesitaban para su propia supervivencia, todo lo obligaba a dedicarse al ejercicio físico. Debía ser activo, ágil y vigoroso en la luz. Encontraba fácilmente armas naturales, piedras y palos: aprendió a superar los obstáculos de la naturaleza, a luchar en caso de necesidad con otros animales y a disputar los medios de subsistencia incluso con otros hombres, o a compensarse por lo que se veía obligado a ceder a uno más fuerte.

A medida que la raza humana se hacía más numerosa, las preocupaciones de los hombres aumentaban. Las diferencias de suelo, clima y estaciones debieron introducir algunas diferencias en su forma de vida. Años estériles, inviernos largos y rigurosos, y veranos abrasadores que secaban los frutos de la tierra debieron requerir una nueva industria. En la costa y en las riberas de los ríos, inventaron el anzuelo y el sedal y se convirtieron en pescadores y consumidores de pescado. En los bosques, fabricaron arcos y flechas y se convirtieron en cazadores y guerreros. En los países fríos, se vestían con las pieles de las bestias que habían cazado. Un rayo, un volcán o alguna feliz casualidad les introdujeron al fuego, un nuevo recurso contra los rigores del invierno. Más tarde, aprendieron a conservar este elemento, luego a reproducirlo y, finalmente, a preparar con él la carne de animales que antes habían comido cruda.

Esta reiterada relevancia de diversos seres para sí mismo y entre sí daría lugar naturalmente en la mente humana a la percepción de ciertas relaciones entre ellos. Así, las relaciones que denotamos con términos como grande, pequeño, fuerte, débil, veloz, lento, temeroso, audaz, etc., comparadas casi imperceptiblemente cuando era necesario, debieron finalmente producir en él una especie de reflexión, o más bien una prudencia mecánica,

que le indicaría las precauciones más necesarias para su seguridad.

La nueva inteligencia resultante de este desarrollo incrementó su superioridad sobre los demás animales, haciéndole consciente de ello. Ahora se esforzaría, por tanto, por atraparlos, les haría mil trucos, y aunque muchos lo superaran en rapidez o fuerza, con el tiempo se convertiría en el amo de algunos y el azote de otros. Así, la primera vez que miró dentro de sí, sintió el primer escalofrío de orgullo; y, en un momento en que apenas sabía distinguir los diferentes órdenes de seres, al considerar su especie como la más alta, preparó el camino para asumir la preeminencia como individuo.

Es cierto que los demás hombres no eran para él entonces lo que son ahora para nosotros, y que no tenía mayor trato con ellos que con otros animales; sin embargo, no los descuidó en sus observaciones. Las coincidencias que con el tiempo descubrió entre ellos, y entre él y su hembra, lo llevaron a juzgar a otros que entonces no eran perceptibles; y al ver que todos se comportaban como él lo habría hecho en circunstancias similares, concluyó naturalmente que su forma de pensar y actuar era totalmente conforme con la suya. Esta importante verdad, una vez profundamente grabada en su mente, debió inducirlo, por una intuición más certera y mucho más rápida que cualquier razonamiento, a seguir las normas de conducta que mejor observaría hacia ellos, para su propia seguridad y beneficio.

Enseñado por la experiencia que el amor al bienestar es el único motivo de las acciones humanas, se encontró en posición de distinguir los pocos casos en que el interés mutuo podía justificar la ayuda de sus semejantes, y también los aún menos casos en que un conflicto de intereses podía ser motivo de sospecha. En el primer caso, se unía a la misma manada con ellos, o como mucho a una especie de asociación libre, que no imponía restricciones a sus miembros y no duraba más que la circunstancia transitoria que la formó. En el segundo caso, cada uno buscaba su propio beneficio, ya sea por la fuerza, si se creía suficientemente fuerte, o por la habilidad y la astucia, si se sentía más débil.

De esta manera, los hombres pudieron haber adquirido insensiblemente algunas ideas generales sobre los compromisos mutuos y las ventajas de cumplirlos, es decir, en lo que respecta a su interés presente y aparente, pues eran completamente ajenos a la previsión y tan poco preocupados por el futuro lejano que apenas pensaban en el mañana. Si había que cazar un ciervo, todos comprendían que, para tener éxito, debían permanecer fieles a su puesto; pero si una liebre se acercaba a alguno de ellos, sin duda la perseguiría sin escrúpulos y, una vez capturada su presa, le importaba muy poco si, al hacerlo, hacía que sus compañeros perdieran la suya.

Es fácil comprender que tal intercambio no requeriría un lenguaje mucho más refinado que el de los grajos o los monos, que se asocian entre sí con un propósito muy similar. Gritos inarticulados, numerosos gestos y algunos sonidos imitativos debieron ser desde hace mucho tiempo el lenguaje universal; y mediante la adición, en cada país, de algunos sonidos articulados convencionales (cuya primera institución, como ya he indicado, no es fácil de explicar), se produjeron idiomas particulares; pero estos eran rudimentarios e imperfectos, casi como los que ahora se encuentran entre algunas naciones salvajes.

Presionado por la rapidez del tiempo, por la abundancia de cosas que tengo que decir y por el progreso casi imperceptible de las cosas en sus comienzos, paso en un instante por una multitud de eras, pues cuanto más lentos fueron los acontecimientos en su sucesión, más rápidamente pueden describirse.

Estos primeros avances permitieron a los hombres crear otros con mayor rapidez. A medida que se ilustraban, se volvían trabajadores. Dejaron de dormir bajo el primer árbol o en la primera cueva que les ofrecía refugio; inventaron diversos tipos de herramientas hechas de piedras duras y afiladas, que usaban para cavar la tierra y cortar leña; luego construyeron chozas con ramas y más tarde aprendieron a revocarlas con barro y arcilla. Esta fue la época de una primera revolución, que estableció y distinguió familias e introdujo un tipo de propiedad, en sí misma fuente de mil disputas y conflictos. Sin embargo, dado que los más fuertes fueron probablemente los

primeros en construir chozas que se sentían capaces de defender, se puede concluir que a los débiles les resultó mucho más fácil y seguro imitarlos que intentar desalojarlos. Y de quienes alguna vez tuvieron chozas, ninguno podía tener incentivos para apropiarse de la de su vecino. No tanto porque no le perteneciera, sino porque no podía serle de ninguna utilidad, y no podía apropiársela sin exponerse a una batalla desesperada con la familia que la ocupaba.

Las primeras expansiones del corazón humano fueron el efecto de una situación novedosa, que unió a esposos y esposas, padres e hijos, bajo un mismo techo. La costumbre de vivir juntos pronto dio origen a los sentimientos más bellos conocidos por la humanidad: el amor conyugal y el afecto paternal. Cada familia se convirtió en una pequeña sociedad, más unida porque la libertad y el afecto recíproco eran los únicos vínculos de su unión. Los sexos, cuyo estilo de vida hasta entonces había sido el mismo, comenzaron a adoptar formas de vida diferentes. Las mujeres se volvieron más sedentarias y se acostumbraron al cuidado de la cabaña y de sus hijos, mientras que los hombres salieron en busca de su subsistencia común. De una vida más apacible, ambos sexos también comenzaron a perder parte de su fuerza y ferocidad: pero, si bien los individuos se volvieron, en cierta medida, menos capaces de enfrentarse a las fieras por separado, les resultó, en cambio, más fácil unirse y resistir en común.

La sencillez y soledad de la vida del hombre en esta nueva condición, la escasez de sus necesidades y los medios que había inventado para satisfacerlas, le dejaron mucho tiempo libre, que empleó en procurarse muchas comodidades desconocidas para sus padres; y este fue el primer yugo que se impuso inadvertidamente, y la primera fuente de los males que preparó para sus descendientes. Pues, además de continuar debilitando así tanto el cuerpo como la mente, estas comodidades perdieron con el uso casi todo su poder de complacencia, e incluso degeneraron en verdaderas necesidades, hasta que su falta se volvió mucho más desagradable que lo placentera que había sido su posesión. Los hombres habrían sido infelices por su pérdida, incluso si la posesión no los hiciera felices.

Aquí podemos ver un poco mejor cómo el uso del lenguaje se estableció y mejoró insensiblemente en cada familia, y podemos conjeturar también cómo diversas causas pudieron haber extendido y acelerado el progreso del lenguaje, haciéndolo cada vez más necesario. Inundaciones o terremotos rodearon los distritos habitados con precipicios o aguas; las revoluciones del globo desgarraron porciones del continente y las convirtieron en islas. Es fácil ver que entre los hombres así reunidos y obligados a vivir juntos, un idioma común debió surgir con mucha más facilidad que entre quienes aún vagaban por los bosques del continente. Así, es muy posible que, tras sus primeros intentos de navegación, los isleños trajeran el uso del habla al continente; y es al menos muy probable que las comunidades y las lenguas se establecieran primero en las islas, e incluso alcanzaran la perfección allí, antes de ser conocidas en el continente.

Todo comienza a cambiar de apariencia. Los hombres, que hasta entonces vagaban por los bosques, al adoptar un estilo de vida más estable, se unen gradualmente, forman grupos separados, y finalmente, en cada país, surge una nación distinta, unida en carácter y costumbres, no por regulaciones o leyes, sino por la uniformidad de vida y dieta, y la influencia común del clima. La vecindad permanente inevitablemente crea, con el tiempo, vínculos entre familias diferentes. Entre jóvenes de distinto sexo, que vivían en chozas vecinas, el comercio transitorio que exige la naturaleza pronto condujo, mediante el intercambio mutuo, a otro no menos agradable y más permanente. Los hombres comenzaron entonces a tener en cuenta la diferencia entre los objetos y a hacer comparaciones; imperceptiblemente adquirieron ideas de belleza y mérito, que pronto dieron lugar a sentimientos de preferencia. Como consecuencia de verse a menudo, no podían prescindir de verse constantemente. Un sentimiento tierno y agradable se apoderó de sus almas, y la más mínima oposición lo transformó en furia impetuosa: con el amor surgieron los celos, triunfó la discordia y se sacrificó sangre humana a la más suave de todas las pasiones.

A medida que las ideas y los sentimientos se sucedían, y el corazón y la mente entraban en juego, los hombres seguían dejando de lado su ferocidad original; sus vínculos

privados se volvían cada día más íntimos a medida que se extendían sus fronteras. Se acostumbraron a reunirse frente a sus chozas alrededor de un gran árbol; el canto y el baile, verdaderos frutos del amor y el ocio, se convirtieron en la diversión, o más bien, la ocupación, de hombres y mujeres así reunidos sin nada más que hacer. Cada uno empezó a considerar al resto y a desear ser considerado a su vez; y así se atribuyó un valor a la estima pública. Quien cantaba o bailaba mejor, quien era más guapo, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente, llegó a ser tenido en mayor consideración; y este fue el primer paso hacia la desigualdad, y al mismo tiempo hacia el vicio. De estas primeras distinciones surgieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, y por otro, la vergüenza y la envidia: y la fermentación causada por estas nuevas levaduras terminó produciendo combinaciones fatales para la inocencia y la felicidad.

Tan pronto como los hombres comenzaron a valorarse mutuamente y la idea de la consideración se arraigó en sus mentes, cada uno exigió lo suyo, y se hizo imposible negárselo a nadie impunemente. De aquí surgieron las primeras obligaciones de cortesía, incluso entre los salvajes, y toda injuria intencional se convirtió en una afrenta, porque, además del daño que pudiera derivar, la parte injuriada seguramente encontraría en ella un desaire a su persona, a menudo más intolerable que la injuria misma.

Así, a medida que cada hombre castigaba el desprecio que le demostraban los demás en proporción a la opinión que tenía de sí mismo, la venganza se volvió terrible, y los hombres, sanguinarios y crueles. Este es precisamente el estado alcanzado por la mayoría de las naciones salvajes que conocemos: y es por no haber hecho una distinción adecuada en nuestras ideas, y viendo lo lejos que están ya del estado de naturaleza, que tantos escritores han concluido apresuradamente que el hombre es cruel por naturaleza y requiere de las instituciones civiles para apaciguarlo; mientras que nada es más apacible que el hombre en su estado primitivo, puesto que la naturaleza lo sitúa a igual distancia de la estupidez de las bestias y del ingenio fatal del hombre civilizado. Igualmente confinado por el instinto y la razón al único cuidado de protegerse de

los males que lo amenazan, la compasión natural le impide dañar a otros, y no se ve impulsado a hacerlo ni siquiera a cambio de las injurias recibidas. Pues, según el axioma del sabio Locke, no puede haber daño donde no hay propiedad.

Pero cabe señalar que la sociedad así formada, y las relaciones así establecidas entre los hombres, exigían de ellos cualidades diferentes a las que poseían en su constitución primitiva. La moralidad comenzó a manifestarse en las acciones humanas, y cada uno, antes de la institución de la ley, era el único juez y vengador de las injurias que se le infligían, de modo que la bondad que era propia del estado puro de naturaleza ya no lo era en el estado naciente de la sociedad. Los castigos tuvieron que ser más severos, a medida que las oportunidades de ofender se hicieron más frecuentes, y el miedo a la venganza tuvo que sustituir al rigor de la ley. Así, aunque los hombres se habían vuelto menos pacientes, y su compasión natural ya había sufrido cierta disminución, este período de expansión de las facultades humanas, manteniendo un justo equilibrio entre la indolencia del estado primitivo y la actividad petulante de nuestro egoísmo, debió haber sido la época más feliz y estable. Cuanto más reflexionemos sobre ello, más descubriremos que este estado era el menos sujeto a revoluciones y, en general, el mejor que el hombre podía experimentar, de modo que solo pudo haber sido sacado de él por algún accidente fatal, lo cual, por el bien común, nunca debió ocurrir. El ejemplo de los salvajes, la mayoría de los cuales se han encontrado en este estado, parece demostrar que los hombres estaban destinados a permanecer en él, que es la verdadera juventud del mundo y que todos los avances posteriores han sido, en apariencia, pasos hacia la perfección del individuo, pero en realidad hacia la decrepitud de la especie.

Mientras los hombres se contentaron con sus toscas chozas, mientras se conformaron con ropas hechas de pieles de animales y cosidas con espinas y espinas de pescado, se adornaron solo con plumas y conchas, y continuaron pintándose el cuerpo de diferentes colores, mejorando y embelleciendo sus arcos y flechas, y haciendo con piedras afiladas barcas de pesca o rudimentarios instrumentos musicales —en una palabra, mientras

emprendieron solo lo que una sola persona podía lograr y se limitaron a artes que no requerían el trabajo conjunto de varias manos— vivieron vidas libres, saludables, honestas y felices, mientras su naturaleza se lo permitió, y mientras continuaron disfrutando de los placeres de la interacción mutua e independiente. Pero desde el momento en que un hombre comenzó a necesitar la ayuda de otro; Desde el momento en que pareció ventajoso para cada hombre tener provisiones suficientes para dos, desapareció la igualdad, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo indispensable y los vastos bosques se transformaron en campos sonrientes, que el hombre debía regar con el sudor de su frente y donde pronto se vio germinar y crecer la esclavitud y la miseria con las cosechas.

La metalurgia y la agricultura fueron las dos artes que dieron origen a esta gran revolución. Los poetas nos dicen que fueron el oro y la plata, pero para los filósofos fueron el hierro y el maíz los que primero civilizaron a los hombres y arruinaron a la humanidad. Así, ambos eran desconocidos para los salvajes de América, quienes por esa razón siguen siendo salvajes; las demás naciones también parecen haber continuado en un estado de barbarie practicando solo una de estas artes. Una de las mejores razones, quizás, por las que Europa ha sido, si no más tiempo, al menos más consistente y altamente civilizada que el resto del mundo, es que es a la vez la más abundante en hierro y la más fértil en maíz.

Es difícil conjeturar cómo los hombres llegaron a conocer y utilizar el hierro, pues es imposible suponer que pensaran en extraer el mineral de la mina y prepararlo para la fundición antes de saber cuál sería el resultado. Por otro lado, tenemos menos razones para suponer que este descubrimiento fuese el efecto de un incendio accidental, ya que las minas solo se forman en lugares áridos, desprovistos de árboles y plantas, por lo que parece como si la naturaleza se hubiera tomado la molestia de ocultarnos el fatal secreto. Por lo tanto, solo queda el extraordinario accidente de un volcán que, al expulsar sustancias metálicas ya fundidas, sugirió a los espectadores la idea de imitar la operación natural. Y debemos concebirlos, además, como poseedores de un coraje y una previsión excepcionales para emprender una tarea tan

laboriosa, con tan remotas perspectivas de obtener beneficios de ella; sin embargo, estas cualidades solo se reúnen en mentes más avanzadas de lo que podemos suponer que fueron las de estos primeros descubridores.

En cuanto a la agricultura, sus principios se conocían mucho antes de su puesta en práctica, y es casi imposible que los hombres, constantemente ocupados en obtener su subsistencia de plantas y árboles, no adquirieran fácilmente el conocimiento de los medios que la naturaleza emplea para la propagación de los vegetales. Sin embargo, con toda probabilidad, transcurrió mucho tiempo antes de que su industria tomara ese rumbo, ya sea porque los árboles, que junto con la caza y la pesca les proporcionaban alimento, no requerían su atención, o porque desconocían el uso del maíz o carecían de instrumentos para su cultivo, o por falta de previsión de las necesidades futuras, o, finalmente, porque no tenían medios para evitar que otros les robaran el fruto de su trabajo.

Cuando se hicieron más industriosos, es natural creer que empezaron, con la ayuda de piedras afiladas y palos puntiagudos, a cultivar algunas verduras o raíces alrededor de sus chozas; aunque pasó mucho tiempo antes de que supieran cómo preparar el maíz o se les proporcionaran los instrumentos necesarios para cultivarlo en grandes cantidades; sin mencionar cuán esencial es, en agricultura, consentir una pérdida inmediata para cosechar una ganancia futura, una precaución muy extraña a la mente de un salvaje, porque, como he dicho, apenas prevé por la mañana lo que requerirá por la tarde.

La invención de las demás artes debió ser necesaria para obligar a la humanidad a dedicarse a la agricultura. Tan pronto como se necesitaron artesanos para fundir y forjar el hierro, se requirió de otros para mantenerlos; cuantas más manos se empleaban en las manufacturas, menos quedaban para cubrir la subsistencia común, aunque el número de bocas necesitadas de alimento se mantuvo constante; y como algunos necesitaban mercancías a cambio de su hierro, el resto finalmente descubrió el método de aprovechar el hierro para la multiplicación de las mercancías. Por estos medios, se

establecieron las artes de la agricultura y la ganadería, por un lado, y el arte de trabajar los metales y multiplicar sus usos, por otro.

El cultivo de la tierra trajo consigo necesariamente su distribución; y la propiedad, una vez reconocida, dio origen a las primeras reglas de justicia; pues, para asegurar a cada hombre lo que le corresponde, debe ser posible que cada uno posea algo. Además, a medida que los hombres comenzaron a mirar hacia el futuro y todos tenían algo que perder, cada uno tenía motivos para temer represalias por cualquier daño que pudieran causar a otro. Este origen es tanto más natural cuanto que es imposible concebir cómo la propiedad puede surgir de algo que no sea el trabajo manual: pues ¿qué más puede un hombre añadir a las cosas que no creó originalmente para convertirlas en su propiedad? Solo el trabajo del agricultor, otorgándole derecho al producto de la tierra que ha cultivado, le otorga también derecho a la tierra misma, al menos hasta la cosecha; y así, año tras año, una posesión constante se transforma fácilmente en propiedad. Cuando los antiguos, dice Grocio, dieron a Ceres el título de Legisladora y celebraron en su honor una fiesta llamada Tesmoforias, querían decir con esto que la distribución de las tierras había producido un nuevo tipo de derecho, es decir, el derecho de propiedad, diferente del derecho deducible del derecho natural.

En este estado de cosas, la igualdad podría haberse mantenido si los talentos de los individuos hubieran sido iguales, y si, por ejemplo, el uso del hierro y el consumo de mercancías se hubieran equilibrado siempre con precisión; pero, como no había nada que preservara este equilibrio, pronto se vio alterado; el más fuerte trabajaba más; el más hábil aprovechaba mejor su trabajo; el más ingenioso ideaba métodos para disminuirlo: el agricultor necesitaba más hierro, o el herrero más trigo, y, aunque ambos trabajaban por igual, uno ganaba mucho con su trabajo, mientras que el otro apenas podía mantenerse. Así, la desigualdad natural se desarrolla insensiblemente con la de la combinación, y la diferencia entre los hombres, desarrollada por sus diferentes circunstancias, se hace más perceptible y permanente en sus efectos, y comienza a

influir, en la misma proporción, en la suerte de los individuos.

Una vez llegados a este punto, es fácil imaginar el resto. No entretendré al lector con una descripción de la sucesiva invención de otras artes, el desarrollo del lenguaje, la experimentación y utilización de talentos, la desigualdad de fortunas, el uso y abuso de la riqueza, y todos los detalles relacionados que el lector pueda fácilmente deducir por sí mismo. Me limitaré a una mirada a la humanidad en esta nueva situación.

Aquí, pues, se desarrollan todas las facultades humanas: memoria e imaginación en pleno desarrollo, egoísmo interesado, razón activa y la mente casi en su punto más alto de perfección. Aquí se manifiestan todas las cualidades naturales, el rango y la condición que le corresponde a cada hombre; no solo su parte de la propiedad y su capacidad para servir o perjudicar a otros, sino también su ingenio, belleza, fuerza o habilidad, mérito o talentos: y siendo estas las únicas cualidades capaces de inspirar respeto, pronto se hizo necesario poseerlas o afectarlas.

Ahora los hombres se interesaban en aparentar ser lo que realmente no eran. Ser y parecer se convirtieron en dos cosas completamente distintas; y de esta distinción surgieron la pompa insolente y el engaño, con todos los numerosos vicios que conllevan. Por otro lado, libres e independientes como antes, ahora, como consecuencia de una multiplicidad de nuevas necesidades, se encontraban sujetos, por así decirlo, a toda la naturaleza, y en particular los unos a los otros; y cada uno se convertía en cierto grado en esclavo, incluso al convertirse en amo de otros: si eran ricos, necesitaban los servicios de otros; si eran pobres, su ayuda; e incluso una condición intermedia no les permitía prescindir el uno del otro. Por lo tanto, el hombre debía de haberse dedicado perpetuamente a interesar a los demás en su suerte y a hacer que, al menos en apariencia, si no en realidad, encontraran su ventaja en promover la suya. Así, debía de haber sido astuto y taimado en su comportamiento con algunos, e imperioso y cruel con otros; sintiendo una especie de necesidad de maltratar a todos. De quienes tenía necesidad, cuando no podía intimidarlos para que

obedecieran, y no juzgaba que le convenía serles útil. La ambición insaciable, la sed de aumentar sus respectivas fortunas, no tanto por necesidad real como por el deseo de superar a los demás, inspiraba en todos una vil propensión a perjudicarse mutuamente, y una envidia secreta, tanto más peligrosa cuanto que se disfraza de benevolencia para lograr su objetivo con mayor seguridad. En una palabra, surgieron la rivalidad y la competencia por un lado, y los intereses contrapuestos por el otro, junto con un deseo secreto en ambos de beneficiarse a expensas de los demás. Todos estos males fueron los primeros efectos de la propiedad y los compañeros inseparables de la creciente desigualdad.

Antes de la invención de los signos para representar la riqueza, esta apenas podía consistir en otra cosa que no fueran tierras y ganado, las únicas posesiones reales que el hombre puede tener. Pero cuando las herencias aumentaron tanto en número y extensión que ocuparon toda la tierra y se unieron entre sí, un hombre solo pudo engrandecerse a expensas de otro; al mismo tiempo, los supernumerarios, que habían sido demasiado débiles o demasiado indolentes para realizar tales adquisiciones y se habían empobrecido sin sufrir pérdida alguna —porque, mientras veían que todo cambiaba a su alrededor, ellos seguían siendo los mismos— se vieron obligados a recibir su sustento, o a robarlo, de los ricos; y esto pronto engendró, según sus diferentes caracteres, dominio y esclavitud, o violencia y rapiña. Los ricos, por su parte, apenas habiendo empezado a saborear el placer del mando, desdeñaron a todos los demás y, utilizando a sus antiguos esclavos para adquirir nuevos, no pensaron en otra cosa que en someter y esclavizar a sus vecinos. como lobos voraces que, habiendo probado una vez la carne humana, desprecian cualquier otro alimento y desde entonces sólo buscan hombres para devorar.

Así, como los más poderosos o los más desdichados consideraban su poder o su miseria como una especie de derecho a las posesiones ajenas, equivalente, en su opinión, al de la propiedad, la destrucción de la igualdad fue acompañada de los más terribles desórdenes. Las usurpaciones de los ricos, el robo de los pobres y las pasiones desenfrenadas de ambos reprimieron los gritos de

la compasión natural y la aún débil voz de la justicia, y llenaron a los hombres de avaricia, ambición y vicio. Entre el título del más fuerte y el del primer ocupante, surgieron conflictos perpetuos, que nunca terminaban sino en batallas y derramamiento de sangre. El estado naciente de la sociedad dio paso así a un horrible estado de guerra; los hombres, así acosados y depravados, ya no podían desandar sus pasos ni renunciar a las fatales adquisiciones que habían hecho, sino que, trabajando por el abuso de las facultades que los honran, solo para su propia confusión, se llevaron al borde de la ruina.

Asombrados por la novedad del mal, los ricos y los pobres,

La riqueza anhela escapar; y odia los medios que había prometido. [5]

Es imposible que los hombres no hayan reflexionado extensamente sobre tan desdichada situación y sobre las calamidades que los agobiaban. Los ricos, en particular, debieron sentir cuánto sufrían en un estado de guerra constante, del que asumían todos los gastos; y en el que, aunque todos arriesgaban sus vidas, solo ellos arriesgaban sus propiedades. Además, por muy engañosamente que disfrazaran sus usurpaciones, sabían que se basaban en títulos precarios y falsos; de modo que, si otros les arrebataban por la fuerza lo que ellos mismos habían ganado por la fuerza, no tendrían motivo de queja. Incluso quienes se habían enriquecido con su propio trabajo difícilmente podían basar su propiedad en mejores derechos. Era en vano repetir: «Yo construí este pozo; me gané este lugar con mi trabajo». ¿Quién les dio su posición?, podría replicarse, ¿y qué derecho tienen a exigirnos un pago por hacer lo que nunca les pedimos? ¿Acaso no saben que muchos de sus semejantes se mueren de hambre por falta de lo que ustedes también tienen? ¿Cuánto? Debiste haber contado con el consentimiento expreso y universal de la humanidad antes de apropiarte de la subsistencia común más de lo que necesitabas para tu propio sustento. Desprovisto de razones válidas para justificar y de la fuerza suficiente para defenderse, capaz de aplastar a individuos con facilidad, pero fácilmente aplastado por una tropa de bandidos, uno contra todos, e

incapaz, por celos mutuos, de unirse con sus iguales contra numerosos enemigos unidos por la esperanza común del saqueo, el hombre rico, así impulsado por la necesidad, finalmente concibió el plan más profundo que jamás haya pasado por la mente humana: emplear a su favor las fuerzas de quienes lo atacaban, hacer aliados de sus adversarios, inspirarles máximas diferentes y darles otras instituciones tan favorables para él como desfavorables eran las leyes naturales.

Con esta visión, tras haber representado a sus vecinos el horror de una situación que armaba a todos contra todos, hacía que sus posesiones fueran tan onerosas como sus necesidades, y en la que no cabía esperar seguridad ni en la riqueza ni en la pobreza, ideó fácilmente argumentos plausibles para convencerlos de su plan. «Unámonos», dijo, «para proteger a los débiles de la opresión, frenar a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece: instituyamos reglas de justicia y paz, a las que todos, sin excepción, estén obligados a someterse; reglas que compensen en cierta medida los caprichos de la fortuna, sometiendo a poderosos y débiles por igual a la observancia de obligaciones recíprocas. En una palabra, en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, unámoslas en un poder supremo que pueda gobernarnos con leyes sabias, proteger y defender a todos los miembros de la asociación, repeler a sus enemigos comunes y mantener la armonía eterna entre nosotros».

Muchas menos palabras habrían bastado para convencer a hombres tan bárbaros y fácilmente seducidos, sobre todo porque tenían demasiadas disputas entre ellos como para prescindir de árbitros, y demasiada ambición y avaricia como para estar mucho tiempo sin amos. Todos se lanzaron a sus cadenas con la esperanza de asegurar su libertad, pues apenas tenían la inteligencia suficiente para percibir las ventajas de las instituciones políticas, pero no la experiencia suficiente para prever los peligros. Los más capaces de prever los peligros eran precisamente los que esperaban beneficiarse de ellos, e incluso los más prudentes juzgaron conveniente sacrificar una parte de su libertad para asegurar el resto, como a un herido se le corta un brazo para salvar el resto del cuerpo.

Tal fue, o bien pudo haber sido, el origen de la sociedad y la ley, que impusieron nuevas cadenas a los pobres y otorgaron nuevos poderes a los ricos; que destruyó irremediablemente la libertad natural, fijó para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la usurpación astuta en derecho inalterable y, en beneficio de unos pocos individuos ambiciosos, sometió a toda la humanidad al trabajo perpetuo, la esclavitud y la miseria. Es fácil ver cómo el establecimiento de una comunidad hizo necesario el de todas las demás, y cómo, para hacer frente a las fuerzas unidas, el resto de la humanidad tuvo que unirse a su vez. Las sociedades pronto se multiplicaron y se extendieron por la faz de la tierra, hasta que apenas quedó un rincón del mundo donde un hombre pudiera escapar del yugo y retirar su cabeza de debajo de la espada que veía perpetuamente pendiendo sobre él de un hilo. Habiéndose convertido así el derecho civil en regla común entre los miembros de cada comunidad, el derecho natural conservó su lugar sólo entre comunidades diferentes, donde, bajo el nombre de derecho de gentes, fue calificado por ciertas convenciones tácitas para hacer practicable el comercio y servir de sustituto a la compasión natural, la cual perdió, cuando se aplicó a las sociedades, casi toda la influencia que tenía sobre los individuos, y no sobrevivió más que en unos pocos grandes espíritus cosmopolitas que, derribando las barreras imaginarias que separan a los diferentes pueblos, siguen el ejemplo de nuestro Soberano Creador, e incluyen a todo el género humano en su benevolencia.

Pero los cuerpos políticos, permaneciendo así en estado de naturaleza entre sí, pronto experimentaron los inconvenientes que obligaron a los individuos a abandonarlo; pues este estado se volvió aún más fatal para estos grandes cuerpos que para los individuos que los componían. De aquí surgieron guerras nacionales, batallas, asesinatos y represalias que conmocionan la naturaleza y ultrajan la razón, junto con todos esos horribles prejuicios que clasifican entre las virtudes el honor de derramar sangre humana. Los hombres más distinguidos aprendieron entonces a considerar un deber degollarse unos a otros; finalmente, los hombres masacraron a sus semejantes por miles sin siquiera saber por qué, y cometieron más asesinatos en un solo día de lucha y más ultrajes violentos

en el saqueo de una sola ciudad que los cometidos en estado de naturaleza durante siglos enteros en toda la tierra. Tales fueron los primeros efectos que podemos ver tras la división de la humanidad en diferentes comunidades. Pero volvamos a sus instituciones.

Sé que algunos escritores han ofrecido otras explicaciones sobre el origen de las sociedades políticas, como la conquista de los poderosos o la asociación de los débiles. De hecho, para mi argumento es irrelevante cuál de estas causas elijamos. Sin embargo, lo que acabo de exponer me parece el más natural por las siguientes razones. Primero, porque, en el primer caso, el derecho de conquista, al no ser un derecho en sí mismo, no podía servir de base para construir ningún otro; los pueblos vencedores y vencidos seguían en estado de guerra entre sí, a menos que los vencidos, restituidos a la plena posesión de su libertad, eligieran voluntariamente al vencedor como su líder. Porque hasta entonces, cualquier capitulación realizada, al estar basada en la violencia y, por tanto, ipso facto nula, no podía haber existido, en esta hipótesis, ni una sociedad o cuerpo político real, ni otra ley que la del más fuerte. Segundo, porque las palabras «fuerte» y «débil» son, en el segundo caso, ambiguas. Porque durante el intervalo entre el establecimiento de un derecho de propiedad, o de ocupación previa, y el del gobierno político, el significado de estas palabras se expresa mejor con los términos rico y pobre; porque, de hecho, antes de la institución de las leyes, los hombres no tenían otra forma de someter a sus iguales que atacando sus bienes o entregándoles algunos de los suyos. En tercer lugar, porque, como los pobres no tenían nada que perder salvo su libertad, habría sido sumamente absurdo que renunciaran voluntariamente al único bien del que aún disfrutaban sin obtener nada a cambio; mientras que los ricos, al tener sentimientos, si se me permite la expresión, sobre cada parte de sus posesiones, les era mucho más fácil perjudicarlas y, por lo tanto, más necesario que tomaran precauciones contra ello; y, en resumen, porque es más razonable suponer que algo fue inventado por aquellos a quienes les sería útil, que por aquellos a quienes debió perjudicar.

El gobierno, en sus inicios, carecía de una forma regular y constante. La falta de experiencia y filosofía impedía a los hombres ver únicamente los inconvenientes presentes, y solo pensaban en prever otros cuando surgían. A pesar de los esfuerzos de los legisladores más sabios, el estado político permaneció imperfecto, pues era poco más que obra del azar; y, como había comenzado mal, aunque el tiempo reveló sus defectos y sugirió remedios, las fallas originales nunca se repararon. Se remendaba continuamente, cuando la primera tarea debería haber sido limpiar el terreno y retirar todos los materiales viejos, como hizo Licurgo en Esparta, si se quería erigir un edificio estable y duradero. La sociedad consistió al principio simplemente en unas pocas convenciones generales, que cada miembro se obligaba a observar; y para el cumplimiento de los pactos, todo el cuerpo daba garantías a cada individuo. Solo la experiencia podía demostrar la debilidad de tal constitución y la facilidad con la que podía ser violada impunemente, debido a la dificultad de condenar a los hombres por delitos menores, cuando solo el público debía ser testigo y juez. Las leyes eran inevitables de múltiples maneras; los desórdenes e inconvenientes se multiplicaban continuamente, hasta que se hizo necesario confiar la peligrosa responsabilidad de la autoridad pública a particulares, y la responsabilidad de imponer la obediencia a las deliberaciones del pueblo al magistrado. Pues decir que los jefes fueron elegidos antes de la formación de la confederación, y que los administradores de las leyes existían antes de las propias leyes, es una suposición demasiado absurda para ser considerada seriamente.

Sería igualmente irrazonable suponer que los hombres, al principio, se rindieron irremediable e incondicionalmente a un amo absoluto, y que el primer recurso que los hombres orgullosos e indomables encontraron para su seguridad común fue caer de cabeza en la esclavitud. ¿Por qué, en efecto, se consideraban superiores, si no era para defenderse de la opresión y tener protección para sus vidas, libertades y propiedades, que son, por así decirlo, los elementos constitutivos de su ser? Ahora bien, en las relaciones entre los hombres, lo peor que puede suceder es que uno se encuentre a merced de otro, y habría sido

incoherente con el sentido común comenzar por conceder a un jefe lo único que deseaban que su ayuda preservara. ¿Qué equivalente podría ofrecerles por tan gran derecho? Y si hubiera pretendido exigirlo con el pretexto de defenderlos, ¿no habría recibido la respuesta que relata la fábula: «¿Qué más puede hacernos el enemigo?». Es, por lo tanto, incontrovertible y, de hecho, fundamental. Máxima de toda ley política: que el pueblo ha instituido líderes para proteger su libertad, no para esclavizarlo. Si tenemos un príncipe, dijo Plinio a Trajano, es para salvarnos de tener un amo.

Los políticos recurren a la misma sofistería sobre el amor a la libertad que los filósofos sobre el estado de naturaleza. Juzgan, a partir de lo que ven, cosas muy distintas que no han visto; y atribuyen al hombre una propensión natural a la servidumbre, porque ven a los esclavos, bajo su observación, soportar el yugo con paciencia. No comprenden que ocurre lo mismo con la libertad que con la inocencia y la virtud; el valor solo lo conocen quienes lo poseen, y el gusto por ellos se pierde cuando se pierden ellos mismos. «Conozco los encantos de tu país», dijo Brásidas a un sátrapa que comparaba la vida en Esparta con la de Persépolis, «pero tú no puedes conocer los placeres del mío».

Un caballo salvaje eriza sus crines, patea el suelo y se encabrita impetuosamente al ver una brida; mientras que uno bien domado soporta con paciencia incluso el látigo y la espuela: así, el hombre salvaje no doblegará su cuello ante el yugo al que el hombre civilizado se somete sin murmurar, sino que prefiere el estado más turbulento de la libertad a la esclavitud más pacífica. Por lo tanto, no podemos, a partir del servilismo de las naciones ya esclavizadas, juzgar la disposición natural de la humanidad a favor o en contra de la esclavitud; debemos guiarnos por los prodigiosos esfuerzos de cada pueblo libre por salvarse de la opresión. Sé que los primeros siempre alaban la tranquilidad que disfrutan en sus cadenas, y que llaman a un estado de miserable servidumbre un estado de paz: miserrimam servitutem pacem appellant. [6] Pero cuando observo a estos últimos sacrificar el placer, la paz, la

riqueza, el poder y la vida misma por la preservación de ese único tesoro, tan desdeñado por quienes lo han perdido; Cuando veo animales nacidos libres golpeándose los sesos contra los barrotes de su jaula, por una impaciencia innata al cautiverio; cuando contemplo números de salvajes desnudos, desdeñando los placeres europeos, desafiando el hambre, el fuego, la espada y la muerte para preservar nada más que su independencia, siento que no es cosa de esclavos discutir sobre la libertad.

En cuanto a la autoridad paterna, de la que algunos autores han derivado el gobierno absoluto y la sociedad en su conjunto, basta, sin recurrir a los argumentos contrarios de Locke y Sidney, señalar que nada en la tierra puede estar más alejado del feroz espíritu de despotismo que la dulzura de esa autoridad, que busca más el beneficio de quien obedece que el de quien manda; que, por ley natural, el padre no es amo del hijo mientras no se requiera su ayuda; que, a partir de entonces, ambos son iguales, siendo el hijo perfectamente independiente del padre y debiéndole solo respeto y no obediencia. Pues la gratitud es un deber que se paga, pero no un derecho que se exige: en lugar de decir que la sociedad civil deriva de la autoridad paterna, deberíamos decir más bien que esta deriva su principal fuerza de la primera. Ningún individuo fue reconocido como padre de muchos hasta que sus hijos e hijas permanecieron establecidos a su alrededor. Los bienes del padre, que él verdaderamente posee, son los lazos que unen a sus hijos. En dependencia, y puede concederles, si le place, ninguna parte de su propiedad, a menos que la merezcan por constante deferencia a su voluntad. Pero los súbditos de un déspota arbitrario están tan lejos de tener el mismo favor que esperar de su jefe, que ellos mismos y todo lo que poseen son su propiedad, o al menos son considerados por él como tal; de modo que están obligados a recibir, como favor, lo poco de su propiedad que él se complace en dejarles. Cuando los despoja, no hace más que justicia y misericordia al permitirles vivir.

Si procediéramos así para comprobar los hechos mediante el derecho, descubriríamos tan poca razón como verdad en el establecimiento voluntario de la tiranía. Tampoco sería fácil probar la validez de un contrato que

vincula solo a una de las partes, cuando todo el riesgo recae en una de ellas y ninguno en la otra, de modo que nadie sufriría excepto el obligado. Este odioso sistema está, de hecho, incluso en la época moderna, muy lejos de ser el de los monarcas sabios y buenos, y especialmente el de los reyes de Francia, como se desprende de varios pasajes de sus edictos, en particular del siguiente pasaje de un célebre edicto publicado en 1667 en nombre y por orden de Luis XIV.

Que no se diga, por tanto, que el Soberano no está sujeto a las leyes de su Estado, pues lo contrario es una verdadera proposición del derecho de gentes, que la adulación a veces ha atacado, pero que los buenos príncipes siempre han defendido como la divinidad tutelar de sus dominios. ¡Cuánto más legítimo es decir, con el sabio Platón, que la perfecta felicidad de un reino consiste en la obediencia de los súbditos a su príncipe, y del príncipe a las leyes, y en que estas sean justas y estén constantemente orientadas al bien público! [7]

No me detendré aquí a preguntar si, siendo la libertad la facultad más noble del hombre, no es degradante para nuestra propia naturaleza, reduciéndonos al nivel de bestias, meros esclavos del instinto, e incluso una afrenta al Autor de nuestro ser, renunciar sin reservas al más preciado de todos sus dones y someternos a la necesidad de cometer todos los crímenes que Él ha prohibido, simplemente para complacer a un amo loco o cruel; o si este sublime artesano no debería estar menos indignado al ver su obra completamente destruida que así deshonrada. Renunciaré (si mis oponentes me lo permiten) a la autoridad de Barbeyrac, quien, siguiendo a Locke, declara rotundamente que nadie puede vender su libertad hasta el punto de someterse a un poder arbitrario que puede usarla a su antojo. Pues, añade, esto sería vender su propia vida, de la que no es dueño. Solo preguntaré qué derecho tendrían quienes no temieron degradarse así a someter a su posteridad a lo mismo. ignominia, y renunciar por ellos a aquellos beneficios que no deben a la generosidad de sus padres, y sin los cuales la vida misma sería una carga para todos los que son dignos de ella.

Puffendorf afirma que podemos despojarnos de nuestra libertad en favor de otros hombres, del mismo modo que transferimos nuestra propiedad de unos a otros mediante contratos y acuerdos. Pero este parece un argumento muy débil. Pues, en primer lugar, la propiedad que enajeno se vuelve completamente ajena a mí, y no puedo sufrir por su abuso; pero me preocupa mucho que mi libertad no sea abusada, y no puedo, sin incurrir en la culpa de cualquier delito que me vea obligado a cometer, exponerme a convertirme en instrumento del delito. Además, siendo el derecho de propiedad solo una convención de la institución humana, los hombres pueden disponer de lo que poseen a su antojo; pero esto no ocurre con los dones esenciales de la naturaleza, como la vida y la libertad, que a todo hombre se le permite disfrutar, y de los que es, al menos, dudoso que alguien tenga derecho a despojarse. Al renunciar a uno, degradamos nuestro ser; al renunciar al otro, hacemos todo lo posible por anularlo; y como ningún bien temporal puede compensarnos por la pérdida de ninguno de ellos, sería una ofensa contra la razón y la naturaleza renunciar a ellos a cualquier precio. Pero incluso si pudiéramos transferir nuestra libertad, como lo hacemos con nuestra propiedad, habría una gran diferencia con respecto a los hijos, quienes disfrutan de la sustancia del padre solo por la transmisión de su derecho; mientras que, al ser la libertad un don que reciben de la naturaleza como hombres, sus padres no tienen derecho alguno a privarlos de ella. Así como entonces, para establecer la esclavitud, era necesario violentar la naturaleza, así también, para perpetuar tal derecho, la naturaleza tendría que ser alterada. Los juristas, que han determinado seriamente que el hijo de un esclavo viene al mundo como esclavo, han decidido, en otras palabras, que un hombre vendrá al mundo no como hombre.

Considero cierto, entonces, que el gobierno no comenzó con un poder arbitrario, sino que este es la depravación, el fin último del gobierno, y lo reduce, finalmente, a la ley del más fuerte, que originalmente pretendía remediar. Suponiendo, sin embargo, que hubiera comenzado así, ese poder, al ser en sí mismo ilegítimo, no podría haber servido de base para las leyes de la sociedad ni, en consecuencia, para la desigualdad que instituyeron.

Sin entrar por ahora en las investigaciones aún pendientes sobre la naturaleza del pacto fundamental que subyace a todo gobierno, me conformo con adoptar la opinión común al respecto y considerar el establecimiento del cuerpo político como un verdadero contrato entre el pueblo y los líderes elegidos por él: un contrato por el cual ambas partes se comprometen a observar las leyes allí expresadas, que constituyen los vínculos de su unión. Al haber concentrado el pueblo toda su voluntad en una sola, respecto a sus relaciones sociales, los diversos artículos que explican esta voluntad se convierten en otras tantas leyes fundamentales, obligatorias para todos los miembros del Estado sin excepción. Uno de estos artículos regula la elección y la facultad de los magistrados designados para supervisar la ejecución de los demás. Esta facultad se extiende a todo lo que pueda mantener la constitución sin alterarla. Va acompañada de honores para imponer el respeto a las leyes y a sus administradores. Los ministros también se distinguen por prerrogativas personales para recompensarlos por el cuidado y la labor que conlleva una buena administración. El magistrado, por su parte, está obligado a usar del poder que se le confía sólo de acuerdo con la intención de sus electores, a mantenerlos a todos en posesión pacífica de lo que les pertenece y a preferir siempre el interés público al suyo propio.

Antes que la experiencia hubiera mostrado, o el conocimiento del corazón humano hubiera permitido a los hombres prever, los abusos inevitables de semejante constitución, debía haber parecido tanto más excelente cuanto los encargados del cuidado de su conservación tenían mayor interés en ella; pues como la magistratura y los derechos a ella ligados, al estar basados únicamente en leyes fundamentales, los magistrados cesarían de ser legítimos tan pronto como éstas dejaran de existir; el pueblo ya no les debería obediencia; y como no los magistrados, sino las leyes, son esenciales a la existencia de un Estado, los miembros de éste recuperarían el derecho a su libertad natural.

Si reflexionamos un poco sobre este tema, encontraremos nuevos argumentos que confirman esta verdad y nos convenceremos de la naturaleza misma del contrato: que no puede ser irrevocable: pues, si no existiera

un poder superior capaz de garantizar la fidelidad de las partes contratantes ni de obligarlas a cumplir sus compromisos recíprocos, las partes serían los únicos jueces en su propia causa, y cada una tendría siempre el derecho a renunciar al contrato tan pronto como descubriera que la otra ha violado sus términos o que ya no son adecuados. Es en este principio que posiblemente se fundamente el derecho de abdicación. Ahora bien, si, como en este caso, consideramos únicamente lo humano de esta institución, es cierto que, si el magistrado, que ostenta todo el poder y se apropia de todas las ventajas del contrato, tiene sin embargo el derecho a renunciar a su autoridad, el pueblo, que sufre por todas las faltas de su líder, debe tener un derecho mucho mayor a renunciar a su dependencia. Pero las terribles e innumerables disputas y desórdenes que necesariamente surgirían de un privilegio tan peligroso demuestran, más que cualquier otra cosa, cuánto necesitaban los gobiernos humanos una base más sólida que la mera razón, y cuán conveniente era para la tranquilidad pública que la voluntad divina interviniera para dotar a la autoridad soberana de un carácter sagrado e inviolable, que pudiera privar a los súbditos del fatal derecho a disponer de ella. Si el mundo no hubiera recibido otras ventajas de la religión, esto bastaría para imponer a los hombres el deber de adoptarla y cultivarla, con abusos incluidos, ya que ha sido el medio de ahorrar más sangre que la que el fanatismo ha derramado jamás. Pero sigamos el hilo de nuestra hipótesis.

Las diferentes formas de gobierno deben su origen a los diversos grados de desigualdad que existían entre los individuos al momento de su institución. Si entre ellos había un hombre preeminente en poder, virtud, riqueza o influencia personal, este se convertía en el único magistrado, y el estado asumía la forma de una monarquía. Si varios, casi iguales en eminencia, destacaban sobre el resto, eran elegidos conjuntamente y formaban una aristocracia. Además, entre un pueblo que se había desviado menos del estado de naturaleza y entre cuyas fortunas o talentos había la menor desproporción, la administración suprema se ejercía en común, y se constituía una democracia. Con el tiempo, se descubrió cuál de estas formas era la más adecuada para los

hombres. Algunos pueblos permanecieron completamente sujetos a las leyes; otros obedecieron pronto a sus magistrados. Los ciudadanos se esforzaron por preservar su libertad; los súbditos, irritados al ver a otros disfrutar de una bendición que ellos habían perdido, solo pensaban en esclavizar a sus vecinos. En una palabra, por un lado llegaron la riqueza y las conquistas, y por otro, la felicidad y la virtud.

En estos diferentes gobiernos, todos los cargos eran inicialmente electivos; y al descartarse la influencia de la riqueza, se dio preferencia al mérito, que confiere una ascendencia natural, y a la edad, que se adquiere en los negocios y se delibera en consejo. Los ancianos de los hebreos, los gerontes de Esparta, el Senado de Roma y la propia etimología de nuestra palabra «señor» muestran cómo se veneraba la vejez en el pasado. Pero cuanto más a menudo la elección recaía en los ancianos, más a menudo debían repetirse las elecciones y más molestas se volvían; surgieron intrigas, se formaron facciones, creció el partidismo; estallaron amargas guerras civiles; se sacrificaron vidas individuales a la pretendida felicidad del Estado; y finalmente, los hombres estaban a punto de recaer en su anarquía primitiva. Los líderes ambiciosos aprovecharon estas circunstancias para perpetuar sus cargos en sus propias familias; Al mismo tiempo, el pueblo, ya acostumbrado a la dependencia, la comodidad y las comodidades de la vida, e incapaz de romper sus cadenas, acordó aumentar su esclavitud para asegurar su tranquilidad. Así, los magistrados, al convertirse en hereditarios, adquirieron el hábito de considerar sus cargos como patrimonio familiar y a sí mismos como propietarios de las comunidades de las que originalmente solo eran funcionarios; de considerar a sus conciudadanos como sus esclavos y contarlos, como ganado, entre sus pertenencias; y de considerarse iguales a los dioses y señores de los reyes.

Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diversas revoluciones, encontraremos que el establecimiento de las leyes y del derecho de propiedad fue su primer término, la institución de la magistratura el segundo, y la conversión del poder legítimo en poder arbitrario el tercero y último; de modo que la condición de

rico y pobre fue autorizada por el primer período, la de poderoso y débil por el segundo, y sólo por el tercero la de amo y esclavo, que es el último grado de desigualdad, y el término en el que permanecen todos los demás, cuando han llegado tan lejos, hasta que el gobierno es disuelto completamente por nuevas revoluciones, o vuelve de nuevo a la legitimidad.

Para comprender la necesidad de este progreso, debemos considerar no tanto los motivos para el establecimiento del cuerpo político, sino las formas que ahora asume y los defectos que necesariamente lo acompañan: pues los defectos que hacen necesarias las instituciones sociales son los mismos que hacen inevitable su abuso. Si exceptuamos a Esparta, donde las leyes se ocupaban principalmente de la educación de los niños, y donde Licurgo estableció una moral que prácticamente las hacía innecesarias (pues las leyes, por regla general, al ser más débiles que las pasiones, restringen a los hombres sin alterarlos), no sería difícil demostrar que todo gobierno que cumpliera escrupulosamente los fines para los que fue instituido y se protegiera cuidadosamente contra el cambio y la corrupción, se estableció innecesariamente; pues un país en el que nadie evadiera las leyes ni abusara del poder de los magistrados no necesitaría ni leyes ni magistrados.

Las distinciones políticas necesariamente producen distinciones civiles. La creciente igualdad entre líderes y pueblo es percibida pronto por los individuos y modificada de mil maneras según las pasiones, los talentos y las circunstancias. El magistrado no podría usurpar ningún poder ilegítimo sin distinguir entre las criaturas con quienes debe compartirlo. Además, los individuos solo se dejan oprimir en la medida en que, impulsados por una ambición ciega, y, mirando más hacia abajo que hacia arriba, llegan a amar la autoridad más que la independencia y se someten a la esclavitud, para a su vez esclavizar a otros. No es fácil someter a la obediencia a un hombre que no ambiciona mandar; ni el político más hábil encontraría posible esclavizar a un pueblo cuyo único deseo fuera la independencia. Pero la desigualdad se abre paso fácilmente entre las mentes cobardes y ambiciosas, siempre dispuestas a correr los riesgos de la fortuna, y casi indiferentes a mandar u obedecer, según sea favorable o

adversa. Así, debió de haber una época en que los ojos del pueblo estaban tan fascinados que sus gobernantes solo tenían que decir al más insignificante de los hombres: «Sé grande, tú y toda tu posteridad», para que inmediatamente pareciera grande a los ojos de todos, así como a los suyos propios. Sus descendientes asumieron aún más, en proporción a su distancia de él: cuanto más oscura e incierta la causa, mayor el efecto; cuanto mayor era el número de holgazanes que se contaban en una familia, más ilustre se la consideraba.

Si este fuera el lugar para entrar en detalles, podría explicar fácilmente cómo, incluso sin la intervención del gobierno, la desigualdad de crédito y autoridad se volvió inevitable entre los particulares, tan pronto como su unión en una sola sociedad los hizo compararse entre sí y tomar en cuenta las diferencias que descubrieron en la continua interacción que cada uno debía mantener con sus vecinos. [8] Estas diferencias son de diversos tipos; pero siendo la riqueza, la nobleza o el rango, el poder y el mérito personal las principales distinciones por las que los hombres se estiman mutuamente en sociedad, podría demostrar que la armonía o el conflicto de estas diferentes fuerzas es el indicador más seguro de la buena o mala constitución de un Estado. Podría demostrar que, entre estos cuatro tipos de desigualdad, siendo las cualidades personales el origen de todas las demás, la riqueza es a la que todas se reducen en última instancia; pues, como las riquezas tienden más inmediatamente a la prosperidad de los individuos y se comunican con mayor facilidad, se utilizan para comprar cualquier otra distinción. Mediante esta observación podemos juzgar con justicia cuánto se ha alejado un pueblo de su constitución primitiva y su progreso hacia el extremo de la corrupción. Podría explicar hasta qué punto este deseo universal de reputación, honores y ascensos, que nos inflama a todos, ejercita y compara nuestras facultades y poderes; cómo excita y multiplica nuestras pasiones y, al crear competencia y rivalidad universales, o más bien enemistad, entre los hombres, ocasiona innumerables fracasos, éxitos y disturbios de todo tipo al llevar a tantos

aspirantes a seguir el mismo camino. Podría demostrar que es a este deseo de ser mencionados y a esta furia incesante por distinguirnos, a lo que debemos lo mejor y lo peor que poseemos, tanto nuestras virtudes como nuestros vicios, nuestra ciencia y nuestros errores, nuestros conquistadores y nuestros filósofos; es decir, muchas cosas malas y muy poco bueno. En una palabra, podría demostrar que si tenemos unos pocos hombres ricos y poderosos en la cima de la fortuna y la grandeza, mientras la multitud se arrastra en la miseria y la oscuridad, es porque los primeros aprecian lo que disfrutan solo en la medida en que otros se ven privados de ello; y porque, sin cambiar su condición, dejarían de ser felices en el momento en que el pueblo dejara de ser miserable.

Estos detalles por sí solos, sin embargo, proporcionarían material para una obra considerable, en la que se podrían sopesar las ventajas y desventajas de cada tipo de gobierno, en relación con el hombre en estado de naturaleza, y al mismo tiempo, se podrían demostrar todos los diferentes aspectos bajo los cuales la desigualdad ha aparecido hasta ahora, o puede aparecer en épocas futuras, según la naturaleza de los diversos gobiernos y las alteraciones que el tiempo inevitablemente producirá en ellos. Veríamos entonces a la multitud oprimida desde dentro, como consecuencia de las mismas precauciones que había tomado para protegerse de la tiranía extranjera. Veríamos la opresión ganar terreno continuamente, sin que los oprimidos pudieran saber dónde se detendría ni qué medios legítimos les quedaban para detener su avance. Veríamos los derechos de los ciudadanos y la libertad de las naciones extinguirse lentamente, y las quejas, protestas y súplicas de los débiles tratadas como murmuraciones sediciosas. Veríamos el honor de defender la causa común confinado, por el arte de gobernar, a una porción mercenaria del pueblo. Veríamos impuestos necesarios por tales medios, y al agricultor descorazonado abandonando sus campos incluso en plena paz, y dejando el arado para ceñirse la espada. Veríamos códigos de honor fatales y caprichosos establecidos; y a los campeones de su país, tarde o temprano, convirtiéndose en sus enemigos, y siempre con sus puñales clavados en el pecho de sus

conciudadanos. Llegaría el día en que se les oiría decir al opresor de su país:

Pectore si fratris gladium juguloque parentis

Condere me jubeas, gravidæque in viscera partu

Conjugis, invitâ peragam tamen omnia dextrâ.

Lucano.i,376.

De la enorme desigualdad de fortunas y condiciones, de la inmensa variedad de pasiones y talentos, de las artes inútiles y perniciosas, de las ciencias vanas, surgiría una multitud de prejuicios igualmente contrarios a la razón, la felicidad y la virtud. Veríamos a los magistrados fomentando todo lo que pudiera debilitar a los hombres unidos en sociedad, promoviendo la disensión entre ellos; todo lo que pudiera sembrar las semillas de una verdadera división, al tiempo que daba a la sociedad un aire de armonía; todo lo que pudiera inspirar odio y desconfianza mutuos entre las diferentes clases sociales, oponiendo los derechos e intereses de unos a los de otros, y fortaleciendo así el poder que los abarcaba a todos.

Es en medio de este desorden y estas revoluciones que el despotismo, alzando gradualmente su fea cabeza y devorando todo lo que permanecía sano e inmaculado en cualquier parte del Estado, acabaría pisoteando las leyes y al pueblo, estableciéndose sobre las ruinas de la república. Los tiempos inmediatamente anteriores a este último cambio serían tiempos de tribulación y calamidad; pero al final, el monstruo se lo tragaría todo, y el pueblo ya no tendría líderes ni leyes, sino solo tiranos. A partir de ese momento, ya no se trataría de virtud ni moralidad; pues el despotismo, cui ex honesta nulla est spes, dondequiera que prevalece, no admite otro amo; en cuanto habla, la probidad y el deber pierden su peso, y la obediencia ciega es la única virtud que los esclavos aún pueden practicar.

Este es el término último de la desigualdad, el punto extremo que cierra el círculo y se encuentra con el punto de partida. Aquí todos los individuos regresan a su primera igualdad, porque no son nada; y, como los súbditos no tienen otra ley que la voluntad de su señor, y esta no tiene otro freno que sus pasiones, desaparecen de nuevo todas

las nociones del bien y todos los principios de equidad. Hay aquí un retorno completo a la ley del más fuerte y, por lo tanto, a un nuevo estado de naturaleza, diferente del que comenzamos; pues uno era un estado de naturaleza en su pureza original, mientras que este es consecuencia de una corrupción excesiva. Hay tan poca diferencia entre los dos estados en otros aspectos, y el contrato de gobierno se disuelve tan completamente por el despotismo, que el déspota solo es señor mientras sigue siendo el más fuerte; mientras pueda ser expulsado, no tiene derecho a quejarse de violencia. Una insurrección popular que termina con la muerte o la deposición de un sultán es un acto tan legítimo como aquellos mediante los cuales dispuso, el día anterior, de las vidas y fortunas de sus súbditos. Puesto que solo la fuerza lo mantenía, solo la fuerza lo derrocaba. Así, todo sucede según el orden natural; y, sea cual sea el resultado de tan frecuentes y precipitadas revoluciones, nadie tiene motivos para quejarse de la injusticia ajena, sino solo de su propia desgracia o indiscreción.

Si el lector descubre y recorre así el camino perdido y olvidado por el cual el hombre debió pasar del estado de naturaleza al estado de sociedad; si reconstruye cuidadosamente, junto con las situaciones intermedias que acabo de describir, aquellas que la falta de tiempo me ha obligado a suprimir o mi imaginación no ha logrado sugerir, no podrá dejar de sorprenderse por la enorme distancia que separa ambos estados. Es al rastrear esta lenta sucesión que encontrará la solución a numerosos problemas políticos y morales que los filósofos no pueden resolver. Sentirá que, dado que los hombres son diferentes en las distintas épocas, la razón por la que Diógenes no pudo encontrar un hombre fue que buscó entre sus contemporáneos a uno de un período anterior. Verá que Catón murió con Roma y la libertad porque no encajaba en la época en que vivió; el más grande de los hombres solo sirvió para asombrar a un mundo que sin duda habría gobernado de haber vivido quinientos años antes. En una palabra, explicará cómo el alma y las pasiones de los hombres cambian insensiblemente su propia naturaleza; por qué nuestras necesidades y placeres, al final, buscan nuevos objetos; Y por qué, habiendo desaparecido gradualmente el hombre original, la sociedad nos ofrece

solo un conjunto de hombres artificiales y pasiones ficticias, obra de todas estas nuevas relaciones, y sin ningún fundamento real en la naturaleza. Nada nos enseña sobre este tema la reflexión que no esté plenamente confirmado por la observación. El hombre salvaje y el civilizado difieren tanto en lo profundo de sus corazones e inclinaciones que lo que constituye la felicidad suprema del uno reduciría al otro a la desesperación. El primero solo respira paz y libertad; solo desea vivir y liberarse del trabajo; incluso la ataraxia del estoico dista mucho de su profunda indiferencia hacia cualquier otro objeto. El hombre civilizado, en cambio, está siempre en movimiento, sudando, trabajando y estrujándose la cabeza para encontrar ocupaciones aún más laboriosas: continúa en la monotonía hasta su último momento, e incluso busca la muerte para estar en condiciones de vivir, o renuncia a la vida para alcanzar la inmortalidad. Rindan homenaje a los hombres. En el poder, a aquellos a quienes odia, y a los ricos, a quienes desprecia; No se detiene ante nada para tener el honor de servirles; no se avergüenza de valorarse por su propia bajeza y la protección de ellos; y, orgulloso de su esclavitud, habla con desdén de quienes no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo presentarían a los ojos de un caribeño las desconcertantes y envidiadas labores de un ministro de Estado europeo! ¡Cuántas muertes crueles preferiría este indolente salvaje a los horrores de una vida así, que rara vez se ve endulzada por el placer de hacer el bien! Pero, para que comprendiera los motivos de toda esta solicitud, las palabras poder y reputación tendrían que tener algún significado en su mente; tendría que saber que hay hombres que valoran la opinión del resto del mundo; que pueden sentirse más felices y satisfechos consigo mismos por el testimonio de otros que por el suyo propio. En realidad, la fuente de todas estas diferencias reside en que el hombre social salvaje vive en sí mismo, mientras que el hombre social vive constantemente fuera de sí y solo sabe vivir según la opinión ajena, de modo que parece percibir la conciencia de su propia existencia únicamente a partir del juicio que otros tienen sobre él. No me corresponde insistir en la indiferencia hacia el bien y el mal que surge de esta disposición, a pesar de nuestras numerosas y excelentes obras sobre moralidad, ni mostrar cómo, reduciendo todo a

las apariencias, solo hay arte y farsa incluso en el honor, la amistad, la virtud y, a menudo, en el mismo vicio, del que finalmente aprendemos el secreto de la jactancia; mostrar, en resumen, cómo, preguntando siempre a los demás qué somos y sin atrevernos nunca a preguntarnos a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad y civilización, y de tan sublimes códigos de moralidad, no tenemos nada que mostrar salvo una apariencia frívola y engañosa, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad. Basta haber demostrado que éste no es en absoluto el estado original del hombre, sino simplemente el espíritu de la sociedad y la desigualdad que la sociedad produce, que así transforman y alteran todas nuestras inclinaciones naturales.

He intentado rastrear el origen y el progreso de la desigualdad, así como la institución y el abuso de las sociedades políticas, en la medida en que estos pueden deducirse de la naturaleza humana simplemente a la luz de la razón, e independientemente de los dogmas sagrados que sancionan el derecho divino de la autoridad soberana. De este estudio se desprende que, como casi no hay desigualdad en el estado de naturaleza, toda la desigualdad actual debe su fuerza y crecimiento al desarrollo de nuestras facultades y al progreso de la mente humana, y finalmente se vuelve permanente y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y las leyes. En segundo lugar, se deduce que la desigualdad moral, autorizada solo por el derecho positivo, choca con el derecho natural siempre que no sea proporcional a la desigualdad física; una distinción que determina suficientemente nuestra opinión sobre ese tipo de desigualdad que prevalece en todos los países civilizados; ya que es claramente contrario a la ley natural, sea cual sea su definición, que los niños gobiernen a los ancianos, que los necios a los sabios y que unos pocos privilegiados se atiborren de superfluidades, mientras que las multitudes hambrientas carecen de lo estrictamente necesario para vivir.

CALIFICACIONES:

[5]Ovidio, Metamorfosis xi,127.

Tanto los ricos como los pobres, conmocionados por sus nuevos problemas,

Huirían de la riqueza y perderían lo que habían buscado.

[6]Tácito, Hist. iv, 17. A la más miserable esclavitud la llaman paz.

[7]De los derechos de la Cristianísima Reina sobre varios Estados de la Monarquía de España, 1667.

[8] La justicia distributiva se opondría a esta rigurosa igualdad del estado de naturaleza, incluso si fuera practicable en la sociedad civil; dado que todos los miembros del Estado le deben sus servicios en proporción a sus talentos y capacidades, deberían, por su parte, ser distinguidos y favorecidos en proporción a los servicios que realmente han prestado. Es en este sentido que debemos entender el pasaje de Isócrates en el que elogia a los primitivos atenienses por haber determinado cuál de las dos clases de igualdad era la más útil, a saber, la que consiste en dividir las mismas ventajas indiscriminadamente entre todos los ciudadanos, o la que consiste en distribuirlas a cada uno según sus méritos. Estos hábiles políticos, añade el orador, desterrando esa injusta desigualdad que no distingue entre buenos y malos, se adhirieron inviolablemente a la que recompensa y castiga a cada hombre según sus méritos.

Pero, en primer lugar, nunca ha existido una sociedad, por corrupta que se haya vuelto, en la que no se distinga entre el bien y el mal; y en cuanto a la moral, donde ninguna medida puede ser prescrita por ley con la precisión suficiente para servir de regla práctica para un magistrado, es con gran prudencia que, para no dejar la fortuna ni la calidad de los ciudadanos a su discreción, se le prohíbe juzgar a los individuos y su juicio se limita a las acciones. Solo una moral como la de los antiguos romanos puede soportar la censura, y un tribunal así entre nosotros lo confundiría todo. La diferencia entre el bien y el mal la determina la estima pública; el magistrado es estrictamente un juez de derecho; mientras que el público es el juez más fiel de la moral, y es de tal integridad y perspicacia en este aspecto que, aunque a veces pueda ser engañado, nunca puede ser corrompido. Por lo tanto, el rango de los ciudadanos debe ser regulado, no según su mérito personal, pues esto colocaría al magistrado en el

poder de aplicar la ley casi arbitrariamente, sino según los servicios realmente prestados al Estado, que pueden estimarse con mayor exactitud.

APÉNDICE [1]

Un famoso autor, al calcular el bien y el mal de la vida humana y comparar los agregados, descubre que nuestros sufrimientos superan con creces nuestros placeres, de modo que, considerando todo, la vida humana no es en absoluto un don valioso. Esta conclusión no me sorprende, pues el escritor extrajo todos sus argumentos del hombre en la civilización. Si hubiera regresado al estado de naturaleza, sus investigaciones habrían tenido un resultado claramente diferente, y se habría visto que el hombre está sujeto a muy pocos males que no sean de su propia creación. De hecho, nos ha costado un gran esfuerzo hacernos tan miserables como somos. Cuando consideramos, por un lado, los inmensos trabajos de la humanidad, las muchas ciencias llevadas a la perfección, las artes inventadas, los poderes empleados, los abismos rellenados, las montañas niveladas, las rocas destrozadas, los ríos hechos navegables, las extensiones de tierra despejadas, los lagos vaciados, las marismas drenadas, las enormes estructuras erigidas en la tierra y los abundantes barcos que cubren el mar; y, por otra parte, Por otra parte, si estimamos con la mínima reflexión las ventajas reales que todas estas obras han traído a la humanidad, no podemos dejar de sorprendernos de la enorme desproporción que existe entre estas cosas y deplorar la infatuación del hombre que, para satisfacer su necio orgullo y su vana admiración de sí mismo, le induce a perseguir con afán todas las miserias que es capaz de sentir, aunque la naturaleza benéfica las haya apartado bondadosamente de su camino.

Que los hombres son verdaderamente malvados lo demuestra sin lugar a dudas la triste y continua experiencia; pero, aun así, creo haber demostrado que el hombre es naturalmente bueno. ¿Qué pudo haberlo depravado hasta tal punto, excepto los cambios que se han producido en su constitución, los avances que ha logrado y el conocimiento que ha adquirido? Podemos admirar la sociedad humana tanto como queramos; sin embargo, será cierto que necesariamente lleva a los hombres a odiarse

unos a otros en proporción a sus intereses contrapuestos y a prestarse aparentes servicios mutuamente, mientras que en realidad se causan todo el daño imaginable. ¿Qué puede pensarse de una relación en la que el interés de cada individuo dicta reglas directamente opuestas a las que la razón pública dicta a la comunidad en general, en la que cada hombre encuentra su beneficio en las desgracias de su vecino? Quizás no haya hombre en una posición cómoda que no tenga herederos codiciosos, e incluso hijos, que deseen secretamente su muerte; ni un barco en el mar, cuya pérdida no sería una buena noticia para algún comerciante; Ni una casa, cuya deuda... La mala fe no se alegraría de ser reducida a cenizas con todos los papeles que contiene; ninguna nación que no se regocije con los desastres que azotan a sus vecinos. Así es como encontramos nuestra ventaja en las desgracias de nuestros semejantes, y que la pérdida de uno casi siempre constituye la prosperidad de otro. Pero es aún más pernicioso que las calamidades públicas sean objeto de las esperanzas y expectativas de innumerables individuos. Algunos desean la enfermedad, otros la muerte, otros la guerra y otros el hambre. He visto hombres lo suficientemente malvados como para llorar de dolor ante la perspectiva de una temporada de abundancia; y el gran y fatal incendio de Londres, que costó la vida o las fortunas de tanta gente infeliz, hizo las fortunas de quizás diez mil más. Sé que Montaigne censura a Demades el ateniense por haber hecho castigar a un obrero que, vendiendo sus ataúdes muy caros, obtuvo una gran ganancia con la muerte de sus conciudadanos; Pero como la razón de Montaigne es que todos deben ser castigados, mi argumento queda claramente confirmado por ella. Penetremos, pues, en las apariencias superficiales de la benevolencia y examinemos lo que ocurre en lo más íntimo del corazón. Reflexionemos sobre cuál debe ser el estado de cosas cuando los hombres se ven obligados a acariciarse y destruirse mutuamente al mismo tiempo; cuando los enemigos nacen del deber y los sinvergüenzas del interés. Quizás se diga que la sociedad está constituida de tal manera que cada uno gana sirviendo a los demás. Eso estaría muy bien, si no ganara aún más hiriéndolos. No hay beneficio legítimo tan grande que no pueda ser ampliamente superado por lo que se puede hacer

ilegítimamente; siempre ganamos más dañando a nuestros vecinos que haciéndoles un bien. No se requiere nada más que saber actuar con impunidad; y para ello los poderosos emplean toda su fuerza, y los débiles toda su astucia.

El hombre salvaje, después de cenar, está en paz con la naturaleza y es amigo de todos sus semejantes. Si surge una disputa por una comida, rara vez llega a las manos sin comparar primero la dificultad de vencer a su antagonista con la de encontrar sustento en otro lugar; y, como el orgullo no interviene, todo se resuelve en unos pocos golpes; el vencedor come, el vencido busca provisiones en otro lugar, y todo queda en paz. La situación es muy diferente con el hombre en estado de sociedad, al que primero se le debe proveer de lo necesario, y luego de lo superfluo; luego vienen los manjares, luego la inmensa riqueza, luego los súbditos, y luego los esclavos. No disfruta de un momento de relajación; y lo que es aún más extraño, cuanto menos naturales y apremiantes son sus necesidades, más obstinadas son sus pasiones y, peor aún, más poder tiene para satisfacerlas. Así, tras un largo viaje de prosperidad, tras haber absorbido tesoros y arruinado a multitudes, el héroe termina degollando hasta que, finalmente, se convierte en el único amo del mundo. Tal es, en miniatura, el panorama moral, si no de la vida humana, al menos de las secretas pretensiones del corazón del hombre civilizado.

Compara sin parcialidad el estado del ciudadano con el del salvaje, y describe, si puedes, cuántas puertas ha abierto el primero al dolor y la muerte, además de las de sus vicios, sus necesidades y sus desgracias. Si reflexionas sobre las aflicciones mentales que nos acosan, las pasiones violentas que nos consumen y nos agotan, el trabajo excesivo con el que se cargan los pobres, la indolencia aún más peligrosa a la que se entregan los ricos, de modo que los pobres perecen de necesidad y los ricos de saciedad; si reflexionas por un momento sobre las mezclas heterogéneas y los condimentos perniciosos de los alimentos; el estado corrupto en que se consumen con frecuencia; la adulteración de las medicinas, las artimañas de quienes las venden, los errores de quienes las administran y los recipientes venenosos en los que se preparan; sobre las epidemias engendradas por el aire

viciado resultante de la aglomeración de grandes cantidades de gente, o las causadas por nuestro delicado modo de vida, al pasar de nuestros hogares al aire libre y viceversa. También, por el hecho de ponernos y quitarnos los vestidos con muy poco cuidado, y por todas las precauciones que la sensualidad ha hecho hábitos necesarios y cuyo descuido nos cuesta a veces la vida o la salud; si tenéis en cuenta los incendios y los terremotos que, devorando o arrasando ciudades enteras, destruyen a sus habitantes por millares; en una palabra, si sumáis todos los peligros con que estas causas nos amenazan siempre, veréis cuán caro nos hace pagar la naturaleza el desprecio con que hemos tratado sus lecciones.

No repetiré aquí lo que he dicho en otras ocasiones sobre las calamidades de la guerra, pero quisiera que quienes tienen bastante conocimiento estuvieran dispuestos o fueran bastante atrevidos a hacer públicos los detalles de las villanías cometidas en los ejércitos por los contratistas de comisariatos y hospitales: veríamos claramente que sus monstruosos fraudes, ya no muy bien disimulados, que paralizan a los mejores ejércitos en menos de un instante, causan mayor destrucción entre los soldados que las espadas del enemigo.

El número de personas que perecen anualmente en el mar, por hambre, escorbuto, piratas, incendios y naufragios, da pie a otro cálculo impactante. Debemos atribuir también al establecimiento de la propiedad, y en consecuencia a la institución de la sociedad, los asesinatos, envenenamientos, robos en caminos e incluso los castigos infligidos a los miserables culpables de estos crímenes, que, por deseables que sean para prevenir males mayores, al hacer que el asesinato de un hombre cueste la vida de dos o más, duplican la pérdida para la raza humana.

¡Qué métodos vergonzosos se practican a veces para impedir el nacimiento de los hombres y engañar a la naturaleza! Ya sea por apetitos brutales y depravados que insultan su obra más hermosa, apetitos desconocidos para los salvajes o los simples animales, que solo pueden surgir de la imaginación corrupta de la humanidad en países civilizados; o por abortos secretos, efectos propios del libertinaje y nociones viciadas del honor; o por la

exposición o asesinato de multitudes de niños, víctimas de la pobreza de sus padres o de la cruel vergüenza de sus madres; o, finalmente, por la mutilación de personas infelices, cuyas vidas, con la esperanza de la posteridad, se entregan a vanas canciones, o, peor aún, a la brutal envidia de otros hombres: una mutilación que, en última instancia, se convierte en un doble ultraje contra la naturaleza por el trato a quienes la sufren y por el uso al que están destinados. Pero ¿no es mil veces más común y peligroso que los derechos paternos ofendan abiertamente a la humanidad? ¿Cuántos talentos no se han desperdiciado? ¿Han sido forzadas las inclinaciones por la imprudente coerción de los padres? ¿Cuántos hombres, que se habrían distinguido en un estado digno, han muerto deshonrados y miserables en otro que les disgustaba? ¡Cuántos matrimonios felices pero desiguales se han roto o perturbado, y cuántas esposas castas han sido deshonradas por un orden de cosas que continuamente contradice el de la naturaleza! ¡Cuántos esposos y esposas buenos y virtuosos son castigados recíprocamente por haber sido mal elegidos! ¡Cuántas jóvenes e infelices víctimas de la avaricia de sus padres se hunden en el vicio, o pasan sus días melancólicos llorando, gimiendo en los lazos indisolubles que sus corazones repudian y que solo el oro ha formado! Afortunados a veces son aquellos cuyo coraje y virtud los alejan de la vida antes de que la violencia inhumana los lleve a pasarla en el crimen o la desesperación. Perdónenme, padre y madre, a quienes siempre lloraré: mi queja amarga sus penas; Pero quisiera que fueses un ejemplo eterno y terrible para todos los que se atreven, en nombre de la naturaleza, a violar su derecho más sagrado.

Si solo he hablado de las uniones desdichadas que son resultado de nuestro sistema, ¿debería pensarse que aquellas en las que presiden el amor y la compasión están exentas de desventajas? ¿Qué pasaría si propusiera mostrar a la humanidad atacada en su misma raíz, e incluso en el más sagrado de todos los vínculos, en el que se consulta la fortuna antes que la naturaleza, y, con los desórdenes de la sociedad confundiendo virtud y vicio, la continencia se convierte en una precaución criminal, y la negativa a dar la vida a un ser humano, en un acto de humanidad? Pero, sin

descorrer el velo que oculta todos estos horrores, contentémonos con señalar el mal que otros tendrán que remediar.

A todo esto, añádase la multitud de ocupaciones insalubres que acortan la vida de los hombres o destruyen sus cuerpos, como el trabajo en las minas y la preparación de metales y minerales, particularmente plomo, cobre, mercurio, cobalto y arsénico; añádanse esas otras ocupaciones peligrosas que son fatales diariamente para muchos albañiles, carpinteros, canteros y mineros: juntemos todo esto y podremos ver, en el establecimiento y mejoramiento de las sociedades, las razones de esa decadencia de nuestra especie, que ha sido señalada por muchos filósofos.

El lujo, inevitable entre hombres determinados por su propia conveniencia y el respeto que les profesan los demás, pronto culmina el mal que la sociedad había iniciado y, con el pretexto de dar pan a los pobres, a quienes nunca debió haber convertido en tales, empobrece a todos los demás y, tarde o temprano, despobla el Estado. El lujo es un remedio mucho peor que la enfermedad que crea para curar; o mejor dicho, es en sí mismo el mayor de todos los males para cualquier Estado, grande o pequeño: porque, para mantener a todos los siervos y vagabundos que crea, trae opresión y ruina al ciudadano y al trabajador; es como esos vientos abrasadores que, cubriendo árboles y plantas de insectos devoradores, privan a los animales útiles de su subsistencia y siembran hambre y muerte dondequiera que soplan.

De la sociedad y el lujo que esta engendra, surgen las artes liberales y mecánicas, el comercio, las letras y todas esas superfluidades que hacen florecer la industria, enriquecer y arruinar a las naciones. La razón de tal destrucción es clara. Es fácil ver, por la naturaleza misma de la agricultura, que debe ser la menos lucrativa de todas las artes, ya que su producto es el más universalmente necesario; el precio debe ser proporcional a las capacidades de los más pobres de la humanidad.

Del mismo principio, podemos deducir esta regla: que las artes, en general, son más rentables en la medida en que son menos útiles, y que, al final, las más útiles acaban

siendo las más descuidadas. De esto podemos aprender qué pensar sobre las verdaderas ventajas de la industria y los verdaderos efectos de su progreso.

Tales son las causas sensatas de todas las miserias en las que la opulencia hunde a las naciones más célebres. Mientras las artes y la industria florecen, el despreciado campesino, agobiado por los impuestos necesarios para el sustento del lujo y condenado a pasar sus días entre el trabajo y el hambre, abandona su campo natal para buscar en las ciudades el pan que debe traer. Cuanto más admiran nuestras capitales al ojo común, más razón hay para lamentar la visión del campo abandonado, las vastas extensiones de tierra baldía, los caminos atestados de ciudadanos desafortunados convertidos en mendigos o salteadores de caminos, y condenados a terminar sus miserables vidas en un estercolero o en la horca. Así, el Estado se enriquece por un lado y se debilita y despobla por el otro; Las monarquías más poderosas, después de haber tomado inmensos esfuerzos para enriquecerse y despoblarse, finalmente caen víctimas de alguna nación pobre, que ha cedido a la tentación fatal de invadirlas, y luego, volviéndose opulenta y débil a su vez, es invadida y arruinada por otra.

Que alguien nos diga qué produjo las multitudes de bárbaros que invadieron Europa, Asia y África durante tantos siglos. ¿Se debió su prodigioso crecimiento a su industria y artes, a la sabiduría de sus leyes o a la excelencia de su sistema político? Que los eruditos nos digan por qué, en lugar de multiplicarse hasta tal punto, estos hombres feroces y brutales, sin sentido ni ciencia, sin educación, sin restricciones, no se destruían mutuamente a cada hora en disputas por los productos de sus campos y bosques. Que nos digan cómo estos miserables pudieron tener la presunción de oponerse a personas tan inteligentes como nosotros, tan bien entrenadas en la disciplina militar y poseedoras de tan excelentes leyes e instituciones; y por qué, desde que la sociedad se ha perfeccionado en los países del norte y se ha dedicado tanto esfuerzo a instruir a sus habitantes en sus deberes sociales y en el arte de vivir felices y en paz, ya no los vemos producir huestes tan innumerables como las que solían enviar para ser la plaga y el terror de otras naciones. Temo que alguien me responda

finalmente diciendo que todas esas cosas bellas, artes, ciencias y leyes, fueron sabiamente inventadas por los hombres, como una plaga saludable, para impedir la multiplicación demasiado grande de la humanidad, para que el mundo, que nos fue dado para habitarlo, no se hiciera con el tiempo demasiado pequeño para sus habitantes.

¿Qué hacer entonces? ¿Deberían abolirse totalmente las sociedades? ¿Deberían aniquilarse el meum y el tuum, y deberíamos regresar a los bosques a vivir entre las bestias? Esta es una deducción al estilo de mis adversarios, que prefiero anticipar antes que permitirles la vergüenza de deducir. ¡Oh, ustedes, que nunca han escuchado la voz del cielo, que creen que el hombre está destinado solo a vivir esta vida insignificante y morir en paz! Ustedes, que pueden resignarse en medio de ciudades populosas a sus adquisiciones fatales, sus espíritus inquietos, sus corazones corruptos y sus deseos infinitos; retomen, ya que depende completamente de ustedes mismos, su antigua y primitiva inocencia: retírense a los bosques, para olvidar allí los crímenes de sus contemporáneos; y no teman degradar a su especie renunciando a sus avances para renunciar a sus vicios. En cuanto a los hombres como yo, cuyas pasiones han destruido su sencillez original, que ya no pueden subsistir de plantas o bellotas, ni vivir sin leyes ni magistrados; aquellos que fueron honrados por su primer padre con instrucciones sobrenaturales; aquellos que descubren, en el designio de dar a las acciones humanas desde el principio una moralidad que de otro modo habrían tardado tanto en adquirir, la razón de un precepto en sí mismo indiferente e inexplicable en cualquier otro sistema; aquellos, en resumen, que están convencidos de que el Ser Divino ha llamado a toda la humanidad a participar de la felicidad y la perfección de las inteligencias celestiales; todos ellos se esforzarán por merecer la recompensa eterna que deben esperar de la práctica de esas virtudes, que se adquieren al aprender a conocerlas. Respetarán los vínculos sagrados de sus respectivas comunidades; amarán a sus conciudadanos y les servirán con todas sus fuerzas; obedecerán escrupulosamente las leyes y a quienes las crean o administran; Honrarán especialmente a los príncipes sabios y buenos que encuentran los medios para

prevenir, curar o incluso aliviar todos estos males y abusos que nos amenazan constantemente. Alentarán el celo de sus dignos gobernantes mostrándoles, sin adulación ni temor, la importancia de su cargo y la severidad de su deber. Pero no por ello sentirán menos desprecio por una constitución que no puede sostenerse sin la ayuda de tantos personajes espléndidos, mucho más deseados que encontrados, y de la que, a pesar de todos sus esfuerzos, siempre surgen más calamidades reales que aparentes ventajas.

CALIFICACIONES:

[1] Véase “facultad de autosuperación”.

UN DISCURSO SOBRE ECONOMÍA POLÍTICA

La palabra Economía, o Economía, deriva de o ἰκός, casa, y νόμος, ley, y originalmente significaba únicamente el gobierno sabio y legítimo del hogar para el bien común de toda la familia. El significado del término se extendió posteriormente al gobierno de esa gran familia, el Estado. Para distinguir estos dos sentidos de la palabra, el último se denomina economía general o política, y el primero, economía doméstica o particular. En este texto solo se aborda el primero.

Incluso si existiera una analogía tan estrecha como la que muchos autores sostienen entre el Estado y la familia, no se seguiría que las normas de conducta apropiadas para una de estas sociedades también lo fueran para la otra. Difieren demasiado en extensión como para ser reguladas de la misma manera, y siempre habrá una gran diferencia entre el gobierno doméstico, en el que un padre puede verlo todo por sí mismo, y el gobierno civil, donde la cabeza apenas ve nada excepto a través de los ojos de los demás. Para equipararlos en este aspecto, el talento, la fuerza y todas las facultades del padre tendrían que aumentar proporcionalmente al tamaño de su familia, y el alma de un poderoso monarca tendría que ser, a la de un hombre común, como la extensión de su imperio a la de la propiedad de un particular.

Pero ¿cómo podría el gobierno del Estado ser como el de la familia, cuando sus cimientos son tan diferentes? Siendo el padre físicamente más fuerte que sus hijos, cabe decir razonablemente que su autoridad paternal, mientras necesiten su protección, está establecida por la naturaleza. Pero en la familia numerosa, cuyos miembros son naturalmente iguales, la autoridad política, al ser puramente arbitraria en su institución, solo puede fundarse en convenciones, y el magistrado no puede tener autoridad sobre otros excepto en virtud de las leyes. Los deberes de

un padre le son dictados por sentimientos naturales, y de una manera que rara vez le permite descuidarlos. Para los gobernantes, no existe tal principio, y solo están verdaderamente obligados con el pueblo por lo que ellos mismos han prometido hacer, y el pueblo, por lo tanto, tiene derecho a exigirles. Otra diferencia, aún más importante, es que, dado que los hijos no reciben nada más que lo que reciben de su padre, es evidente que todos los derechos de propiedad le pertenecen o emanan de él; pero ocurre lo contrario en la familia numerosa, donde la administración general se establece solo para asegurar la propiedad individual, que la precede. El objetivo principal del trabajo de toda la familia es preservar y aumentar el patrimonio del padre, para que un día pueda distribuirlo entre sus hijos sin empobrecerlos; mientras que la riqueza del tesoro es solo un medio, a menudo malinterpretado, para mantener a los individuos en paz y abundancia. En resumen, la familia pequeña está destinada a extinguirse y un día dividirse en varias familias de naturaleza similar; pero la familia grande, constituida para perdurar eternamente en las mismas condiciones, no necesita, como la pequeña, aumentar para multiplicarse, sino solo mantenerse; y es fácil demostrar que cualquier aumento le perjudica más que le beneficia.

En la familia, es evidente, por varias razones inherentes a su naturaleza, que el padre debe mandar. Primero, la autoridad no debe estar repartida equitativamente entre padre y madre; el gobierno debe ser único, y en cada división de opiniones debe haber una voz preponderante que decida. Segundo, por muy superficial que consideremos las desventajas inherentes a las mujeres, como la necesidad de causar intervalos de inacción, esto es razón suficiente para excluirlas de esta autoridad suprema: pues cuando la balanza está perfectamente equilibrada, una sola gota basta para inclinarla. Además, el esposo debe poder supervisar la conducta de su esposa, pues es importante para él tener la certeza de que los hijos, a quienes está obligado a reconocer y mantener, no pertenecen a nadie más que a él. Tercero, los hijos deben obedecer a su padre, primero por necesidad y luego por gratitud: tras haber satisfecho sus necesidades durante la mitad de su vida, deben dedicar la otra mitad a proveer

para él. Cuarto, los sirvientes le deben sus servicios a cambio de lo que él les provee, aunque pueden romper el acuerdo en cuanto deje de convenirles. Nada digo aquí de la esclavitud, porque es contraria a la naturaleza y no puede ser autorizada por ningún derecho ni ley.

Nada de esto ocurre en la sociedad política, donde el líder está tan lejos de tener un interés natural en la felicidad de los individuos que a menudo busca su propia felicidad en su miseria. Si la magistratura es hereditaria, una comunidad de hombres suele ser gobernada por un hijo. Si es electiva, surgen innumerables inconvenientes de dicha elección, mientras que en ambos casos se pierden todas las ventajas de la paternidad. Si solo tienes un gobernante, estás a la discreción de un amo que no tiene motivos para amarte; y si tienes varios, debes soportar tanto su tiranía como sus divisiones. En una palabra, los abusos son inevitables y sus consecuencias fatales en toda sociedad donde el interés público y las leyes carecen de fuerza natural y son constantemente atacados por el interés personal y las pasiones del gobernante y sus miembros.

Aunque las funciones del padre de familia y las del magistrado superior deben tender al mismo objetivo, deben hacerlo de maneras tan diferentes, y sus deberes y derechos son tan esencialmente distintos, que no podemos confundirlos sin formarnos ideas muy erróneas sobre las leyes fundamentales de la sociedad y caer en errores fatales para la humanidad. En efecto, si la voz de la naturaleza es el mejor consejero que un padre puede escuchar en el cumplimiento de su deber, para el magistrado es una guía falsa, que continuamente le impide cumplir el suyo y lo conduce tarde o temprano a la ruina de sí mismo y del Estado, si no se ve frenado por la virtud más sublime. La única precaución necesaria para el padre de familia es protegerse de la depravación e impedir que sus inclinaciones naturales se corrompan; mientras que son estas mismas inclinaciones las que corrompen al magistrado. Para actuar correctamente, el primero solo tiene que consultar a su corazón; el otro se convierte en traidor en cuanto escucha el suyo. Incluso su propia razón debe ser sospechosa para él, y no debe seguir ninguna regla que no sea la de la razón pública, que es la ley. Así, la

naturaleza ha creado multitud de buenos hombres de familia; pero es dudoso que, desde el principio del mundo, la sabiduría humana haya creado diez hombres capaces de gobernar a sus pares.

De todo lo anterior se desprende que la economía pública, que es mi tema, se ha distinguido correctamente de la economía privada, y que, dado que el Estado no tiene nada en común con la familia, salvo la obligación de sus cabezas de asegurar la felicidad de ambas, las mismas normas de conducta no pueden aplicarse a ambas. Considero que estas pocas líneas son suficientes para derribar el detestable sistema que Sir Robert Filmer ha intentado establecer en su Patriarcado, obra a la que dos célebres escritores han hecho demasiado honor al escribir libros para refutarlo. Además, este error es muy antiguo, pues el propio Aristóteles consideró oportuno combatirlo con argumentos que pueden encontrarse en el primer libro de su Política.

Debo aquí pedir a mis lectores que distingan también entre la economía pública, que es mi tema y a la que llamo gobierno, y la autoridad suprema, a la que llamo soberanía; distinción que consiste en el hecho de que esta última tiene el derecho de legislar y en ciertos casos vincula al cuerpo de la nación misma, mientras que la primera sólo tiene el derecho de ejecución y es vinculante sólo para los individuos.

Me tomaré la libertad de utilizar una comparación muy común y en algunos aspectos inexacta, que servirá para ilustrar lo que quiero decir.

El cuerpo político, individualmente considerado, puede considerarse un cuerpo organizado y vivo, similar al del hombre. El poder soberano representa la cabeza; las leyes y las costumbres son el cerebro, la fuente de los nervios y la sede del entendimiento, la voluntad y los sentidos, cuyos órganos son jueces y magistrados; el comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago que preparan la subsistencia común; el erario público es la sangre, que una economía prudente, al realizar las funciones del corazón, distribuye por todo el cuerpo para la nutrición y la vida; los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que hacen que la máquina viva, se mueva y funcione; y ninguna parte de esta

máquina puede sufrir daño sin que la dolorosa impresión se transmita inmediatamente al cerebro, si el animal goza de buena salud.

La vida de ambos cuerpos es lo común al todo, la sensibilidad recíproca y la correspondencia interna de todas las partes. Donde cesa esta comunicación, donde desaparece la unidad formal y las partes contiguas se pertenecen entre sí solo por yuxtaposición, el hombre muere o el Estado se disuelve.

El cuerpo político es, pues, también un ser moral dotado de voluntad; y esta voluntad general, que tiende siempre a la conservación y al bienestar del todo y de cada parte, y es la fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del Estado, en sus relaciones entre sí y con él, la regla de lo que es justo o injusto: verdad que muestra, de paso, con qué ligereza algunos escritores han tratado como robo la sutileza prescrita a los niños de Esparta para obtener sus comidas frugales, como si todo lo ordenado por la ley no fuera lícito.

Es importante señalar que esta regla de justicia, si bien válida para todos los ciudadanos, puede ser deficiente para los extranjeros. La razón es clara. La voluntad del Estado, aunque general en relación con sus propios miembros, deja de serlo en relación con otros Estados y sus miembros, para convertirse, para ellos, en una voluntad particular e individual, cuya regla de justicia reside en la ley natural. Esto, sin embargo, entra igualmente en el principio aquí establecido, pues en tal caso, la gran ciudad del mundo se convierte en el cuerpo político, cuya voluntad general es siempre la ley natural, y del cual los diferentes Estados y pueblos son miembros individuales. De estas distinciones, aplicadas a cada sociedad política y sus miembros, se derivan las reglas más seguras y universales mediante las cuales podemos juzgar si un gobierno es bueno o malo, y en general, la moralidad de todas las acciones humanas.

Toda sociedad política se compone de otras sociedades más pequeñas de diferentes tipos, cada una con sus propios intereses y normas de conducta. Pero aquellas sociedades que todos perciben, por tener una forma externa y autorizada, no son las únicas que realmente existen en el Estado: todos los individuos unidos por un interés común

componen otras tantas, transitorias o permanentes, cuya influencia no es menos real por ser menos evidente, y la adecuada observación de sus diversas relaciones constituye el verdadero conocimiento de la moral y las costumbres públicas. La influencia de todas estas asociaciones tácitas o formales provoca, mediante la influencia de su voluntad, otras tantas modificaciones de la voluntad pública. La voluntad de estas sociedades particulares siempre tiene dos relaciones: para los miembros de la asociación, es una voluntad general; para la sociedad en su conjunto, es una voluntad particular; y a menudo es correcta respecto al primer objetivo e incorrecta respecto al segundo. Un individuo puede ser un sacerdote devoto, un valiente soldado o un senador celoso, y sin embargo, un mal ciudadano. Una resolución particular puede ser ventajosa para la comunidad en su conjunto, pero perjudicial para la mayoría. Es cierto que, estando siempre las sociedades particulares subordinadas a la sociedad general con preferencia a las demás, el deber del ciudadano precede al del senador, y el deber del hombre precede al del ciudadano; pero, desgraciadamente, el interés personal está siempre en proporción inversa al deber, y aumenta a medida que la asociación se hace más estrecha y el compromiso menos sagrado, lo que prueba irrefutablemente que la voluntad más general es siempre la más justa, y que la voz del pueblo es, de hecho, la voz de Dios.

De esto no se sigue que las decisiones públicas sean siempre equitativas; es posible que, por las razones expuestas, no lo sean cuando afectan a extranjeros. Así, no es imposible que una república, aunque bien gobernada en sí misma, entre en una guerra injusta. Tampoco es menos posible que el consejo de una democracia dicte decretos injustos y condene a inocentes; pero esto nunca ocurre a menos que el pueblo se deje seducir por intereses privados, que el crédito o la elocuencia de unas pocas personas inteligentes sustituyen a los del Estado; en cuyo caso la voluntad general será una cosa y el resultado de la deliberación pública otra. Esto no se contradice con el caso de la democracia ateniense; pues Atenas, de hecho, no era una democracia, sino una aristocracia muy tiránica, gobernada por filósofos y oradores. Determine

cuidadosamente lo que sucede en toda deliberación pública, y se verá que la voluntad general siempre busca el bien común. Pero muy a menudo existe una división secreta, una confederación tácita que, para fines privados, hace que se ignore la disposición natural de la asamblea. En tal caso, el cuerpo de la sociedad se divide en otros cuerpos, cuyos miembros adquieren una voluntad general, que es buena y justa respecto a estos nuevos cuerpos, pero injusta y mala respecto al conjunto, del cual cada uno queda así desmembrado.

Vemos entonces cuán fácil es, con la ayuda de estos principios, explicar las aparentes contradicciones que se advierten en el comportamiento de muchas personas que son escrupulosamente honestas en algunos aspectos, y tramposas y sinvergüenzas en otros, que pisotean los deberes más sagrados y, sin embargo, son fieles hasta la muerte a compromisos a menudo ilegítimos. Así, los hombres más depravados siempre rinden algún tipo de homenaje a la fe pública; e incluso los ladrones, enemigos de la virtud en la alta sociedad, rinden homenaje a su sombra en sus escondites.

Al establecer la voluntad general como primer principio de la economía pública y regla fundamental de gobierno, no he considerado necesario indagar seriamente si los magistrados pertenecen al pueblo o el pueblo a los magistrados; o si en los asuntos públicos debe tenerse en cuenta el bien del Estado o solo el de sus gobernantes. De hecho, esta cuestión se ha resuelto desde hace tiempo de una manera en la teoría y de otra en la práctica; y, en general, sería ridículo esperar que quienes de hecho son amos prefieran cualquier otro interés al suyo. No sería impropio, por lo tanto, distinguir aún más la economía pública entre popular y tiránica. La primera es la de todo Estado en el que reina la unidad de interés y voluntad entre el pueblo y los gobernantes; la segunda existirá necesariamente donde el gobierno y el pueblo tengan intereses diferentes y, en consecuencia, voluntades opuestas. Las reglas de esta última están escritas extensamente en los archivos de la historia y en las sátiras de Maquiavelo. Las reglas de la primera solo se encuentran en los escritos de aquellos filósofos que se aventuran a explorarla. Proclamar los derechos de la humanidad.

I. La primera y más importante regla del gobierno legítimo o popular, es decir, del gobierno cuyo fin es el bien del pueblo, es, por tanto, como he observado, seguir la voluntad general en todo. Pero para seguir esta voluntad, es necesario conocerla y, sobre todo, distinguirla de la voluntad particular, empezando por uno mismo: esta distinción es siempre muy difícil de hacer, y solo la virtud más sublime puede proporcionar suficiente luz para ello. Dado que para querer es necesario ser libre, surge una dificultad no menos grande que la anterior: la de preservar a la vez la libertad pública y la autoridad del gobierno. Examinemos los motivos que han inducido a los hombres, una vez unidos por sus necesidades comunes en una sociedad general, a unirse aún más estrechamente a través de las sociedades civiles: no encontraremos otro motivo que el de asegurar la propiedad, la vida y la libertad de cada miembro mediante la protección de todos. Pero ¿puede obligarse a los hombres a defender la libertad de alguno sin infringir la de los demás? ¿Y cómo pueden velar por el bien público? ¿Necesidades, sin enajenar la propiedad individual de quienes están obligados a contribuir a ellas? Por mucho que se disimulen todas estas cosas, es cierto que si se impone alguna restricción a mi voluntad, ya no soy libre ni dueño de mi propiedad si alguien más puede controlarla. Esta dificultad, que habría parecido insuperable, ha sido eliminada, como la primera, por la más sublime de todas las instituciones humanas, o mejor dicho, por una inspiración divina que enseña a la humanidad a imitar aquí abajo los decretos inmutables de la Deidad. ¿Mediante qué arte inconcebible se ha encontrado un medio para hacer libres a los hombres, haciéndolos súbditos; para usar al servicio del Estado las propiedades, las personas e incluso las vidas de todos sus miembros, sin coaccionarlos ni consultarlos; para limitar su voluntad mediante su propia confesión; para vencer su negativa mediante ese consentimiento y obligarlos a castigarse cuando actúan contra su voluntad? ¿Cómo es posible que todos obedezcan, pero nadie se atreva a mandar, y que todos... sirvan, y sin embargo no tengan amos, sino que sean más libres, ya que, en la aparente sujeción, cada persona no pierde parte de su libertad que no sea perjudicial para la de otro? Estas maravillas son obra de la ley. Es solo a la ley a la que los hombres deben

justicia y libertad. Es este órgano saludable de la voluntad de todos el que establece, en el derecho civil, la igualdad natural entre los hombres. Es esta voz celestial la que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar según las reglas de su propio juicio y a no comportarse de manera incompatible consigo mismo. Es solo con esta voz que los gobernantes políticos deben hablar cuando mandan; pues tan pronto como una persona, haciendo caso omiso de la ley, pretende someter a otra a su voluntad privada, se aparta del estado de sociedad civil y se encuentra cara a cara con ella en el puro estado de naturaleza, en el que la obediencia solo la prescribe la necesidad.

El interés más apremiante del gobernante, e incluso su deber más indispensable, es, por lo tanto, asegurar el cumplimiento de las leyes de las que es ministro y en las que se fundamenta toda su autoridad. Al mismo tiempo, si exige su observancia a los demás, está aún más obligado a cumplirlas él mismo, pues goza de su pleno favor. Pues su ejemplo es de tal fuerza que, incluso si el pueblo estuviera dispuesto a permitirle liberarse del yugo de la ley, debería ser cauteloso al valerse de una prerrogativa tan peligrosa, que otros pronto podrían intentar usurpar a su vez y, a menudo, utilizar en su detrimento. En definitiva, dado que todos los compromisos sociales son de naturaleza mutua, es imposible que alguien se sitúe por encima de la ley sin renunciar a sus ventajas; pues nadie está obligado con quien afirma no tener obligaciones con los demás. Por esta razón, ninguna exención de la ley se concederá jamás, bajo ningún concepto, en un gobierno bien regulado. Aquellos ciudadanos que han merecido el bien de su patria deberían ser recompensados con honores, pero nunca con privilegios: porque la República está al borde de su caída cuando alguien cree correcto desobedecer las leyes. Si la nobleza o la soldadesca adoptaran tal máxima, todo estaría perdido sin remedio.

El poder de las leyes depende aún más de su propia sabiduría que de la severidad de sus administradores, y la voluntad pública deriva su mayor peso de la razón que la dictó. De ahí que Platón considerara una precaución muy necesaria colocar al principio de todos los edictos un preámbulo que expusiera su justicia y utilidad. De hecho, la

primera de todas las leyes es respetar las leyes: la severidad de las penas no es más que un vano recurso, inventado por mentes estrechas para sustituir el terror por el respeto que no tienen forma de obtener. Se ha observado constantemente que en países donde las penas legales son más severas, también son más frecuentes; de modo que la crueldad de tales castigos evidencia únicamente la multitud de criminales y, al castigar todo con igual severidad, induce a los culpables a cometer delitos para evitar ser castigados por sus fechorías.

Pero incluso si el gobierno no es dueño de la ley, es una gran cosa ser su garante y poseer mil maneras de inspirar amor por ella. Solo en esto consiste el talento de reinar. Con la fuerza en las manos, no se requiere arte para hacer temblar al mundo entero, ni mucho para ganarse el corazón de los hombres; pues la experiencia ha enseñado desde hace mucho tiempo al pueblo a dar gran crédito a sus gobernantes por todo el mal que se abstienen de hacer, y a adorarlos si no los odian absolutamente. Un necio, si se le obedece, puede castigar los crímenes tan bien como otro; pero el verdadero estadista es aquel que sabe cómo prevenirlos: es en la voluntad, incluso más que en las acciones, de sus súbditos que se extiende su honorable gobierno. Si pudiera asegurar que todos actuaran correctamente, ya no tendría nada que hacer; y la obra maestra de sus labores sería poder permanecer desempleado. Es cierto al menos que el mayor talento que puede poseer un gobernante es disfrazar su poder, hacerlo menos odioso y dirigir el Estado tan pacíficamente que parezca que no necesita líderes.

Concluyo, por tanto, que, dado que el primer deber del legislador es conformar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la economía pública es que la administración de justicia se ajuste a las leyes. Bastará incluso para evitar el mal gobierno del Estado si el legislador ha previsto, según corresponda, todas las necesidades de lugar, clima, suelo, costumbres, vecindad y otras relaciones peculiares de las personas que tuvo que instituir. Sin embargo, no es que queden infinidad de detalles de administración y economía, que se dejen a la prudencia del gobierno. Pero hay dos reglas infalibles para su buena conducta en estas ocasiones: una es que el

espíritu de la ley debe decidir en cada caso particular imprevisto; la otra es que debe consultarse la voluntad general, fuente y complemento de todas las leyes, cuando estas fallan. Pero ¿cómo, me preguntarán, puede conocerse la voluntad general en los casos en que no se ha expresado? ¿Debe reunirse toda la nación ante cada acontecimiento imprevisto? Por supuesto que no. Deberían reunirse menos, porque no es seguro que su decisión sea expresión de la voluntad general; además, el método sería impráctico en una gran ciudad, y casi nunca es necesario cuando el gobierno tiene buenas intenciones, pues los gobernantes saben bien que la voluntad general siempre favorece el interés público, es decir, la más equitativa, de modo que solo es necesario actuar con justicia para asegurarse de seguirla. Cuando esto se burla demasiado abiertamente, se hace sentir, a pesar de la formidable restricción de la autoridad pública. Citaré los ejemplos más cercanos que se pueden seguir en tales casos.

En China, la máxima constante del Príncipe es fallar en contra de sus funcionarios en cualquier disputa que surja entre ellos y el pueblo. Si el pan es demasiado caro en una provincia, el intendente de esa provincia es encarcelado. Si hay una insurrección en otra, el gobernador es destituido, y cada mandarín responde con su propia cabeza por todos los males que ocurren en su departamento. No es que estos asuntos no se sometan posteriormente a un examen regular; pero la larga experiencia ha hecho que el juicio se anticipe de esta manera. Rara vez hay una injusticia que reparar; mientras tanto, el Emperador, convencido de que el clamor público no surge sin causa, siempre descubre, a través de los clamores sediciosos que castiga, agravios justos que reparar.

Es una gran cosa preservar la paz y el orden en toda la República; es una gran cosa que el Estado esté tranquilo y la ley sea respetada; pero si no se hace nada más, habrá más apariencia que realidad en todo esto; pues un gobierno que se limita a la mera obediencia tendrá dificultades para hacerse obedecer. Si es bueno saber tratar a los hombres como son, es mucho mejor convertirlos en lo que es necesario que sean. La autoridad más absoluta es la que penetra en lo más profundo del hombre y se preocupa tanto por su voluntad como por sus acciones. Es cierto que todos

los pueblos acaban convirtiéndose en lo que el gobierno los convierte: guerreros, ciudadanos, hombres, cuando así le place; o simplemente populacho y plebe, cuando así lo decide. Por lo tanto, todo príncipe que desprecia a sus súbditos se deshonra al confesar que no sabe cómo hacerlos dignos de respeto. Haz hombres, pues, si quieres mandar. Hombres: si quieren que obedezcan las leyes, háganles amarlas, y entonces solo necesitarán saber cuál es su deber de cumplirlas. Este fue el gran arte de los gobiernos antiguos, en aquellos tiempos lejanos en que los filósofos daban leyes a los hombres y usaban su autoridad solo para hacerlos sabios y felices. De aquí surgieron las numerosas leyes suntuarias, las múltiples normas morales y todas las normas públicas de conducta que se aceptaban o rechazaban con el mayor cuidado. Ni siquiera los tiranos olvidaron esta importante parte de la administración, sino que se esforzaron por corromper la moral de sus esclavos, como los magistrados por corregir la de sus conciudadanos. Pero nuestros gobiernos modernos, que creen haberlo hecho todo cuando han recaudado dinero, consideran innecesario e incluso imposible ir más allá.

II. La segunda regla esencial de la economía pública no es menos importante que la primera: si se quiere que se cumpla la voluntad general, hay que conformar todas las voluntades particulares a ella; es decir, puesto que la virtud no es otra cosa que esta conformidad de las voluntades particulares con la voluntad general, establece el reino de la virtud.

Si nuestros políticos estuvieran menos cegados por su ambición, verían lo imposible que es para cualquier institución actuar conforme a su espíritu a menos que se guíe por la ley del deber; sentirían que el mayor apoyo de la autoridad pública reside en el corazón de los ciudadanos, y que nada puede sustituir a la moralidad en el mantenimiento del gobierno. No solo los hombres honestos saben administrar las leyes, sino que, en el fondo, solo los hombres buenos saben obedecerlas. Quien supera el remordimiento no rehúye los castigos menos severos y menos duraderos, de los cuales al menos existe la esperanza de escapar: cualesquiera que sean las precauciones que se tomen, quienes solo exigen impunidad para sus fechorías no dejarán de encontrar medios para

evadir la ley y evitar sus sanciones. En este caso, dado que todos los intereses particulares se unen contra el interés general, que ya no es el de ningún individuo, los vicios públicos tienen mayor efecto en el debilitamiento de las leyes que las leyes en la represión de dichos vicios: de modo que la corrupción del pueblo y sus gobernantes con el tiempo se extenderá al gobierno, por muy sabio que sea. El peor de todos los abusos es obedecer las leyes aparentemente solo para quebrantarlas con seguridad. Pues en este caso, las mejores leyes pronto se vuelven las más perniciosas; y sería cien veces mejor si no existieran. En tal situación, es vano añadir edicto tras edicto y reglamento tras reglamento. Todo sirve solo para introducir nuevos abusos, sin corregir los antiguos. Cuanto más se multiplican las leyes, más se desprecian, y todos los nuevos funcionarios nombrados para supervisarlas son solo un número limitado de personas para quebrantarlas, ya sea para compartir el botín con sus predecesores o para saquear por su cuenta. La recompensa de la virtud pronto se convierte en la del robo; los hombres más viles alcanzan el mayor crédito; cuanto más grandes son, más despreciables se vuelven; su infamia se manifiesta incluso en sus dignidades, y sus mismos honores los deshonran. Si compran la influencia de los jefes o la protección de las mujeres, es sólo para poder vender a su vez la justicia, el deber y el Estado: mientras tanto, el pueblo, sintiendo que sus vicios no son la causa primera de sus desgracias, murmura y se queja de que todas sus desgracias vienen sólo de aquellos a quienes paga para protegerlos de tales cosas.

Es en estas circunstancias que la voz del deber ya no resuena en los corazones de los hombres, y sus gobernantes se ven obligados a sustituir el grito de terror o el señuelo de un interés aparente con el que posteriormente engañan a sus criaturas. En esta situación, se ven obligados a recurrir a todos los cambios pequeños y despreciables que llaman reglas de estado y misterios de gabinete. Todo el vigor que queda en el gobierno es empleado por sus miembros para arruinarse y suplantarse mutuamente, mientras que los asuntos públicos se descuidan o se gestionan solo según lo exige y dirige el interés personal. En resumen, todo el arte de estos grandes

políticos reside en hipnotizar a quienes necesitan, para que cada uno crea que trabaja por su propio interés, y luego trabaje por el de ellos. Digo por el suyo partiendo de la falsa suposición de que el verdadero interés de los gobernantes es aniquilar a un pueblo para someterlo y arruinar su propia propiedad para asegurar su posesión.

Pero cuando los ciudadanos aman su deber, y los guardianes de la autoridad pública se dedican sinceramente a fomentar ese amor con su propio ejemplo y asiduidad, toda dificultad desaparece; y el gobierno se vuelve tan fácil que no necesita nada de ese arte oscuro, cuya negrura es su único misterio. Esos espíritus emprendedores, tan peligrosos y tan admirados, todos esos grandes ministros, cuya gloria es inseparable de las miserias del pueblo, ya no son lamentados: la moral pública suple lo que falta en el genio de los gobernantes; y cuanto más reina la virtud, menos se necesita el talento. Incluso la ambición se ve mejor servida por el deber que por la usurpación: cuando el pueblo está convencido de que sus gobernantes solo trabajan por su felicidad, su deferencia le ahorra la molestia de trabajar para fortalecer su poder: y la historia nos muestra, en miles de casos, que la autoridad de quien es amado sobre aquellos a quienes ama es cien veces más absoluta que toda la tiranía de los usurpadores. Esto no significa que el gobierno deba encontrar en la historia mil ejemplos de gobernantes pusilánimes o ambiciosos, arruinados por su descuido o su orgullo; ni uno solo que haya sufrido por haber sido estrictamente justo. Pero la negligencia no debe confundirse con la moderación, ni la clemencia con la debilidad. Para ser justo, es necesario ser severo; permitir el vicio, cuando se tiene el derecho y el poder de suprimirlo, es ser vicioso.

No basta con decirles a los ciudadanos: «Sé bueno», sino que hay que enseñarles a serlo; e incluso el ejemplo, que en este sentido es la primera lección, no es el único medio a emplear; el patriotismo es el más eficaz, pues, como ya he dicho, todo hombre es virtuoso cuando su voluntad particular se conforma en todo a la voluntad general, y deseamos voluntariamente lo que desean quienes amamos. Parece que el sentimiento de humanidad se evapora y se debilita cuando abarca a toda la humanidad, y que no podemos ser afectados por las

calamidades de Tartaria o Japón de la misma manera que lo somos por las de las naciones europeas. Es necesario, hasta cierto punto, limitar nuestro interés y compasión para que sean activos. Ahora bien, dado que este sentimiento solo puede ser útil para aquellos con quienes convivimos, es conveniente que nuestra humanidad se limite a nuestros conciudadanos y cobre nueva fuerza porque estamos acostumbrados a verlos y por el interés común que los une. Es cierto que los mayores milagros de la virtud han sido producidos por el patriotismo: este sentimiento sutil y vivo, que otorga a la fuerza del amor propio toda la belleza de la virtud, le otorga una energía que, sin desfigurarla, la convierte en la más heroica de todas las pasiones. Esto es lo que produce tantas acciones inmortales, cuya gloria deslumbra nuestros débiles ojos; y tantos grandes hombres, cuyas virtudes de antaño pasan por fábulas ahora que se burlan del patriotismo. Esto no es sorprendente; los éxtasis de los corazones susceptibles parecen completamente fantasiosos a quien nunca los ha sentido; y el amor a la patria, que es cien veces más vivo y delicioso que el amor a una amante, no puede concebirse excepto experimentándolo. Pero es fácil percibir en cada corazón que se conmueve por él, en todas las acciones que inspira, un ardor brillante y sublime que no acompaña a la virtud más pura cuando se separa de ella. Comparemos a Sócrates incluso con Catón; uno fue el filósofo más grande, el otro más ciudadano. Atenas ya estaba arruinada en tiempos de Sócrates, y no tenía otra patria que el mundo entero. Catón siempre tuvo la causa de su patria en el corazón; vivió solo para ella y no podía soportar sobrevivirla. La virtud de Sócrates era la del más sabio de los hombres; pero, comparado con César y Pompeyo, Catón parece un dios entre los mortales. Sócrates instruyó a unos pocos individuos, se opuso a los sofistas y murió por la verdad; pero Catón defendió su patria, su libertad y sus leyes, contra los conquistadores del mundo, y finalmente abandonó la tierra cuando ya no tuvo una patria a la que servir. Un estudiante digno de Sócrates sería el más virtuoso de sus contemporáneos; pero un seguidor digno de Catón sería uno de los más grandes. La virtud del primero sería su felicidad; el segundo buscaría su felicidad en la de todos. Deberíamos ser enseñados por uno y guiados por el otro; y esto solo es suficiente para decidir cuál preferir:

porque nadie ha convertido jamás a un pueblo en una nación de filósofos, pero no es imposible hacer feliz a un pueblo.

¿Deseamos que los hombres sean virtuosos? Comencemos, pues, por hacerles amar a su patria: pero ¿cómo podrán amarla si su patria no es para ellos más que un extraño y no les ofrece nada más que lo que no puede negar a nadie? Sería aún peor si no gozaran siquiera del privilegio de la seguridad social, y si sus vidas, libertades y propiedades estuvieran a merced de los poderosos, sin que se les permitiera, ni les fuera posible, obtener protección de las leyes. Pues en ese caso, sujetos a los deberes del estado de sociedad civil, sin gozar siquiera de los privilegios comunes del estado de naturaleza y sin poder usar su fuerza en su propia defensa, se encontrarían en la peor condición posible para los hombres libres, y la palabra «patria» les resultaría simplemente odiosa y ridícula. No es imaginable que un hombre pueda romperse o perder un brazo sin que el dolor se transmita a la cabeza; ni es más creíble que el general consienta que cualquier miembro del Estado, sea quien sea, hiera o destruya a otro, que que los dedos de un hombre cuerdo le saquen voluntariamente los ojos. La seguridad de los individuos está tan íntimamente ligada a la confederación pública que, independientemente de la tolerancia a la debilidad humana, dicha convención se disolvería de pleno derecho si en el Estado se permitiera la muerte de un solo ciudadano que podría haber sido aliviado, o si alguien fuera injustamente encarcelado, o si en algún caso se dictara una sentencia manifiestamente injusta. Pues, al romperse las convenciones fundamentales, es imposible concebir derecho o interés alguno que pudiera retener al pueblo en la unión social, a menos que fuera restringido por la fuerza, la cual por sí sola causa la disolución del estado de la sociedad civil.

En efecto, ¿acaso el compromiso asumido por toda la nación no la obliga a velar por la seguridad del más pequeño de sus miembros con el mismo cuidado que por la del resto? ¿Acaso el bienestar de un solo ciudadano es una causa menos común que el de todo el Estado? Podría decirse que es bueno que uno perezca por todos. Admiro tal dicho cuando proviene de los labios de un patriota virtuoso y digno, que voluntaria y obedientemente se sacrifica por el

bien de su país; pero si entendemos por él que es lícito que el gobierno sacrifique a una persona inocente por el bien de la multitud, lo considero una de las reglas más execrables que la tiranía haya inventado jamás, la mayor falsedad que se puede proferir, la confesión más peligrosa que se puede hacer y una contradicción directa con las leyes fundamentales de la sociedad. Tan poco cierto es que una persona deba morir por todos, que todos han comprometido sus vidas y bienes en defensa de los demás, para que la debilidad de los individuos... pueda siempre ser protegida por la fuerza del público, y cada miembro por la totalidad del Estado. Supongamos que tomamos del pueblo entero un individuo tras otro, y luego presionamos a los defensores de esta regla para que expliquen con más precisión qué entienden por cuerpo del Estado, y veremos que al final se reducirá a un pequeño número de personas, que no son el pueblo, sino sus funcionarios, y que, habiéndose comprometido por juramento personal a morir por el bienestar del pueblo, inferirían que el pueblo debe morir por el suyo propio.

¿Es necesario buscar ejemplos de la protección que el Estado debe a sus miembros y del respeto que debe a sus personas? Solo entre las naciones más ilustres y valientes se encuentran; solo entre los pueblos libres se realiza la dignidad humana. Es bien sabido en qué perplejidad se sumió toda la república de Esparta cuando se planteó la cuestión de castigar a un ciudadano culpable.

En Macedonia, la vida de un hombre era un asunto de tal importancia que Alejandro Magno, en la cúspide de su gloria, no se habría atrevido a ejecutar a sangre fría a un criminal macedonio hasta que el acusado compareciera para defenderse ante sus conciudadanos y fuera condenado por ellos. Pero los romanos se distinguían del resto de los pueblos por el respeto que su gobierno otorgaba al individuo y por su escrupulosa atención a la preservación de los derechos inviolables de todos los miembros del estado. Nada era tan sagrado entre ellos como la vida de un ciudadano; y nada menos que una asamblea de todo el pueblo era necesaria para condenar a alguien. Ni siquiera el Senado ni los cónsules, en toda su majestad, tenían ese derecho; pero el delito y el castigo de un ciudadano se consideraban una calamidad pública entre las personas

más poderosas del mundo. Tan difícil parecía derramar sangre por cualquier delito que, por la Lex Porcia, la pena de muerte se conmutó por el destierro para todos aquellos que estuvieran dispuestos a sobrevivir a la pérdida de tan gran país. Todo, tanto en Roma como en los ejércitos romanos, respiraba ese amor de los conciudadanos entre sí y ese respeto por el nombre romano, que inspiraba coraje e inspiraba la virtud de quien tuviera el honor de llevarlo. La gorra de un ciudadano liberado de la esclavitud, la corona cívica de quien había salvado la vida de otro, eran contempladas con el mayor placer en medio de la pompa de sus triunfos; y es notable que, entre las coronas otorgadas en honor a acciones espléndidas en la guerra, solo la corona cívica y la del general triunfante eran de laurel, todas las demás eran simplemente de oro. Fue así como Roma fue virtuosa y se convirtió en la señora del mundo. ¡Gobernantes ambiciosos! Un pastor gobierna a sus perros y ganado, y sin embargo, es solo el más humilde de la humanidad. Si es bueno mandar, lo es cuando quienes nos obedecen son capaces de honrarnos. Por lo tanto, muestra respeto a tus conciudadanos y te ganarás respeto; muestra respeto a la libertad y tu poder aumentará cada día. Nunca excedas tus derechos, y pronto serán ilimitados.

Que nuestro país se muestre, pues, como la madre común de sus ciudadanos; que las ventajas que disfrutan en su país los hagan más queridos; que el gobierno les permita suficiente participación en la administración pública para que se sientan como en casa; y que las leyes sean, a sus ojos, solo las garantías de la libertad común. Estos derechos, por grandes que sean, pertenecen a todos los hombres; pero sin parecer atacarlos directamente, la mala voluntad de los gobernantes puede, de hecho, reducir fácilmente su efecto a la nada. La ley, así abusada, sirve a los poderosos como arma de ataque y como escudo contra los débiles; y el pretexto del bien público es siempre el azote más peligroso del pueblo. Lo más necesario, y quizás lo más difícil, en el gobierno es una integridad rígida para impartir justicia estricta a todos, y sobre todo para proteger a los pobres de la tiranía de los ricos. El mayor mal ya ha ocurrido cuando hay pobres que defender y ricos que reprimir. Solo sobre las clases medias recae toda la fuerza de la ley; son igualmente impotentes ante los tesoros

de los ricos y la miseria de los pobres. El primero se burla de ellos, el segundo los elude. Uno rompe la malla, el otro la atraviesa.

Por lo tanto, una de las funciones más importantes del gobierno es prevenir la desigualdad extrema de fortunas; no quitando la riqueza a sus poseedores, sino privando a todos los hombres de los medios para acumularla; no construyendo hospitales para los pobres, sino protegiendo a los ciudadanos de la pobreza. La distribución desigual de los habitantes en el territorio, cuando los hombres se hacinan en un lugar mientras otros se despoblan; el fomento de las artes que alimentan el lujo y de las artes puramente industriales a expensas de las artesanías útiles y laboriosas; el sacrificio de la agricultura al comercio; la necesidad del recaudador de impuestos por la mala administración de los fondos estatales; y, en resumen, la venalidad llevada a tal extremo que incluso la estima pública se calcula en efectivo y la virtud se evalúa a precio de mercado: estas son las causas más obvias de la opulencia y la pobreza, del interés público, del odio mutuo entre los ciudadanos, de la indiferencia hacia la causa común, de la corrupción del pueblo y del debilitamiento de todos los resortes del gobierno. Tales son los males que son difíciles de curar una vez que se sienten, pero que una administración sabia debe prevenir si desea mantener, junto con la buena moral, el respeto a las leyes, el patriotismo y la influencia de la voluntad general.

Pero todas estas precauciones serán insuficientes a menos que los gobernantes vayan aún más lejos en la raíz del problema. Concluyo esta parte de la economía pública donde debería haberla comenzado. No puede haber patriotismo sin libertad, ni libertad sin virtud, ni virtud sin ciudadanos; crea ciudadanos y tendrás todo lo que necesitas; sin ellos, no tendrás más que esclavos degradados, desde los gobernantes del Estado hacia abajo. Formar ciudadanos no es cosa de un día; y para tener hombres, es necesario educarlos desde niños. Quizás se diga que quien tiene hombres que gobernar no debe buscar, más allá de su naturaleza, una perfección de la que son incapaces; que no deben desear destruir sus pasiones; y que la ejecución de tal intento no es más deseable que posible. Además, convengo en que un hombre sin pasiones

sería, sin duda, un mal ciudadano; pero también hay que convenir en que, si no se enseña a los hombres a no amar algunas cosas, es imposible enseñarles a amar un objeto por encima de cualquier otra cosa: a preferir lo verdaderamente bello a lo deforme. Si, por ejemplo, se acostumbraran tempranamente a considerar su individualidad únicamente en relación con el cuerpo del Estado y a ser conscientes, por así decirlo, de su propia existencia meramente como parte de la del Estado, podrían con el tiempo llegar a identificarse en cierto grado con este todo mayor, a sentirse miembros de su país y a amarlo con ese exquisito sentimiento que ninguna persona aislada tiene excepto por sí misma; a elevar su espíritu perpetuamente hacia esta gran meta y así transformar en una virtud sublime esa peligrosa disposición que da origen a todos nuestros vicios. No solo la filosofía demuestra la posibilidad de dar al sentimiento estas nuevas direcciones; la historia nos proporciona mil ejemplos impactantes. Si son tan escasos entre nosotros, los modernos, es porque a nadie le importa si existen o no ciudadanos, y menos aún a nadie se le ocurre ocuparse del asunto con la suficiente anticipación como para crearlos. Es demasiado tarde para cambiar nuestras inclinaciones naturales cuando han agotado su curso, y el egoísmo se confirma por la costumbre; Es demasiado tarde para liberarnos de nosotros mismos cuando el ego humano, concentrado en nuestros corazones, ha adquirido esa despreciable actividad que absorbe toda virtud y constituye la vida y el ser de los espíritus pequeños. ¿Cómo puede germinar el patriotismo entre tantas otras pasiones que lo sofocan? ¿Y qué puede quedar, para los conciudadanos, de un corazón ya dividido entre la avaricia, el amor y la vanidad?

Desde el primer momento de la vida, los hombres deben comenzar a aprender a merecer la vida; y, como desde el momento del nacimiento compartimos los derechos de ciudadanía, ese momento debe ser el comienzo del ejercicio de nuestro deber. Si existen leyes para la madurez, debe haber leyes para la infancia, que enseñen la obediencia a los demás; y como la razón de cada hombre no puede ser el único árbitro de sus deberes, el gobierno debe ceder la educación de sus hijos, con menos indiscriminación, a la inteligencia y los prejuicios de los

padres, ya que dicha educación es aún más importante para el Estado que para los padres: pues, según el curso natural, la muerte del padre a menudo lo priva de los frutos finales de la educación; pero su país, tarde o temprano, sufre sus consecuencias. Las familias se disuelven, pero el Estado permanece.

Si la autoridad pública, al sustituir al padre y asumir esa importante función, adquiriera sus derechos mediante el cumplimiento de sus deberes, tendría menos motivos de queja, ya que solo cambiaría su título, y tendría en común, bajo el nombre de ciudadano, la misma autoridad sobre sus hijos que ejerce por separado bajo el nombre de padre, y sería tan obedecida cuando habla en nombre de la ley como cuando habla en nombre de la naturaleza. La educación pública, por lo tanto, bajo las reglas prescritas por el gobierno y bajo los magistrados establecidos por el Soberano, es una de las reglas fundamentales del gobierno popular o legítimo. Si los niños son criados en común en el seno de la igualdad; si están imbuidos de las leyes del Estado y los preceptos de la voluntad general; si se les enseña a respetarlos por encima de todo; si están rodeados de ejemplos y objetos que les recuerden constantemente a la tierna madre que los alimenta, el amor que les brinda, los inestimables beneficios que reciben de ella y la recompensa que les corresponde. De ella no podemos dudar que aprenderán a amarse como hermanos, a no querer nada contrario a la voluntad de la sociedad, a sustituir las acciones de los hombres y de los ciudadanos por las vanas palabras de los sofistas y a convertirse, con el tiempo, en defensores y padres de la patria de la que habrán sido hijos durante tanto tiempo.

No diré nada sobre los magistrados destinados a presidir dicha educación, que sin duda es la tarea más importante del Estado. Es fácil ver que si tales muestras de confianza pública se otorgaran por razones insignificantes, si esta sublime función no fuera, para quienes han desempeñado dignamente todos los demás cargos, la recompensa del trabajo, el reposo placentero y honorable de la vejez y la corona de todos los honores, toda la empresa sería inútil y la educación carente de éxito. Pues donde la lección no se apoya en la autoridad y el precepto en el ejemplo, toda instrucción es infructuosa; y la virtud

misma pierde su credibilidad en boca de quienes no la practican. Pero que los guerreros ilustres, encorvados bajo el peso de sus laureles, prediquen la valentía; que los magistrados rectos, blancos en su púrpura y en el estrado, enseñen la justicia. Maestros como estos crearían así sucesores virtuosos y transmitirían de generación en generación, a las futuras generaciones, la experiencia y el talento de sus gobernantes, y el coraje y la virtud de sus ciudadanos y del pueblo. Emulación en todos para vivir y morir por su patria.

Solo conozco tres pueblos que practicaron la educación pública: los cretenses, los lacedemonios y los antiguos persas. De todos ellos, fue la más exitosa, y de hecho, obró maravillas entre los dos últimos mencionados. Dado que el mundo se ha dividido en naciones demasiado grandes para ser bien gobernadas, este método ya no ha sido practicable, y el lector comprenderá fácilmente otras razones por las que ningún pueblo moderno ha intentado algo similar. Es muy notable que los romanos pudieran prescindir de ella, pero Roma fue durante quinientos años un milagro continuo como el mundo no puede esperar volver a ver. La virtud de los romanos, engendrada por su horror a la tiranía y los crímenes de los tiranos, y por un patriotismo innato, convirtió todos sus hogares en otras tantas escuelas de ciudadanía, mientras que el poder ilimitado de los padres sobre sus hijos hizo que la autoridad individual fuera tan rígida que el padre era más temido que el magistrado, y era en su tribunal familiar a la vez censor de la moral y vengador de las leyes.

Así, un gobierno cuidadoso y bien intencionado, incesantemente vigilante para mantener o restaurar el patriotismo y la moralidad en el pueblo, previene de antemano los males que, tarde o temprano, resultan de la indiferencia de los ciudadanos hacia el destino de la República, manteniendo dentro de límites estrechos ese interés propio que aísla tanto al individuo que el Estado se ve debilitado por su poder y no tiene nada que esperar de su buena voluntad. Donde los hombres aman a su patria, respetan las leyes y viven con sencillez, poco queda por hacer para su felicidad; y en la administración pública, donde el azar influye menos que en el destino de los

individuos, la sabiduría está tan estrechamente ligada a la felicidad que ambos se confunden.

III. No basta con tener ciudadanos y protegerlos; también es necesario considerar su subsistencia. La provisión de las necesidades públicas es una inferencia obvia de la voluntad general y el tercer deber esencial del gobierno. Este deber no consiste, en nuestra opinión, en llenar los graneros de los individuos y así dispensarlos del trabajo, sino en mantener la abundancia a su alcance para que el trabajo sea siempre necesario y nunca inútil para su adquisición. Se extiende también a todo lo relacionado con la gestión del tesoro y los gastos de la administración pública. Habiendo abordado así la economía general en relación con el gobierno del pueblo, debemos ahora considerarla en relación con la administración de la propiedad.

Esta parte presenta no menos dificultades de solución ni menos contradicciones que la anterior. Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de la ciudadanía, e incluso más importante en algunos aspectos que la propia libertad; ya sea porque afecta más estrechamente a la preservación de la vida, o porque, al ser la propiedad más fácil de usurpar y más difícil de defender que la vida, la ley debe prestar mayor atención a lo que se arrebata con mayor facilidad; o, finalmente, porque la propiedad es el verdadero fundamento de la sociedad civil y la verdadera garantía de los compromisos de los ciudadanos: pues si la propiedad no respondiera de las acciones personales, nada sería más fácil que evadir deberes e incumplir las leyes. Por otro lado, no es menos cierto que el mantenimiento del Estado y del gobierno implica costos y gastos; y dado que quien acepta el fin debe aceptar los medios, se deduce que los miembros de una sociedad deben contribuir con sus bienes a su mantenimiento. Además, es difícil asegurar la propiedad de los individuos por un lado, sin atacarla por el otro; Y es imposible que todas las normas que regulan el orden sucesorio, testamentos, contratos, etc., no impongan alguna restricción a los individuos en cuanto a la disposición de sus bienes y, en consecuencia, restrinjan el derecho de propiedad.

Pero además de lo que he dicho anteriormente sobre la concordancia entre la autoridad de la ley y la libertad del ciudadano, queda, respecto a la disposición de la propiedad, una observación importante que elimina muchas dificultades. Como ha demostrado Puffendorf, el derecho de propiedad, por su propia naturaleza, no se extiende más allá de la vida del propietario, y en el momento en que una persona fallece, su propiedad deja de pertenecerle. Por lo tanto, prescribir las condiciones bajo las cuales puede disponer de ella es, en realidad, menos alterar su derecho tal como aparece que extenderlo de hecho.

En general, aunque la institución de las leyes que regulan el poder de los individuos en la disposición de sus propios bienes pertenece exclusivamente al Soberano, el espíritu de estas leyes, que el gobierno debe seguir en su aplicación, es que, de padre a hijo y de pariente a pariente, la propiedad de una familia debe dejarse lo menos posible y enajenarse lo menos posible. Hay una razón sensata para esto en favor de los hijos, para quienes el derecho de propiedad sería completamente inútil si el padre no les dejara nada, y quienes, además, habiendo contribuido a menudo con su trabajo a la adquisición de la riqueza de su padre, están por derecho propio asociados con él en su derecho de propiedad. Pero otra razón, más distante, aunque no menos importante, es que nada es más fatal para la moralidad y para la República que el continuo cambio de rango y fortuna entre los ciudadanos: tales cambios son a la vez la prueba y la fuente de mil desórdenes, y lo trastornan y confunden todo; pues quienes fueron educados para una cosa se encuentran destinados a otra; Y ni quienes ascienden ni quienes caen son capaces de asumir las normas de conducta, ni de poseer las cualificaciones requeridas para su nuevo estatus, y mucho menos de desempeñar las funciones que conlleva. Paso al tema de las finanzas públicas.

Si el pueblo se gobernara a sí mismo, y no hubiera intermediarios entre la administración del Estado y los ciudadanos, estos últimos no tendrían más que hacer que autoevaluarse ocasionalmente, en proporción a las necesidades públicas y las capacidades de los individuos. Y como todos tendrían en cuenta la recuperación y el uso de estas contribuciones, ningún fraude ni abuso podría

infiltrarse en su administración. El Estado nunca se endeudaría, ni el pueblo se vería sobrecargado con impuestos; o al menos, saber cómo se usaría el dinero sería un consuelo ante la severidad de los impuestos. Pero las cosas no pueden hacerse así: al contrario, por pequeño que sea un Estado, las sociedades civiles siempre son demasiado numerosas para estar bajo el gobierno inmediato de todos sus miembros. Es necesario que el dinero público pase por las manos de los gobernantes, quienes, además de los intereses del Estado, tienen sus propios intereses individuales, que no son los últimos en ser escuchados. El pueblo, por su parte, percibiendo la avaricia y el gasto ridículo de sus gobernantes más que las necesidades públicas, murmura al verse a sí mismo. Privados de lo necesario para proveer a otros con lo superfluo; y cuando estas quejas alcanzan cierto grado de amargura, la administración más recta se verá imposibilitada de restaurar la confianza. En tal caso, las contribuciones voluntarias no aportan nada, y las contribuciones forzadas son ilegítimas. Esta cruel alternativa de dejar perecer al Estado o violar el sagrado derecho de propiedad que lo sustenta constituye la gran dificultad de una economía justa y prudente.

El primer paso que debe dar el fundador de una república tras establecer las leyes es establecer un fondo suficiente para el mantenimiento de los magistrados y demás funcionarios, así como para otros gastos públicos. Este fondo, si consiste en dinero, se denomina œrarium o fisc, y dominio público si consiste en tierras. Esto, por razones obvias, es mucho más preferible. Quien haya reflexionado sobre este asunto debe coincidir con Bodino, quien considera el dominio público el medio más respetable y seguro para cubrir las necesidades del Estado. También es notable que Rómulo, en su división de tierras, se propusiera como primer cuidado reservar un tercio para el uso del Estado. Confieso que no es imposible que el producto del dominio, si se administra mal, se reduzca a la nada; pero no es propio de la esencia del dominio público estar mal administrado.

Antes de que este fondo pueda utilizarse, debe ser asignado o aceptado por una asamblea del pueblo o de los estamentos del país, que debe determinar su uso futuro.

Tras esta solemnidad, que hace que estos fondos sean inalienables, su propia naturaleza cambia, y los ingresos se vuelven tan sagrados que malversarlos o desviarlos del propósito para el que fueron destinados constituye no solo el robo más infame, sino una auténtica traición. Es una gran deshonra para Roma que la integridad de Catón, el censor, fuera tan conspicua, y que un emperador, al recompensar el talento de un cantante con unas pocas coronas, considerara necesario observar que el dinero provenía de su propio tesoro privado, y no del del Estado. Pero si encontramos pocos Galbas, ¿dónde buscaremos a un Catón? Pues cuando el vicio ya no sea deshonroso, ¿qué líderes serán tan escrupulosos como para abstenerse de tocar los ingresos públicos que quedan a su discreción, e incluso si no llegan a tiempo de prevalecer? ¿Acaso se están fingiendo a sí mismos, confundiendo sus costosas y escandalosas disipaciones con la gloria del Estado, y los medios para extender su autoridad con los medios para aumentar su poder? Es precisamente en esta delicada parte de la administración donde la virtud es el único instrumento eficaz, y la integridad del magistrado el único freno real a su avaricia. Los libros y la auditoría de cuentas, en lugar de exponer los fraudes, solo los ocultan; pues la prudencia nunca está tan dispuesta a concebir nuevas precauciones como la picardía a evadirlas. No se preocupen, pues, por los libros y papeles de contabilidad; pongan la administración de las finanzas en manos honestas: esa es la única manera de lograr que se gestionen fielmente.

Una vez establecidos los fondos públicos, los gobernantes del Estado se convierten, por derecho propio, en sus administradores, pues esta administración constituye una parte del gobierno siempre esencial, aunque no siempre igual de esencial. Su influencia aumenta proporcionalmente a la disminución de otros recursos, y con razón se puede decir que un gobierno ha alcanzado la última etapa de corrupción cuando no tiene más fuerza que el dinero. Ahora bien, dado que todo gobierno tiende constantemente a la laxitud, esto basta para demostrar por qué ningún Estado puede sobrevivir a menos que sus ingresos aumenten constantemente.

La primera conciencia de la necesidad de este aumento es también el primer signo del desorden interno del Estado; y el administrador prudente, en sus esfuerzos por encontrar los medios de satisfacer la necesidad presente, no descuidará nada en descubrir la causa distante de la nueva necesidad, así como un marinero, cuando siente que el agua gana terreno a su barco, no descuida, mientras trabaja en las bombas, descubrir y detener la fuga.

De esta regla se deriva la regla más importante en la administración de las finanzas, que consiste en esforzarse más por prevenir las necesidades que por aumentar los ingresos. Pues, por mucha diligencia que se emplee, el alivio que llega más tarde y con mayor lentitud que el mal, siempre deja algún daño. Mientras se encuentra un remedio para un mal, otro empieza a hacerse sentir, e incluso los mismos remedios generan nuevas dificultades: de modo que, al final, la nación se ve envuelta en deudas y el pueblo oprimido, mientras que el gobierno pierde su influencia y puede hacer muy poco con una gran cantidad de dinero. Imagino que fue debido al reconocimiento de esta regla que tales maravillas fueron obradas por los gobiernos antiguos, quienes hicieron más con su parsimonia que los nuestros con todos sus tesoros; y quizás de aquí proviene el uso común de la palabra economía, que significa más la administración prudente de lo que se tiene que las formas de obtener lo que no se tiene.

Pero, además del patrimonio público, que es útil al Estado en proporción a la rectitud de quienes gobiernan, cualquiera que conozca suficientemente la solidez de la administración general, especialmente cuando se limita a métodos legítimos, se asombraría de los recursos que los gobernantes pueden emplear para protegerse de las necesidades públicas sin invadir la propiedad privada. Como dueños de todo el comercio del Estado, nada les resulta más fácil que canalizarlo hacia canales que satisfagan todas las necesidades, sin parecer interferir. La distribución de víveres, dinero y mercancías en proporciones justas, según los tiempos y lugares, es el verdadero secreto de las finanzas y la fuente de la riqueza, siempre que quienes la administran tengan la previsión de sufrir una aparente pérdida presente para obtener inmensas ganancias futuras. Cuando vemos a un gobierno

que paga primas, en lugar de recibir aranceles, por la exportación de grano en épocas de abundancia y por su importación en épocas de escasez, debemos tener esto presente. Si quisiéramos convencernos de su realidad, consideraríamos tales hechos como meras historias si hubieran ocurrido en la antigüedad. Supongamos que, para prevenir la escasez en años de escasez, se propusiera establecer graneros públicos; ¿no serviría el mantenimiento de una institución tan útil en la mayoría de los países como excusa para nuevos impuestos? En Ginebra, estos graneros, establecidos y mantenidos por una administración prudente, son un recurso público en años de escasez y el principal ingreso del Estado en todo momento. «Alit et ditat» es la inscripción que se encuentra correcta y apropiadamente en la fachada del edificio. Para exponer aquí el sistema económico de un buen gobierno, he vuelto a menudo la vista al de esta República, regocijándome al encontrar en mi propio país un ejemplo de esa sabiduría y felicidad que me alegraría ver prevalecer en todos los demás.

Si nos preguntamos cómo crecen las necesidades de un estado, descubriremos que generalmente surgen, como las de los individuos, menos de la necesidad real que del aumento de necesidades inútiles, y que los gastos a menudo aumentan solo para dar un pretexto a los ingresos: de modo que el estado a veces se beneficia de no ser rico, y la riqueza aparente es en realidad más onerosa que la pobreza misma. Los gobernantes pueden, de hecho, aspirar a mantener al pueblo en una dependencia más estricta, dándoles así con una mano lo que les quitan con la otra; y esta, de hecho, fue la política de José hacia los egipcios; pero esta sofistería política es más fatal para el estado, ya que el dinero nunca regresa a las manos de las que provino. Tales principios solo enriquecen a los ociosos a expensas de los trabajadores.

El afán de conquista es una de las causas más obvias y peligrosas de este aumento. Este deseo, a menudo motivado por una ambición distinta a la que parece proclamar, no siempre es lo que aparenta, y su verdadero motivo no es tanto el aparente deseo de engrandecer la nación como el secreto deseo de aumentar la autoridad de los gobernantes del país mediante el aumento del número

de tropas y el entretenimiento que las actividades bélicas causan en la mente de los ciudadanos.

Es al menos cierto que ningún pueblo es tan oprimido y miserable como las naciones conquistadoras, y que sus éxitos solo aumentan su miseria. Si la historia no nos informara de este hecho, la razón bastaría para decirnos que cuanto más crece un estado, más pesados y onerosos se vuelven proporcionalmente sus gastos, pues cada provincia debe contribuir con su parte a los gastos generales del gobierno y, además, debe hacerlo a expensas de su propia administración, que es tan grande como si fuera verdaderamente independiente. A esto hay que añadir que las grandes fortunas siempre se adquieren en un lugar y se gastan en otro. Por lo tanto, la producción pronto deja de equilibrar el consumo, y un país entero se empobrece simplemente para enriquecer a una sola ciudad.

Otra fuente del aumento de las necesidades públicas, que depende de lo anterior, es la siguiente: puede llegar un momento en que los ciudadanos, al no considerarse ya interesados en la causa común, dejen de ser los defensores de su patria, y los magistrados prefieran el mando de mercenarios al de hombres libres; aunque solo sea para, llegado el momento, poder utilizarlos para someter a los hombres libres. Tal era la situación en Roma hacia el final de la República y bajo los emperadores: pues todas las victorias de los primeros romanos, como las de Alejandro, habían sido logradas por ciudadanos valientes, dispuestos, en caso de necesidad, a dar su sangre al servicio de su patria, pero jamás a venderla. Solo en el asedio de Veyes comenzó la práctica de pagar a la infantería romana. Mario, en la Guerra de Yugurta, deshonró a las legiones al introducir libertos, vagabundos y otros mercenarios. Los tiranos, enemigos del pueblo, tenían el deber de asegurar la felicidad y el bienestar de las tropas regulares, aparentemente para resistir al extranjero, pero en realidad para esclavizar a sus compatriotas. Para formar tales tropas, era necesario reclutar hombres del campo; la falta de su trabajo disminuía la cantidad de provisiones, y su manutención introducía impuestos que elevaban los precios. Este primer desorden provocó murmuraciones en el pueblo; para reprimirlas, hubo que aumentar el número de tropas, y en consecuencia, la miseria del pueblo también

empeoró; y la creciente desesperación condujo a un aumento aún mayor de la causa para protegerse de sus efectos. Por otro lado, los mercenarios, cuyo mérito podemos juzgar por el precio al que se vendieron, orgullosos de su propia mezquindad y despreciando las leyes que los protegían, así como a sus camaradas de cuyo pan se alimentaban, se consideraban más honrados siendo satélites de César que siendo defensores de Roma. Dado que eran devotos de la obediencia ciega, sus espadas siempre estaban en el cuello de sus conciudadanos y estaban preparados para una guerra general. Una carnicería a la primera señal. No sería difícil demostrar que esta fue una de las principales causas de la ruina del Imperio Romano.

La invención de la artillería y las fortificaciones ha obligado a los príncipes de Europa, en la época moderna, a recurrir al uso de tropas regulares para guarnecer sus ciudades; pero, por legítimos que sean sus motivos, es de temer que el efecto no sea menos fatal. No hay mejor razón ahora que antes para despoblar el país y formar ejércitos y guarniciones, ni se debe oprimir al pueblo para mantenerlas; en resumen, estos peligrosos asentamientos han aumentado con tanta rapidez en esta parte del mundo en los últimos años que evidentemente amenazan con despoblar Europa y, tarde o temprano, arruinar a sus habitantes.

Sea como fuere, hay que tener presente que tales instituciones necesariamente subvierten el verdadero sistema económico, que obtiene sus principales ingresos de los fondos públicos, dejando solo el problemático recurso de los subsidios y los impuestos a considerar.

Debe recordarse que el fundamento del pacto social es la propiedad, y su primera condición es que cada persona mantenga la posesión pacífica de lo que le pertenece. Es cierto que, por el mismo tratado, cada persona está obligada, al menos tácitamente, a pagar una contribución para satisfacer las necesidades públicas, pero dado que este compromiso no puede prejuzgar la ley fundamental y presupone que la necesidad sea claramente reconocida por todos los que contribuyen a ella, es evidente que dicha contribución, para ser lícita, debe ser voluntaria; debe

depender no de una voluntad particular, como si fuera necesario el consentimiento de cada individuo y que no donara más de lo que deseara, sino de una voluntad general, decidida por mayoría de votos y sobre la base de una contribución proporcional que no deja lugar a la arbitrariedad en la imposición del impuesto.

Que los impuestos no pueden imponerse legítimamente sin el consentimiento del pueblo o de sus representantes es una verdad generalmente admitida por todos los filósofos y juristas de cualquier prestigio en materia de derecho público, sin exceptuar siquiera a Bodino. Si alguno de ellos ha establecido reglas que parecen contradecir esto, sus motivos particulares son fácilmente visibles; e introducen tantas condiciones y restricciones que el argumento, en esencia, se reduce a lo mismo: pues si el pueblo tiene el poder de negarse, o si el Soberano no debe exigir, es indiferente respecto al derecho; y si el punto en cuestión concierne únicamente al poder, es inútil preguntarse si es legítimo o no. Las contribuciones que se recaudan sobre el pueblo son de dos tipos: reales, que gravan la propiedad, y personales, pagadas por el cabeza. Ambas se denominan impuestos o subsidios: cuando el pueblo fija la suma a pagar, se denomina subsidio; pero cuando concede el producto de un impuesto, se denomina impuesto. Se nos dice, en el Espíritu de las Leyes, que un impuesto de capitación es el más adecuado para la esclavitud, y un impuesto real, el más compatible con la libertad. Esto sería indiscutible si las circunstancias de cada persona fueran iguales, pues de lo contrario nada puede ser más desproporcionado que un impuesto de este tipo, y es en la observancia de proporciones exactas donde reside el espíritu de libertad. Pero si un impuesto per cápita fuera exactamente proporcional a las circunstancias de los individuos, como podría ser el llamado impuesto de capitación en Francia, sería el más equitativo y, en consecuencia, el más apropiado para los hombres libres.

Estas proporciones parecen a primera vista muy fáciles de observar, ya que, al ser relativas a la posición social de cada persona, su incidencia es siempre pública; pero rara vez se presta la debida atención a todos los elementos que deben entrar en dicho cálculo, incluso dejando de lado el engaño derivado de la avaricia, el fraude y el interés

propio. En primer lugar, debemos considerar la relación cuantitativa, según la cual, ceteris paribus, quien posee diez veces la propiedad de otra persona debe pagar diez veces más al Estado. En segundo lugar, la relación con el uso que se le da, es decir, la distinción entre necesidades y superfluidades. Quien posee solo las necesidades básicas no debe pagar nada, mientras que el impuesto sobre quien posee superfluidades puede extenderse con justicia a todo lo que posee más allá de las meras necesidades. A esto podría objetarse que, al considerar su rango, lo que puede ser superfluo para una persona de posición inferior es necesario para ella. Pero esto es falso: pues un grande tiene dos piernas como un vaquero y, como él, solo una barriga. Además, estas pretendidas necesidades son en realidad tan poco necesarias para su rango que si renunciara a ellas en cualquier ocasión digna, solo sería más honorable. El pueblo estaría dispuesto a adorar a un ministro que fuera al Consejo a pie, porque hubiera vendido sus carruajes para satisfacer una necesidad apremiante del Estado. Finalmente, a nadie se le prescribe la magnificencia por ley, y la propiedad no es argumento contra el derecho.

Una tercera relación, que nunca se toma en cuenta, aunque debería ser la consideración principal, es la ventaja que cada persona obtiene de la confederación social; pues esta brinda una poderosa protección a las inmensas posesiones de los ricos y apenas deja a los pobres en tranquila posesión de la casa que construyen con sus propias manos. ¿Acaso no son todas las ventajas de la sociedad para los ricos y poderosos? ¿No están todos los puestos lucrativos en sus manos? ¿No están todos los privilegios y exenciones reservados solo para ellos? ¿No está la autoridad pública siempre de su lado? Si un hombre eminente roba a sus acreedores o es culpable de otras fechorías, ¿no tiene siempre asegurada la impunidad? ¿Acaso los asaltos, actos de violencia, asesinatos e incluso homicidios cometidos por los grandes asuntos no se silencian en pocos meses, y de los cuales no se piensa nada más? Pero si un gran hombre es robado o insultado, toda la policía se moviliza de inmediato, ¡y pobre incluso del inocente que caiga en sospecha! Si él... Si tiene que atravesar un camino peligroso, el país se alza en armas

para escoltarlo. Si se rompe el eje de su carruaje, todos corren a ayudarlo. Si hay un ruido en su puerta, solo dice una palabra y todo queda en silencio. Si una multitud lo molesta, agita la mano y todos se apartan. Si su carruaje se topa con una carreta en el camino, sus sirvientes están listos para patear al cochero en la cabeza, y es mejor que cincuenta honestos peatones que se dedican tranquilamente a sus asuntos reciban un golpe en la cabeza que que un solo holgazán se retrase en su carruaje. Sin embargo, todo este respeto no le cuesta un céntimo: es el derecho del rico, y no lo que su riqueza compra. ¡Qué diferente es el caso del pobre! Cuanta más humanidad debe, más le niega la sociedad. Todas las puertas se le cierran, incluso cuando tiene derecho a que se le abran: y si alguna vez obtiene justicia, es con mucha mayor dificultad que otros obtienen favores. Si hay que reclutar a la milicia o construir la carretera, siempre se le da preferencia; siempre soporta la carga de la que su vecino más rico tiene suficiente influencia para eximirse. Todos evitan el más mínimo accidente: si su carro vuelca en el camino, está tan lejos de recibir ayuda que tiene suerte si no lo azotan los insolentes lacayos de algún joven duque; en resumen, se les niega toda ayuda gratuita a los pobres cuando la necesitan, simplemente porque no pueden pagarla. Considero a cualquier pobre completamente perdido si tiene la desgracia de tener un corazón honesto, una buena hija y un vecino poderoso.

Otro hecho, no menos importante, es que las pérdidas de los pobres son mucho más difíciles de reparar que las de los ricos, y que la dificultad de adquisición es siempre mayor en proporción a su mayor necesidad. «De la nada no surge nada» es tan cierto en la vida como en la física: el dinero es la semilla del dinero, y la primera guinea a veces es más difícil de adquirir que el segundo millón. A esto se suma que lo que pagan los pobres se pierde para siempre y queda en manos de los ricos, o revierte a ellos; y dado que la totalidad de los ingresos de los impuestos debe, tarde o temprano, pasar a quienes participan en el gobierno o a sus dependientes, incluso si pagan su parte, estas personas siempre tienen un interés sensato en aumentarlos.

Los términos del pacto social entre estos dos estamentos humanos se pueden resumir en pocas palabras:

«Me necesitas porque soy rico y tú eres pobre. Por lo tanto, llegaremos a un acuerdo. Te concederé el honor de servirme, siempre que me des lo poco que te queda, a cambio del esfuerzo que haré para mandarte».

Combinando cuidadosamente todas estas consideraciones, descubriremos que, para recaudar impuestos de manera verdaderamente equitativa y proporcionada, la tributación no debe ser simplemente proporcional a la propiedad de los contribuyentes, sino proporcional a la diferencia en sus condiciones y a la superfluidad de sus posesiones. Esta importante y difícil operación la realizan a diario numerosos empleados honestos que saben aritmética; pero un Platón o un Montesquieu no se aventurarían a emprenderla sin la mayor desconfianza o sin implorar al Cielo comprensión e integridad.

Otra desventaja de los impuestos personales es que pueden ser demasiado altos o demasiado severos. Sin embargo, esto no impide que se evadan con frecuencia, ya que es mucho más fácil evadir impuestos que evitar sus bienes.

De todos los impuestos, el que recae sobre la tierra, o los impuestos reales, siempre se ha considerado el más ventajoso en países donde se presta más atención a la producción del impuesto y a la certeza de recuperar el producto que a garantizar el menor inconveniente posible para la población. Incluso se ha sostenido que es necesario gravar al campesino para sacarlo de la indolencia, y que nunca trabajaría si no tuviera que pagar impuestos. Pero en todos los países, la experiencia refuta esta ridícula idea. En Inglaterra y Holanda, el agricultor paga muy poco, y en China, nada; sin embargo, estos son los países donde la tierra está mejor cultivada. Por otro lado, en aquellos países donde el agricultor paga impuestos proporcionales al producto de su tierra, la deja sin cultivar o cosecha de ella lo justo para su subsistencia. Porque para quien pierde el fruto de su trabajo, es una ganancia no hacer nada. Imponer un impuesto a la industria es un recurso singular para erradicar la ociosidad.

Los impuestos sobre la tierra o el trigo, especialmente cuando son excesivos, producen dos resultados tan fatales

en sus efectos que no pueden sino despoblar y arruinar, a largo plazo, todos los países en que se establecen.

El primero de ellos surge de la circulación defectuosa del dinero en especie, pues la industria y el comercio absorben todo el dinero del campo hacia las capitales. Y como el impuesto destruye la proporción que de otro modo existiría entre las necesidades del agricultor y el precio de su trigo, el dinero siempre sale y nunca regresa. Así, cuanto más rica es la ciudad, más pobre es el país. El producto de los impuestos pasa de manos del príncipe o sus funcionarios financieros a las de artistas y comerciantes; y el agricultor, que recibe solo una pequeña parte, termina por agotarse pagando siempre lo mismo y recibiendo cada vez menos. ¿Cómo podría subsistir un cuerpo humano si tuviera venas y no arterias, o si sus arterias transportaran la sangre a solo unos diez centímetros del corazón? Chardin nos cuenta que en Persia los impuestos reales sobre las mercancías se pagan en especie: esta costumbre, que, según Heródoto, prevaleció hace mucho tiempo en el mismo país hasta la época de Darío, podría prevenir el mal del que he hablado. Pero a menos que los intendentes, directores, comisionados... y tenderos de Persia sean una clase de personas diferentes a las de otros lugares, me resulta difícil creer que la parte más pequeña de este producto llegue alguna vez al rey, o que el maíz no se eche a perder en todos los graneros, y que la mayoría de los almacenes no sean consumidos por el fuego.

El segundo efecto negativo surge de una aparente ventaja, que agrava el mal antes de que pueda percibirse. Es decir, el maíz es un producto cuyo precio no aumenta con los impuestos en el país que lo produce y que, a pesar de su absoluta necesidad, puede disminuir en cantidad sin que aumente su precio. Por lo tanto, mucha gente muere de hambre, aunque el maíz sigue siendo barato, y el agricultor soporta el coste total de un impuesto, que no puede ser compensado con el precio de su maíz. Cabe señalar que no debemos razonar sobre un impuesto territorial de la misma manera que sobre los derechos que gravan diversos tipos de productos; pues el efecto de estos derechos es elevar el precio, y son pagados por los compradores, no por los vendedores. Estos derechos, por elevados que sean, siguen siendo voluntarios y el comerciante los paga solo en

proporción a la cantidad que compra; y como compra solo en proporción a sus ventas, él mismo le da a la ley su aplicación particular. Pero el agricultor que está obligado a pagar su renta en plazos determinados, ya sea que venda o no, no puede esperar hasta que pueda obtener su propio precio por su mercancía: incluso si no está obligado a vender para su mera subsistencia, debe vender para pagar los impuestos; de modo que con frecuencia es el peso del impuesto lo que mantiene bajo el precio del maíz.

También es necesario señalar que los recursos del comercio y la industria, lejos de hacer más llevaderos los impuestos mediante la abundancia de dinero, solo los hacen más gravosos. No me detendré en lo que es muy evidente: si bien una mayor o menor cantidad de dinero en un estado puede otorgarle mayor o menor credibilidad ante los extranjeros, no influye en lo más mínimo en la fortuna real de los ciudadanos ni hace que su condición sea más o menos cómoda. Pero debo hacer dos observaciones importantes: primero, a menos que un estado posea productos superfluos y la abundancia de dinero resulte del comercio exterior, solo las ciudades comerciales son sensibles a la abundancia, mientras que el campesino solo se empobrece relativamente. Segundo, dado que el precio de todo aumenta con el aumento del dinero, los impuestos también deben aumentarse proporcionalmente, de modo que el agricultor se verá aún más agobiado sin tener más recursos.

Cabe señalar que el impuesto territorial es un verdadero gravamen sobre los productos. Sin embargo, es universalmente aceptado que nada es tan peligroso como un impuesto sobre el grano pagado por el comprador; pero ¿cómo podemos ignorar que es cien veces peor cuando el impuesto lo paga el propio agricultor? ¿No es esto un atentado contra la esencia misma del Estado? ¿No es el método más directo posible para despoblar un país y, por ende, arruinarlo? Pues la peor escasez que puede sufrir una nación es la falta de habitantes.

Sólo un verdadero estadista puede elevarse, al imponer impuestos, por encima del mero objetivo financiero: sólo él puede transformar cargas pesadas en regulaciones útiles y hacer que el pueblo incluso dude de si tales

establecimientos no fueron calculados más bien para el bien de la nación en general, que meramente para la recaudación de dinero.

Los aranceles sobre la importación de mercancías extranjeras que los nativos disfrutan sin que el país las necesite; sobre la exportación de bienes producidos por el país, pero no en gran abundancia, de los cuales los extranjeros no pueden prescindir; sobre la producción de artes frívolas y excesivamente lucrativas; sobre la importación de todo lujo puro, y en general sobre todos los objetos de lujo, cumplirán el doble propósito previsto. Mediante estos impuestos, que alivian a los pobres y recaen sobre los ricos, es posible evitar el continuo aumento de la desigualdad económica; la subordinación de una multitud de artesanos y sirvientes inútiles a los ricos, la proliferación de personas ociosas en nuestras ciudades y la despoblación del campo.

Es importante que el valor de cualquier mercancía y los aranceles que le impone sean proporcionales para que la avaricia de las personas no se vea excesivamente tentada a defraudar por la magnitud de las ganancias potenciales. Para dificultar el contrabando, deben identificarse aquellos bienes más difíciles de ocultar. Todos los aranceles deberían ser pagados por el consumidor de la mercancía gravada, y no por el vendedor, ya que la cantidad de aranceles que tendría que pagar los expondría a mayores tentaciones y a mayores oportunidades de fraude.

Esta es la costumbre constante en China, un país donde los impuestos son más altos, y sin embargo mejor pagados, que en cualquier otra parte del mundo. El comerciante no paga impuestos; el comprador, solo, sin murmuraciones ni sediciones, cubre la totalidad del gasto; pues, como los artículos de primera necesidad, como el arroz y el maíz, están absolutamente exentos de impuestos, la gente común no se ve oprimida, y el impuesto recae solo sobre los ricos. Las precauciones contra el contrabando no deberían dictarse tanto por el temor a que ocurra, sino por la atención que el gobierno debe prestar a asegurar que las personas no sean seducidas por ganancias ilícitas, que primero los convierten en malos ciudadanos y luego en personas deshonestas.

Se deberían imponer fuertes impuestos sobre los sirvientes con librea, los carruajes, los muebles lujosos, las ropas finas, los patios y jardines espaciosos, los espectáculos públicos de todo tipo, las profesiones inútiles, como bailarines, cantantes, actores y, en una palabra, sobre toda esa multiplicidad de objetos de lujo, diversión y ocio que atraen la atención de todos y que difícilmente pueden ocultarse, ya que su único propósito es ser vistos, sin lo cual serían inútiles. No debemos temer que el producto de estos impuestos sea arbitrario, ya que se imponen sobre cosas que no son absolutamente necesarias. Deben saber muy poco de humanidad quienes imaginan que, una vez seducidos por el lujo, pueden renunciar a él: preferirían renunciar a las necesidades comunes y morir de hambre que de vergüenza. El aumento de sus gastos es solo una razón más para mantenerlos, cuando la vanidad de parecer rico deriva su beneficio del precio del bien y de la carga del impuesto. Mientras haya ricos en el mundo, éstos querrán distinguirse de los pobres, y el Estado no podrá idear un ingreso menos oneroso ni más seguro que el que nace de esa distinción.

Por la misma razón, la industria no tendría nada que sufrir con un sistema económico que aumentara los ingresos, fomentara la agricultura al aliviar al trabajador y tendiera imperceptiblemente a acercar todas las fortunas a esa condición intermedia que constituye la verdadera fuerza del Estado. Estos impuestos podrían, admito, provocar la desaparición prematura de ciertos artículos de moda, ropa y entretenimiento; pero solo servirían para sustituirlos por otros, con lo que el artesano ganaría y el tesoro no sufriría ninguna pérdida. En resumen, supongamos que el espíritu del gobierno gravara constantemente solo las superfluidades de los ricos, ocurriría una de dos cosas: o bien los ricos convertirían sus gastos superfluos en útiles, lo que redundaría en beneficio del Estado, y así la imposición de impuestos tendría el efecto de las mejores leyes suntuarias; los gastos del Estado disminuirían necesariamente con los de los individuos, y el tesoro no tanto recibiría menos como ganaría por tener menos que pagar; O, si los ricos no se volvieran menos extravagantes, el Tesoro tendría suficientes recursos provenientes de los impuestos sobre

sus gastos para cubrir las necesidades del Estado. En el primer caso, el Tesoro sería más rico porque ahorraría al tener menos que ver con su dinero; y en el segundo, se enriquecería con los gastos inútiles de los individuos.

Podemos añadir a todo esto una distinción muy importante en materia de derecho político, a la que los gobiernos, siempre obstinados en actuar por sí mismos, deben prestar gran atención. Se ha observado que los impuestos y obligaciones personales sobre bienes esenciales, al violar directamente el derecho de propiedad y, en consecuencia, el verdadero fundamento de la sociedad política, pueden tener siempre consecuencias peligrosas si no se establecen con el consentimiento expreso del pueblo o de sus representantes. No ocurre lo mismo con los bienes cuyo uso podemos rechazar; pues, dado que el individuo no tiene una necesidad absoluta de pagar, su contribución puede considerarse voluntaria. El consentimiento particular de cada contribuyente reemplaza entonces el consentimiento general de todo el pueblo: ¿por qué debería un pueblo oponerse a la imposición de un impuesto que recae solo sobre quienes desean pagarlo? Me parece cierto que todo lo que no está prohibido por la ley ni es contrario a la moral, y sin embargo puede ser prohibido por el gobierno, también puede permitirse mediante el pago de una tasa. Así, por ejemplo, si el gobierno puede prohibir el uso de automóviles, sin duda puede imponerles un impuesto; y este es un método prudente y útil para censurar su uso sin prohibirlo absolutamente. En este caso, el impuesto puede considerarse una especie de multa, cuyo producto compensa el abuso que castiga.

Quizás se podría objetar que aquellos a quienes Bodino llama impostores, es decir, quienes imponen o inventan impuestos, al pertenecer a la clase de los ricos, no escatimarán esfuerzos para socorrer a los pobres. Pero esto no viene al caso. Si en cada nación aquellos a quienes el Soberano confía el gobierno del pueblo fueran, por su posición, sus enemigos, sería inútil preguntar qué deberían hacer para la felicidad del pueblo.

El fin