

## CAPÍTULO SEXTO

### LOS DERECHOS FUNDAMENTALES EN EL CONTEXTO DEL CONCEPTO DEMOCRÁTICO DEL CONTRATO SOCIAL, O SOBRE LA CIRCUNSTANCIA DE QUE ROUSSEAU NO ES HOBBS

Con igual relevancia que las críticas anteriores, aparece otra de las consideraciones que habría que hacer a Constant, y que, de cualquier forma, viene a confirmar nuestro juicio negativo sobre su brillante conferencia de 1819. Nos referimos al hecho de que, como había hecho ya en sus “Principios de política”, el antiguo tribuno fundamenta toda su tesis en lo que, en rigor, es tan sólo el más profundo desconocimiento y la más absoluta incompreensión del significado real de la concepción democrática del pacto social. Error éste que, en último extremo, se deriva de que Constant procede a una interpretación unitaria, y, por simplificadora, uniformadora, de las diversas doctrinas del iusnaturalismo contractualista, cuando, en realidad, y como con todo acierto ha observado Pedro de Vega, éstas no constituyen un pensamiento homogéneo.

Hay, en efecto, un elemento común a todo el contractualismo, pero junto a él van a existir grandes divergencias entre sus distintas formulaciones. En este sentido, nos encontramos con que todo el iusnaturalismo contractualista —desde los Marsilio de Padua, Bártolo de Sassoferrato, Nicolás de Cusa, en el medievo tardío, a los Althusius, Grocio, Pufendorf, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, pasando por los monarcómanos protestantes (Brutus, Buchanan, Hotman, etcétera)— coincide en la consideración de

que la comunidad política sólo puede nacer gracias al consentimiento de los ciudadanos, y que, en consecuencia, el Estado —aquel *magnun artificium*, que encuentra su derecho y su verdad en su propio rendimiento y función,<sup>175</sup> del que hablaba Hobbes— únicamente puede ser comprendido como una obra humana. Ahora bien, si esto es así, ocurre que existen, sin embargo, grandes discrepancias en cuanto a las consecuencias que cada uno de ellos predica de la celebración del contrato social, en el sentido de que

Nada tienen que ver, ciertamente, las conclusiones autoritarias que se derivan del contenido del pacto, tal y como lo formulan un Hobbes, un Spinoza o un Pufendorf, con las deducibles del democratismo radical implícito en el *Contrato Social* de Rousseau, o con las derivadas de la lógica liberal que un Locke o un Kant imprimen a su discurso.<sup>176</sup>

Es sólo tomando en consideración esta circunstancia como, en realidad, puede entenderse el discurso democrático sobre el pacto social. Y esto es, justamente, lo que no hizo Constant.

En todo caso, es menester indicar que, de un modo muy diferente a lo que hacía el iusnaturalismo contractualista liberal, Jean-Jacques Rousseau no sacrificó el contrato social a la libertad individual. Siendo así, lo que sucede es que, desde los parámetros desde los que el filósofo ginebrino formula su tesis, la creación contractual del Estado implica, de manera tan necesaria como inevitable, que “*Chacun de nous met en commun sa personne et tout sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*”.<sup>177</sup> El individuo, de esta suerte, se inte-

<sup>175</sup> Cfr., en este sentido, y por todos, Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1938), Granada, 2004, p. 40.

<sup>176</sup> Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional:...”, *cit.*, p. 25; véase, también, pp. 27 y 28.

<sup>177</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. VI, pp. 51 y 52 (cursivas en el original).

gra como ciudadano en la República. Y lo hace, en primer lugar, disolviéndose en el nuevo cuerpo político, y, en segundo término, procediendo a una enajenación total, y sin reserva alguna, de todos sus derechos a favor del Estado o del soberano. Afirmaciones éstas que, ciertamente, parecen dar la razón a Constant en su crítica al sistema democrático, y en su asimilación de la libertad de los antiguos con el despotismo. Debe recordarse, a este respecto, que, partiendo del dato cierto de que ninguno de los dos sacrifica el pacto social a la libertad individual, Benjamin Constant,<sup>178</sup> en sus “Principios de política”, procede a equiparar la construcción del “Ciudadano de Ginebra” con la que, en su *Leviathan*, había formulado Hobbes.<sup>179</sup> Es más, Constant llega incluso a considerar al primero como una versión actualizada, hipócrita y sibilina del segundo.

Ocurre, no obstante, que, pese a las aparentes similitudes que puedan existir entre uno y otro, nada hay más erróneo que la equiparación realizada por Constant. Y ello, por la sencillísima razón de que mientras que Thomas Hobbes procedió a sacrificar la libertad al contrato, Rousseau, por el contrario, y como trataremos de demostrar, no inmoló la libertad natural, o individual, al pacto social.

<sup>178</sup> Constant, B., “Principios de política”, *cit.*, pp. 12 y 13. A este respecto, debemos, por ejemplo, a Raúl Morodo la observación de que “Constant, expresión del liberalismo conservador, desarrollará... una visión crítica de Rousseau. No es... el anunciador de la modernidad, sino el profeta del despotismo. Para Constant, que se mueve en el marco estricto de la soberanía limitada y representativa (derechos individuales y negación de la igualdad), Rousseau es el continuador de Hobbes, partidario del despotismo, enemigo del *Estado social*”. Véase Morodo, R., “Precursores clásicos europeos: Montesquieu, Diderot y Rousseau”, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, 1987, pp. 28 y 29. La afirmación de Constant adquiriría, en todo caso, una cierta fortuna entre los distintos autores. Así, cabe citar, por ejemplo, entre los juristas, a Jellinek, G., *Teoría general...*, *cit.*, pp. 349 y 350, y entre los filósofos, a Russell, B., *Historia...*, *cit.*, p. 750.

<sup>179</sup> Hobbes, Th., “Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil” (1651), *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, 1987, pp. 45-210.

Se verifica, de esta suerte, entre ambos autores una diferencia fundamental que, por lo demás, no es más que el lógico resultado de la diversa concepción que uno y otro mantienen sobre el pacto social, diferencia que, como ha hecho notar mi dilecto y muy admirado maestro, se concreta en que

en Hobbes no existía propiamente una doctrina del contrato social, sino una doctrina del contrato político, en la medida en que con el contrato se pasaba directamente del *status naturae* a la *societas politica*, esto es, al Estado. Por su parte, en Rousseau, para quien la voluntad individual quedaba supeditada a los imperativos de la voluntad general, el contrato termina con la creación de la sociedad, o lo que es lo mismo, y a diferencia de Hobbes, en Rousseau existía una teoría del contrato social, pero no una teoría del contrato político.<sup>180</sup>

Ni qué decir tiene que, porque es bien diferente la concepción que Hobbes y Rousseau mantienen del contrato social, las consecuencias de su celebración habrán de ser, también, y de forma necesaria, muy diversas. Veámoslo, aunque sea de manera sintética.

De todos es, sin duda, bien conocido que concibió Thomas Hobbes el nacimiento del *Leviathan* como el resultado del acuerdo de los hombres para lograr la conservación, seguridad y paz entre todos ellos, que sería imposible de alcanzar en el estado de naturaleza. En éste, en efecto, lo que sucede es que, al ser “el hombre un lobo para el hombre” (*homo hominis lupus*), y operar la guerra de todos contra todos,<sup>181</sup> “por *derecho natural* el vencedor es *dueño*

<sup>180</sup> Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional:...”, *cit.*, pp. 38 y 39.

<sup>181</sup> *Cfr.*, en este sentido, Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte primera, cap. XIII, pp. 123 y 125. En contra de la afirmación hobbesiana, *cfr.*, por todos, Tomasius, Ch., *Fundamentos de Derecho Natural y de Gentes desde el sentido común entre los que se infieren los distintos párrafos los principios de la honestidad, la justicia y el decoro* (1705), Madrid, 1994, libro I, cap. I, § CIV, p. 79, y cap. II, § L, p. 121. Ello no obstante, Thomasius mantendrá una posición intermedia entre Hobbes y los escolástico-aristotélicos, que se concreta en su afirmación de que “el estado natural de los hombre... no es estado de guerra ni

del *vencido*”.<sup>182</sup> Así, escribirá que “Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos”.<sup>183</sup> La comunidad política así constituida se configura entonces como “ese gran Leviatán que llamamos república o Estado... que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido, y en la cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”,<sup>184</sup> erigiéndose, de este modo, en una suerte de “dios mortal”, al que los ciudadanos ceden la titularidad, y el ejercicio, de un poder absoluto a cambio de la garantía de su convivencia, paz y defensa interior y exterior.<sup>185</sup>

Lo de menos es detenernos aquí a discutir si cuando Hobbes afirma que para poder suscribir el pacto social/contrato político los individuos han de estar dispuestos a renunciar a sus derechos políticos y a su libertad natural a favor del Estado, lo hace, como, por ejemplo, indica Tierno Galván,<sup>186</sup> para que el soberano tuviera en sus manos, y absolutamente, todo el poder político de la comunidad, aunque habría de ejercerlo democráticamente, es decir, con el consentimiento de la mayoría, o si aquella cesión se hace, por el contrario, y como observa Schmitt,<sup>187</sup> con carácter absoluto y, porque, una vez que el soberano ha sido instituido, el consentimiento de los ciudadanos resulta irrelevante, para un ejercicio despótico del poder político. Aunque, de cualquier for-

estado de paz, sino un caos confuso mezclado de una y de otra, aunque tiene más de estado de guerra que de paz” (*op. cit.*, libro I, cap. III, § LV, p. 158).

<sup>182</sup> Hobbes, Th., “Del ciudadano” (1642), *Del ciudadano y Leviatán*, *cit.*, cap. IX, ap. 2, p. 4 (cursivas en el original).

<sup>183</sup> Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte segunda, cap. XVIII, p. 147.

<sup>184</sup> *Ibidem*, Introducción, pp. 46 y 47.

<sup>185</sup> *Cfr.*, a este respecto, Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte segunda, cap. XVII, p. 146.

<sup>186</sup> Tierno Galván, E., “Thomas Hobbes”, en Tierno Galván, E. y Morodo, R., *Estudios de pensamiento político*, Madrid, 1976, p. 13.

<sup>187</sup> Schmitt, C., *El Leviatán...*, *cit.*, pp. 28 y 29.

ma, no está de más recordar que, como señala el propio “Viejo Profesor”,<sup>188</sup> lo que Hobbes defiende es la monarquía absoluta, a la que considera como el mejor, y el más perfecto, de los sistemas políticos.<sup>189</sup> De donde se deduce que, de un modo bien diverso a lo que predica Rousseau, para Hobbes el mejor soberano representativo —al que los ciudadanos enajenan todo el poder del *magnun artificium*— posible es el monarca absoluto, y no, y bajo ningún concepto, una asamblea popular democrática,<sup>190</sup> o, en su caso, el gobernante designado por ésta.<sup>191</sup>

Lo que, de verdad, nos interesa es tan sólo destacar las consecuencias que se derivan de la concepción hobbesiana del nacimiento del Estado. Y hecho esto, proceder a la comparación de estas consecuencias con las que se derivan de la visión del contrato social mantenida por el “Ciudadano de Ginebra”.

Cierto es, en este sentido, que, para el autor del *Leviathan*, lo que conduce a los hombres a establecer sobre ellos el *magnus homo* es, única y exclusivamente, su propio impulso egoísta, egoísmo por el que pretenden satisfacer su instinto de autoconservación al obligarse, los unos con los otros, al cumplimiento de las leyes aprobadas/impuestas por el soberano.<sup>192</sup> Sus palabras, en efecto, no pueden ser más explícitas al respecto:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura... el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Tierno Galván, E., “Thomas Hobbes”, *cit.*, p. 14.

<sup>189</sup> *Cfr.*, así, Hobbes, Th., “Del ciudadano”, *cit.*, pp. 11-24, especialmente pp. 23 y 24.

<sup>190</sup> *Cfr.*, en este sentido, Hobbes, Th., *Behemoth o el Parlamento Largo* (1668), Madrid, 1992, Diálogo I, pp. 9 y 10; Diálogo IV, pp. 205-208.

<sup>191</sup> Aunque referido en particular a la crítica a Cromwell, *cfr.*, en este sentido, Hobbes, Th., *Behemoth...*, *cit.*, Diálogo IV, pp. 235 y ss., especialmente pp. 237 y 238, 240 y 241.

<sup>192</sup> *Cfr.*, en este sentido, y por todos, Touchard, J., *Historia...*, *cit.*, p. 262.

<sup>193</sup> Hobbes, Th., “*Leviatán...*”, *cit.*, Parte segunda, cap. XVII, p. 143.

propia del estado de naturaleza. Ideas éstas que, por cierto, han servido para presentar a Thomas Hobbes no sólo como el más claro precursor del Estado de derecho,<sup>194</sup> sino también como el gran teórico del individualismo absoluto que, bien conocido es, se convirtió en el fundamento central y medular del liberalismo político y, sobre todo, del económico.<sup>195</sup>

Ahora bien, lo que a nosotros interesa es que, pese a esa idea de que es el egoísmo individual, y que se manifiesta en el principio de autoconservación, la creación contractual del Estado implica, para Hobbes, que los distintos ciudadanos se integran en aquél, y que, en virtud del pacto social/contrato político, acuerdan disolverse en el marco de la nueva máquina animada, perdiendo, de una suerte u otra, su propia individualidad a favor de aquel “dios mortal” que es el *Leviathan*. Bien significativo es, a este respecto, y como ha puesto de relieve Carl Schmitt,<sup>196</sup> el grabado que el propio Hobbes eligió para ilustrar la portada de la edición de 1651. En ella, el *Leviathan* —heredero de aquel inmenso monstruo marino de la mitología judeo-cristiana, que se configuraba como el animal más fuerte e indomable de la creación—<sup>197</sup> emerge del mar con la forma de un gran hombre mayestático, es decir, como un hombre gigantesco cuyo cuerpo aparece recubierto de unas escamas que en realidad no son más que el conjunto de los innumerables hombres pequeños que componen la comunidad política. *Magnus homo, deus mortalis, animale artificiale o machina* que, armado en su brazo derecho con la espada, como representación del poder terrenal, y en el izquierdo con el báculo episcopal, manifestación del poder espiritual, ejerce una autoridad absoluta para el cumplimiento de su misión. Tarea que, como escribe el propio Hobbes, es la “de procurar la seguridad del pueblo... Pero por seguridad no se entiende aquí una

<sup>194</sup> Cfr., en este sentido, y por todos Schmitt, C., *El Leviatán...*, cit., pp. 60 y ss.

<sup>195</sup> Cfr., por todos, Giner, S., *Historia...*, cit., pp. 281 y 282.

<sup>196</sup> Schmitt, C., *El Leviatán...*, cit., pp. 11 y ss.

<sup>197</sup> Cfr., en este sentido, y por todos, Schmitt, C., *El Leviatán...*, cit., p. 2.

simple conservación de la vida, sino también todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado”.<sup>198</sup>

Lo anterior, sin duda, nos conduce a una situación en la que, acaso, y desde una apresurada y superficial lectura de sus respectivas obras, alguien pueda llegar a entender que no le faltaba razón al autor de “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” cuando procedía —expresamente en 1814, y tácitamente en 1819— a la equiparación de Hobbes y Rousseau. Al fin y al cabo, también este último afirmaba la necesidad de que los individuos se disolvieran, como ciudadanos, en el Estado.

Ocurre, sin embargo, que el estudio pausado y atento de ambos, lejos de confirmar el acierto de la comprensión de Constant, sólo puede conducir a la constatación de su yerro. Y es que, en efecto, el autor del *Leviathan* y el “Ciudadano de Ginebra” discrepan, de manera total y definitiva, tanto en el sentido de la integración y disolución de los individuos en el Estado como en cuanto a la virtualidad del contrato.

Como acabamos de ver, Thomas Hobbes entendió que el nacimiento de la comunidad política se verificaba, en último extremo, como consecuencia del deseo de los hombres de buscar algún mecanismo que garantice su convivencia, conservación, paz y defensa interior y exterior. La consecución de este egoísta objetivo es lo que, de acuerdo con nuestro autor, explica el porqué los individuos se muestran conformes con la celebración de un contrato social/pacto político en virtud del cual, al enajenar totalmente todo su poder y su libertad natural, se integran y disuelven en la comunidad. Ahora bien, ocurre, y no debe ser olvidado, que para Hobbes<sup>199</sup> la mera conjunción contractual de un cierto número de hombres, en la medida en que, por sí sola, no garantiza la paz y seguridad, no es suficiente para que nazca el Estado. Mediante aquélla, en efecto, se crea, o se puede crear, la comuni-

<sup>198</sup> Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte segunda, cap. XXX, p. 181.

<sup>199</sup> *Ibidem*, parte segunda, cap. XVII, pp. 144 y 145.

dad, pero, en cambio, no crea al *Leviathan*. Para que éste, el *magnus homo* o dios mortal, nazca es menester que los ciudadanos acuerden levantar sobre ellos un

poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros, y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra pueden nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, [cuya única posibilidad] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad, y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio.<sup>200</sup>

Aparece, de esta suerte, el concepto de persona soberana representativa —cuyo ideal para Hobbes, como sabemos, se encarna en la figura del monarca absoluto— como elemento central e indispensable del *Leviathan*. Su nacimiento no se verifica por el consentimiento de los hombres, sino, muy al contrario, con ocasión del pacto de cada uno con cada uno.<sup>201</sup> Persona soberana representativa que, en tanto en cuanto es, como señala Schmitt,<sup>202</sup> infinitamente superior y más poderoso que lo que resulta de la suma de la fuerza de todas las voluntades participantes, convierte su voluntad en aquella ley<sup>203</sup> a la que, si no quieren caer en la más absoluta de las anarquías,<sup>204</sup> los ciudadanos deben obedecer, y aprender a obedecer, sin cuestionarla.

200 *Ibidem*, pp. 145 y 146.

201 *Cfr.*, en este sentido, Russell, B., *Historia...*, *cit.*, p. 681.

202 Schmitt, C., *El Leviatán...*, *cit.*, p. 28.

203 *Cfr.*, en este sentido, Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte segunda, cap. XVIII, p. 152.

204 *Cfr.*, a este respecto, Hobbes, Th., *Behemoth...*, *cit.*, diálogo IV, pp. 205, 207 y 208.

El resultado de todo lo anterior no puede ser, de cualquier forma, más evidente. Celebrado el pacto social, y puesta en marcha la *societas politica*, la titularidad del “animal artificial” deja de estar en manos de los ciudadanos —cuyo poder político, por lo demás, se agota con la elección del primer soberano—<sup>205</sup> para pasar, de manera inevitable, y siempre y cuando se trate de un auténtico *Leviathan*, a un ente distinto, superior y, de una u otra suerte, ajeno a cada uno de los individuos contratantes. Thomas Hobbes lo afirmaría de un modo tajante, y que, en todo caso, no deja lugar a la duda. Así, escribirá que “El titular de esta persona [del *magnus homo*] se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo”.<sup>206</sup>

Porque esto es así, la conclusión a la que, desde la más elemental lógica, puede llegarse es sólo una. A saber: que cuando los individuos acuerdan contractualmente la creación del Estado, y con ello deciden su integración y disolución en la comunidad política, lo hacen, no en beneficio de ellos mismos como posibles titulares del *Leviathan*, sino en el del verdadero titular de aquél, es decir, del soberano representativo. Es, en efecto, a favor de éste por quien los ciudadanos enajenan todos sus derechos políticos y su libertad individual.

Todo lo contrario sucederá, como veremos, desde los parámetros rousseauianos. Es menester comenzar recordando que Jean-Jacques Rousseau rechazaba, de manera clara y contundente, la visión hobbesiana del hombre como *homo hominis lupus*, por un lado, y la del estado de naturaleza como una situación histórica real,<sup>207</sup> caracterizada como *bellum omnium contra om-*

<sup>205</sup> Sobre este particular, *cfr.*, por todos, Russell, B., *Historia...*, *cit.*, pp. 598 y 600.

<sup>206</sup> Hobbes, Th., “Leviatán...”, *cit.*, parte segunda, cap. XVII, p. 146.

<sup>207</sup> Ha de tomarse en consideración, a este respecto, que el genial filósofo ginebrino había reprochado a Grocio, Pufendorf, Locke y Hobbes el que tomaran el “estado de naturaleza” como una etapa real en la evolución de la humanidad y que, de cualquier modo, trasplantaran a aquél ideas y conceptos que habían tomado de la sociedad. Rousseau, por el contrario, entendía que el estado de naturaleza seguramente ni siquiera se había verificado en la historia, de

nes, por otro. Bien conocido es, en efecto, que el filósofo ginebrino partió de la consideración contraria.<sup>208</sup> Esto es, inspirándose en la idea de *homo hominis Deus* proclamada por Baruch Spinoza —de quien, aunque criticándole por las consecuencias autoritarias que extrae del propio contrato social,<sup>209</sup> y, de una manera más concreta, la tesis de que el gobernante tiene un poder absoluto<sup>210</sup> para cuya defensa puede legítimamente utilizar la fuerza<sup>211</sup> contra los ciudadanos,<sup>212</sup> tomaría no pocos conceptos para su construcción, y en particular las nociones de “voluntad general”<sup>213</sup> y la de que *Finis ergo reipublicae vera libertas est*—<sup>214</sup> afirmó Rousseau la bondad natural del hombre, siendo la sociedad la que le corrompe.<sup>215</sup> Lo que sucede por cuanto que es, justamente, en el marco de la vida en sociedad donde nacen en el hombre pasiones espúreas, tales como, por ejemplo, la de la acumulación de riquezas económicas<sup>216</sup> y el deseo de imponer su voluntad a todos.

Lo anterior, según nuestro modesto entender, debería ser suficiente para comprender, sin dificultad alguna, lo errónea que re-

suerte tal que “No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tal sólo como razonamientos puramente hipotéticos”. Véase Rousseau, J. J., “Discurso sobre el origen...”, “Discurso”, pp. 119 y 120, y I, pp. 157 y 158.

<sup>208</sup> Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen...”, *cit.*, I, pp. 147 y ss.

<sup>209</sup> *Cfr.*, a este respecto, Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional...”, *cit.*, p. 25.

<sup>210</sup> Sabine, G., *Historia...*, *cit.*, p. 319.

<sup>211</sup> *Cfr.*, por ejemplo, Spinoza, B., “Tratado político”, *cit.*, cap. I, 6), p. 144.

<sup>212</sup> *Cfr.*, en este sentido, Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. I, p. 41.

<sup>213</sup> Sobre la influencia de Spinoza en Rousseau, *cfr.*, por todos, Tierno Galván, E., “Baruch Spinoza”, en Tierno Galván E. y Morodo, R., *Estudios de pensamiento político*, *cit.*, p. 31.

<sup>214</sup> Spinoza, B., “Tratado teológico-político”, *cit.*, cap. XX, p. 125.

<sup>215</sup> *Cfr.*, en este sentido, Rousseau, J.-J., “Textos complementarios”, II (“Respuesta de de Rousseau”), recogido en “Discurso sobre las ciencias y las artes” (1750), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, *cit.*, p. 75.

<sup>216</sup> Rousseau, J.-J., “Consideraciones...”, *cit.*, cap. XI, p. 115.

sulta la equiparación realizada por Contant entre Hobbes y Rousseau. Y ello, por la simple y sencilla razón de que, al ser bien distintas las visiones hobbesiana y rousseauiana sobre los presupuestos que determinan la celebración del pacto social, habrán de ser, igualmente, harto diversas las consecuencias que se derivan de él para el ginebrino y para Thomas Hobbes.

No ignoramos, como es natural, que en la construcción de Rousseau también se encuentra la exigencia de que los individuos, integrados y disueltos en el cuerpo político, han de renunciar, en tanto que ciudadanos, tanto a su individualidad como a sus derechos a favor de ese nuevo ente político, la República,

que es llamado por sus miembros, *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con sus semejantes. Por lo que se refiere a los asociados toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y se denominan en particular *ciudadanos* como partícipes de la autoridad soberana, y *súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado.<sup>217</sup>

Ahora bien, porque nuestro filósofo parte de la bondad natural de los hombres, evidente debiera resultar que para el “Ciudadano de Ginebra”, y a diferencia de Hobbes, la finalidad última del pacto social no puede ser la satisfacción del principio de conservación frente a un inexistente estado de guerra de todos contra todos. Por el contrario, la necesidad que, ya en el estado social —por lo demás, el único de cuya existencia se tiene constancia como realidad histórica— sienten los hombres de erigir contractualmente sobre ellos la República se explica, en Rousseau, como el único instrumento con el que cuentan para conservar su libertad y, asimismo, para restablecer entre ellos aquella igualdad natural que quebró con el nacimiento de la sociedad civil.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. VI, p. 52.

<sup>218</sup> Recuérdese, en este sentido, que para el filósofo ginebrino “El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil” (Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen...”, *cit.*, “Discurso”, II,

Fue, efectivamente, para alcanzar estos dos objetivos, mantenimiento de la libertad y restablecimiento de la igualdad natural, por lo que los hombres decidieron, con la firma del pacto social, proceder a la reorganización de la sociedad civil ya existente, y su conversión en un auténtico cuerpo político. El Estado, o la República, se presenta, entonces, como una persona moral a la que los ciudadanos enajenan su persona y sus derechos, y a la que, en cuanto que soberano, le confieren un poder absoluto,<sup>219</sup> de suerte tal que al cumplimiento de sus decisiones, como manifestaciones concretas de la *volonté générale* expresadas en forma de leyes,<sup>220</sup> quedan obligados contractualmente los ciudadanos.

Para alcanzar una ponderada y cabal comprensión de la anterior afirmación, y, así, percibir adecuadamente la gran diferencia que existe con la construcción hobbesiana, es menester insistir en que para Jean-Jacques Rousseau la fundación de la República tiene como objetivo principal, y en tanto en cuanto que “la liberté ne peut subsister sans elle”,<sup>221</sup> el restablecimiento de la igualdad natural entre los ciudadanos. Desde esta consideración, el corolario que se desprende de la caracterización rousseauiana del poder, del soberano o, en definitiva, del Estado, surge ante nosotros de manera meridiana y diáfana.

En efecto, porque, en el marco del cuerpo político, los ciudadanos, que habían nacido iguales, han de ser todos iguales en poder y en obligaciones, lo que, como muy bien ha observado el

p. 161). El nacimiento de la “sociedad civil” aparece, de esta suerte, inevitable e inescindiblemente vinculado a la aparición de lo que Rousseau denomina “desigualdad moral o política”, la cual “depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de los hombres” (*loc. ult. cit.*, “Discurso”, p. 118), y que, en definitiva, se concreta en la singular posición que cada uno de los individuos/ciudadanos ocupa en el seno de la organización social y política, y de manera fundamental como consecuencia de su condición de ser, o no, propietarios.

<sup>219</sup> *Cfr.*, a este respecto, Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro II, cap. II, pp. 67 y 68.

<sup>220</sup> *Ibidem*, cap. VI, pp. 74 y 75.

<sup>221</sup> *Ibidem*, cap. XI, p. 88.

profesor Tierno,<sup>222</sup> sucede es que el único soberano posible en el Estado es el pueblo, como denominación colectiva que engloba a todos y a cada uno de los ciudadanos. Se establece, de esta suerte, una total y absoluta identificación entre el Estado, el soberano y el pueblo, identificación que, por lo demás, no puede, o al menos no debe, ser destruida. Tanto es así, que de no verificarse, es decir, si alguien subrepticamente se subrogara en la posición del soberano, que sólo puede corresponder al pueblo, los ciudadanos tendrían, en opinión del “Ciudadano de Ginebra”, el derecho de resistencia. No otra cosa cabe entender de su afirmación de que

Si no considerase más que la fuerza, y el efecto que se deriva de ella, yo diría: Mientras que un Pueblo es obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudirse el yugo y lo sacude, hace todavía mejor; pues, recobrando su libertad por el mismo derecho por el que le había sido despojada, o está legitimado para recobrarla, o no lo estaba el que se la arrebató.<sup>223</sup>

Porque esto es así, innecesario debiera ser advertir que cuando se dice que los individuos, como ciudadanos, han de integrarse y disolverse en el Estado, y que han de cederle, sin reservas de ningún tipo, todo su poder y todos sus derechos, esta enajenación no se hace, como sí sucedía en Hobbes, a favor de un sujeto distinto y ajeno al pueblo: el soberano representativo como titular del *Leviathan*. Por el contrario, esa cesión se hará, desde los esquemas conceptuales del ginebrino, a favor de ellos mismos. Así, por lo demás, lo explicaba el propio Rousseau al indicar que cuando, en virtud del pacto social, cada uno de los ciudadanos entrega su persona y todo su poder y sus derechos al Estado, éstos lo hacen de tal manera que “Chacun se donnant à tous ne se donne à personne”,<sup>224</sup> salvo a sí mismo en cuanto que participe de la autoridad soberana del cuerpo político.

<sup>222</sup> Tierno Galván, E., “«El contrato social» de Rousseau”, en Tierno Galván E., y Morodo, R., *Estudios de pensamiento político*, cit., p. 132.

<sup>223</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, cit., libro I, cap. I, p. 41.

<sup>224</sup> *Ibidem*, cap. VI, p. 51.

De lo anterior se deduce, incuestionablemente, lo siguiente: en primer lugar, que si bien los ciudadanos quedan obligados por el contrato social a poner en común su persona, su poder o fuerza, sus derechos y sus bienes para lograr los mayores beneficios para el Estado, esto no se hace, como entendía Constant, como esclavos de la República, sino en cuanto que hombres libres e iguales que persiguen su propio beneficio. Y ello es así, por la sencillísima razón de que, como escribe el genial “Ciudadano de Ginebra”, lo que sucede es que los “compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios más que porque son mutuos, y su naturaleza es tal que cumpliéndolos no se puede trabajar para los otros sin trabajar para sí”.<sup>225</sup> En segundo término, nos encontramos con que, porque los individuos asociados por el pacto únicamente quedan obligados al cumplimiento de la voluntad general y, además, tienen, en cuanto que verdaderos titulares de la soberanía, la facultad imprescriptible de oponerse a los actos normativos de los gobernantes que respondan a su voluntad unilateral y no a aquélla,<sup>226</sup> cuando los hombres, como súbditos sometidos al Estado, proceden a la más absoluta y escrupulosa observancia de las leyes, lo hacen obedeciéndose a sí mismos, toda vez que ellos, en su condición de ciudadanos, son partícipes de la autoridad soberana del cuerpo político y social.

La diferencia con la construcción hobbesiana resulta, de esta suerte, tan clara como incuestionable. En efecto, ha de tomarse en consideración que, desde la concepción de Thomas Hobbes, la victoria del *Leviathan* (el orden, la seguridad) sobre el *Behemoth* (la anarquía, la idea de que los hombres sólo deben obedecerse a sí mismos), únicamente puede conducir al gobierno despótico del soberano representativo. En Rousseau, por el contrario, la adecuada ordenación de la sociedad civil y su consecuente conversión, con la celebración del contrato social en República, se traduce, de manera indefectible, en el triunfo definitivo y total de la democracia como libertad.

<sup>225</sup> *Ibidem*, libro II, cap. IV, p. 68.

<sup>226</sup> *Ibidem*, cap. I, p. 64, en relación con lo dicho en libro I, cap. I, p. 41.

De cualquier modo, lo que resulta obvio es que aquello que Constant llamaba “libertad política” quedaba, en este contexto, perfectamente garantizada. Ocurre, no obstante, y muy en contra de la opinión de este último, que Rousseau, como paradigmático teórico de la democracia moderna, no sólo atendió a este objetivo, sino que también se preocupó de garantizar la “libertad personal”. Buena prueba de ello es, sin duda, la posición del ginebrino respecto de la esclavitud. Téngase en cuenta, a este respecto, que, oponiéndose a las afirmaciones de Pufendorf —con quien, pese a su indudable influencia en el *Du contrat social*, únicamente comparte la idea de que el pacto social tan sólo puede verificarse entre hombres iguales por naturaleza—<sup>227</sup> y de Grocio —cuya concepción sobre el derecho internacional,<sup>228</sup> junto con la de Spinoza,<sup>229</sup> sirvió al ginebrino para afirmar que la idea de un contrato social y un Estado a nivel planetario, más “que una idea a desear es una idea a temer y a abandonar”—<sup>230</sup> Rousseau<sup>231</sup> concluye que si ya es discutible la validez de un contrato por el que un hombre, individualmente considerado, se despoje de su libertad a favor de otro y, en definitiva, aceptara convertirse en esclavo —lo que, en todo caso, y para el “Ciudadano de Ginebra”, no sería nunca válido si en aquel contrato no se incluyera una cláusula de revocación— lo que, desde luego, y como tampoco lo sería respecto de la comunidad política, no resultaría admisible es la hipótesis de un contrato por el que un in-

<sup>227</sup> Cfr., a este respecto, Pufendorf, S., “De jure naturae et Pentium” (1672), en *Gesammelte Werke*, Berlín, 1998, t. 4.2, liber septimus, cap. II, § 6, pp. 643 y 644.

<sup>228</sup> Grocio, H., “Del derecho de la guerra y de la paz” (1625), *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*, Madrid, 1987, libro I, cap. I, § XIV, ap. 2, p. 11, por ejemplo.

<sup>229</sup> Spinoza, B., “Tratado político”, *cit.*, cap. III, pp. 162 y ss.

<sup>230</sup> Rousseau, J.-J., “Jugement sur le projet de paix perpetuelle”, *Oevres complètes*, t. II, p. 348, citado por Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional...”, *cit.*, p. 54.

<sup>231</sup> Rousseau, J.-J., “Discurso sobre el origen...”, *cit.*, discurso, II, pp. 189 y ss.; *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. IV, pp. 45 y ss.

dividuo obligue a él mismo y a su descendencia a ser esclavo de otro individuo y la suya.

En esto reside, justamente, la gran contribución de Jean-Jacques Rousseau al iusnaturalismo contractualista que Constant no supo, o, con mayor probabilidad, intencionadamente no quiso, comprender. Ciertamente es, en este sentido, que el filósofo ginebrino se opuso a aquellos que, como, por ejemplo, Locke,<sup>232</sup> procedieron a sacrificar el contenido del pacto a la libertad natural, en el sentido de que ésta “consiste en no tener más restricciones que aquéllas que imponga la ley natural”.<sup>233</sup> Y lo hizo, efectivamente, desde la consideración de que, corrompido el hombre por las pasiones espúreas que nacen en él en el marco de la sociedad civil, la ausencia total de límites a la libertad natural convertiría a aquélla en el verdadero estado del *bellum omnium contra omnes*, que, de manera inevitable, desembocaría en la más absoluta anarquía, entendiéndola ésta, no como el reino absoluto de la libertad, sino, por el contrario, y como muy bien ha hecho notar Hermann Heller,<sup>234</sup> como la mayor de las tiranías posibles. De ahí deduce el ginebrino la necesidad de que los hombres renuncien a una parte de su libertad natural. Pero lo hace desde el entendimiento de que “Ce que l’homme perd par le contrat social, c’est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tent et qu’il peut atteindre; ce qui’il gagne, c’est la liberté civile et la propriété de tout ce qu’il possède”.<sup>235</sup>

No puede, sin embargo, olvidarse que, como ya hemos indicado, se opuso igualmente el “Ciudadano de Ginebra” a aquellos otros que, como Hobbes, sacrificaban la libertad al contrato. Comprendió ya Rousseau que, cuando, como hacía el autor del *Le-*

<sup>232</sup> Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1690), Madrid, 1991; *Carta sobre la tolerancia* (1689/1690), Madrid, 1985.

<sup>233</sup> Locke, J., “Segundo ensayo sobre el gobierno civil”, *Dos ensayos sobre el gobierno civil, cit.*, cap. IV, p. 219.

<sup>234</sup> *Cfr.*, por ejemplo, Heller, H., “Estado, nación y socialdemocracia”, *cit.*, pp. 228 y 229.

<sup>235</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social...*, *cit.*, libro I, cap. VIII, p. 55.

*viathan*, y como, de modo más que lamentable, hacen hoy —aunque apelando, eso sí, a la libertad— algunos gobernantes, se convierten las ideas de conservación, paz y seguridad en el único criterio fundamentador de la actuación del Estado, lo que, en realidad, se está haciendo es legitimar al gobernante para que pueda proceder a la continua e incesante violación, cuando no a la absoluta aniquilación, de los derechos de los ciudadanos. Nada de particular tiene que, frente a esta consecuencia, el filósofo ginebrino afirmara que si, como requisito ineludible para convertir a los individuos en auténticos hombres libres en el marco del Estado, la libertad civil ha de estar limitada por la *volonté générale*,<sup>236</sup> ocurre que, de forma igualmente necesaria e inevitable, la voluntad general ha de estar, de una suerte u otra, limitada por la libertad de las personas privadas,<sup>237</sup> lo que, traducido en otros términos, significa que, como, con meridiana claridad ha hecho observar mi dilecto Maestro,<sup>238</sup> la noción de los derechos fundamentales se encuentra, aunque de modo implícito y desde la asimilación de la libertad natural con la libertad civil, en la concepción rousseauiana del contrato social y, en definitiva, de la democracia.

<sup>236</sup> *Ibidem*, pp. 55 y 56.

<sup>237</sup> *Ibidem*, libro II, cap. IV, p. 68.

<sup>238</sup> Vega, P. de, “Mundialización y derecho constitucional...”, *cit.*, pp. 39 y 40.