

CAPÍTULO VII

Voltaire y J. J. Rousseau.

Voltaire. Su moral. Sus conceptos sobre las reformas sociales. Sus ideas políticas.—J. J. Rousseau. Su genio. Su doctrina moral.—Su política.—*Discurso sobre la desigualdad de las condiciones*. Análisis de esta obra.—*Contrato social*. Su objeto.—Refutación de Hobbes y de Grotius.—Teoría del contrato. Discusión de esta teoría.—Teoría de la propiedad.—Teoría de la voluntad general.—Teoría de la ley.—Teoría del gobierno.—División de los gobiernos.—Del mejor gobierno.—Del principio de representación.—De la religión civil.—Apreciación de la política de Rousseau.—Su influencia sobre la revolución francesa.—Escritos políticos, cortos.

Se vió en el siglo XVIII un espectáculo completamente nuevo: la filosofía, que hasta entonces casi no había salido de la escuela y de la ciencia pura, comienza á mezclarse en los asuntos del mundo. Ella reina ó empieza á reinar; ella gobierna la opinión, transforma la sociedad y fué más que un partido: fué un poder. Pero no se puede uno entender con la opinión sino usando su lenguaje, ni se maneja al público sino acomodándose á sus debilidades y á su manera de sér, y esto es lo que Voltaire hizo con superior ingenio. Se sirvió de la filosofía como de un arma formidable, y hasta llegó á abusar de este nuevo poder; pero también hay que reconocer que se sirvió de él con frecuencia para el bien de la sociedad. Los hombres no pueden olvidar cuánto

le deben, y aunque se han hecho algunos esfuerzos para que sea su nombre odioso, no se ha conseguido sino hacerlo más popular.

Es por demás decir que no se ha de buscar en la moral propiamente dicha la grandeza de Voltaire; su moral es superficial, mundana, reducida al buen medio, enemiga de excesos; pero separada de los contornos del misticismo y del estoicismo, verdadera imagen de la moral popular, de la moral de todo el mundo. *Monsieur Tout le monde*, como decía Lutero (*Herr Omnes*), tuvo en Voltaire un representante admirable. Él fué el eco de las reclamaciones del común de los hombres contra las sublimidades incomprensible é irritantes del ascetismo. Esto fué, como se ve fácilmente, una reacción útil; el mundo no va de por sí; necesita que alguien se interese un poco en sus asuntos, para que los conduzca bien. La moral exaltada no conviene sino á las almas estrechas y profundas. No obstante, no se debe tratar esa moral con desdén y con mofa. Este fué con frecuencia el error de Voltaire, y como un espíritu eminente es siempre más mesurado que la multitud, se ha ido en esto aun más lejos que él y se ha proscrito bajo el concepto de misticismo, fanatismo y entusiasmo, todo lo que traspasa la normal mediocre. Esto es lo que nos explicará á su tiempo el papel importante y original de J. J. Rousseau.

Voltaire es sabio y sensato, y aunque elevado en sus conceptos sobre el hombre y la vida, y en los fáciles consejos de su moral para el individuo, no debe uno resistirse á decir que es grande en lo relativo á la moral pública, cuando invita á la sociedad á tener más cuidado de la naturaleza humana y á respetar mejor la dignidad y los derechos. Se ha censurado al siglo XVIII, de haber hablado á los hombres de su derecho más que de sus deberes; la acusación puede ser justa, pero hay que reconocer que durante siglos no se les había hablado más que de sus deberes, olvidando sus derechos. Bien sé que los unos no van sin los otros, y toda sociedad en la cual no haya más que debe-

res, habrá desconocido bien pronto el derecho. Pero hay que confesar que á la virtud le es difícil sostenerse en un alma humilde; que el abismo que separa á los grandes de los pequeños no debe de ser muy hondo, sin lo cual la protección se convierte en opresión y la obediencia en servidumbre. Tal vez hasta el siglo XVIII, se les había permitido demasiado al soberano respecto al súbdito, á los grandes respecto á los pequeños, á los fuertes respecto á los débiles. En fin, la sociedad más urbana que se ha conocido jamás y la más ilustrada, estaba falta de humanitarismo y hasta de justicia, con frecuencia. De todos los escritores de su tiempo, Voltaire es el que se expresa con más ardor, y el que trabajó con mayor constancia en el noble propósito de corregir los prejuicios y los abusos.

¿Se podrá fácilmente creer hoy que no hace más que un siglo se sometía á la tortura á los acusados, á fin de arrancarles la confesión de un delito presunto? Pues una barbarie tan injusta y fuera de razón, no ha cedido sino ante los impulsos de la filosofía del siglo XVIII, del cual, si con suma frecuencia se citan los errores y los excesos, debe de ser permitido recordar y honrar los servicios. Como hemos visto, Montesquieu, Beccaria, Voltaire, en fin, el más infatigable abogado del humanitarismo, hicieron patente la vanidad de las razones de las cuales se autorizó la tortura y procuraron hacer que se reconociera su inutilidad y su atrocidad. «La ley no los ha condenado, dice Voltaire, y se les inflige, en la incertidumbre que hay respecto á su crimen, un suplicio mucho más atroz que la muerte que se les da, cuando se está cierto de que la merecen. ¡Qué! ¡Ignoro aún si eres culpable, y será necesario que te atormente para averiguarlo, y si fueres inocente, no expiaré respecto á ti las mil muertes que te he hecho sufrir en vez de una que te preparaba!» La tortura era entonces el abuso más saliente de la legislación criminal, pero aún había otros, como por ejemplo, la desproporción entre los delitos y las penas impuestas. «Todo prueba esta gran verdad, dijo Vol-

taire, de acuerdo con Montesquieu: que una ley vigorosa produce algunas veces los crímenes... Todo lo que es excesivo en la ley, tiende á destruir la ley». No es solamente la mitigación en las penas, sino su justa gradación, lo que la equidad reclama. ¿Es justo que el abandono de un niño sea castigado con la misma pena que su muerte, y el robo, lo mismo que un asesinato? Quanto á la pena de muerte, es necesario hacer su aplicación lo menos frecuente posible, ya que no sea lo que Beccaria quería: suprimirla completamente. «Se ha dicho, hace ya mucho tiempo, que un hombre colgado no sirve para nada. La espada de la justicia se halla en nuestras manos, pero debemos con más frecuencia embotarla que hacerla más cortante». Voltaire reclama también contra la confiscación y contra los vicios de los procedimientos criminales. «Las ordenanzas criminales, dice, parece que no han sido dirigidas más que al bien de los acusados, contra las acusaciones de brujería y contra las penas excesivas impuestas por los sacrilegios». «Ha ofendido á Dios, sin duda, y gravemente. Pues proceded con él como haría Dios. Si hace penitencia, Dios lo perdona. Imponedle una fuerte penitencia y perdonadle».

De todas las reformas sociales, aquella á la cual Voltaire se ha adherido con la mayor energía y le ha dado, puede así decirse, su corazón, es la tolerancia religiosa; la defiende con tanta moderación como pasión y elocuencia. «Es necesario distinguir, me parece, dentro de una herejía, entre la opinión y la facción. Si queréis impedir que una secta perturbe el Estado, usad con ella de tolerancia..... No hay otro partido que tomar, en buena política, más que el de hacer morir á los jefes y los adheridos, hombres, mujeres y niños, ó tolerarlos, cuando son las sectas numerosas. Tomar el primer partido es de monstruos, tomar el segundo, de sabios. La religión va de Dios al hombre, la ley civil, de vos á vuestro pueblo». Estas palabras no son de un hombre de partido, de un enemigo de la religión, del apóstol de la incredulidad, sino de un verdadero filósofo, sabio y amigo de

la humanidad. No creo que la razón tenga otro lenguaje. La política y la justicia deben marchar de acuerdo en dejar en libertad á los cultos que no amenacen al Estado. En este punto nunca se dirá bastante que la acción de Voltaire ha sido importantísima y que sería injusto olvidar el beneficio producido por su influencia. Véase la sociedad de nuestro tiempo, donde viven los cultos diferentes en buena inteligencia, sin persecuciones recíprocas, sin mutuas violencias, sin otro modo de combatirse que la pluma y la palabra hablada, compartiendo las ventajas de nuestra sociedad, el derecho de nuestros códigos, las funciones públicas y, en algunos parajes de nuestro país, las iglesias mismas; véase todo esto y que se diga si es preferible la paz y la concordia religiosa entre los ciudadanos de un mismo país, ó la dominación apasionada y violenta de un culto y la exclusión de todos los demás. La fe en esto nada padece. No se podrá afirmar que haya menos fe cristiana hoy que en el siglo XVIII. Es una gloria de nuestro siglo haber sido el primero, al menos en Francia, en reconocer la igualdad y la libertad de la conciencia. Esta bella conquista de la filosofía se debe sobre todo á los esfuerzos generosos y perseverantes de Voltaire, el cuál arrastró en esta cruzada espíritus eminentes y cuanto pudo de la masa de sus contemporáneos.

En política propiamente dicha, las ideas de Voltaire ni son originales, ni estancadizas. Se hallan buenas ideas de detalles en el *Comentario sobre el Espíritu de las leyes*. En general, Voltaire sobresale en la crítica y afecta la forma de comentario; ella le permite aquellos pensamientos sueltos, aquellos arrojos, aquellas ráfagas de luz que brotan y pasan y que son la causa del triunfo de este maravilloso espíritu. También comentó á Corneille, Pascal y Beccaria.

Hay que reconocer que vió muy bien los lados flacos del *Espíritu de las leyes*; pero en la crítica de esta obra, une á un excelente buen sentido una cierta debilidad de expresión. Trata desdeñosamente el capítulo primero de aquel

libro de Montesquieu. «Esto es, dice, renovar las querellas entre realistas y nominalistas». Podrá ser cierta esta afirmación, pero ello no prueba sino que tal querella no era frívola ¿Es acaso de poca importancia saber si la justicia tan necesaria para los hombres depende de sus relaciones naturales, ó si es una convención arbitraria y en sí misma indiferente? Con más justicia critica los errores de memoria de Montesquieu, su gusto por las indagaciones meramente conjeturales, por las anécdotas curiosas y las leyes extraordinarias y de autenticidad dudosa. «Dejemos allá, le dice, á los niños y á los salvajes; no examinemos sino muy raramente las naciones extranjeras, que no nos son bien conocidas. Pensemos en nosotros». Es Voltaire poco justo al decir que no se hable de las naciones extranjeras. Si hubiera Montesquieu pensado así, no se hubiese ocupado en tratar de la constitución inglesa. Con razón aquél dice de éste que ha debido sin duda fijar los límites exactos de la monarquía y el despotismo. «Son, dice Voltaire, dos hermanos que tienen tanto parecido entre sí, que se les toma con frecuencia al uno por el otro. Reconozcamos que éstos fueron en todos los tiempos dos grandes gatos á los que las ratas procuran colgar un cascabel en la cola». Montesquieu había tenido el mal pensamiento de justificar la venalidad en la concesión de los cargos de la administración de justicia. Respecto á esta cuestión había dicho: «Esta venalidad es buena en los Estados monárquicos, porque conduce á que se haga como un oficio doméstico lo que no se querría hacer á impulsos de la virtud». Voltaire á esto replica: «¡La divina función de hacer justicia, de disponer de la fortuna y la vida de los hombres, un oficio doméstico!..... ¡Una monarquía, según Montesquieu, solo se funda sobre vicios!..... ¡Vale mil veces más, dice un sabio jurisconsulto, vender los tesoros de todos los conventos y la plata de todas las iglesias que vender la justicia». Hermosas palabras son estas; pero acaso se pueda decir en favor de Montesquieu que es difícil de saberse si en el pasaje citado absuelve verdadera-

mente la venalidad en el reparto ó provisión de los cargos ó si es que hace el proceso de la monarquía. El pensamiento de Montesquieu aparece algunas veces velado y obscuro. No dice siempre lo que quiere decir, sino que lo deja adivinar.

Voltaire ha expresado en un escrito corto titulado *Ideas republicanas* (1765) algunos pensamientos de un atrevimiento extraordinario. Se lee allí, por ejemplo: «Un despotismo puro es el castigo de la mala conducta de los hombres. Si una comunidad de hombres es señoreada por uno sólo ó por algunos, se debe á que no tienen aquéllos ni energía, ni habilidad para gobernarse á sí mismos». ¿No es esto inspirar al pueblo el deseo de mostrar su energía y su habilidad? Define el gobierno civil, diciendo que es la voluntad de todos ejecutada por uno sólo ó por varios en virtud de leyes que todos han establecido. Esta definición hubiera sido admitida por J. J. Rousseau y tendría su lugar al lado de la que aparece en el *Contrato social*. He aquí ahora el principio del gobierno republicano: «Todo padre de familia debe de ser el señor en su casa y no en la del vecino. Hallándose toda sociedad compuesta de varias casas y varios terrenos, es contradictorio que un solo hombre sea señor de todas las casas y de todos los terrenos; es, pues, de naturaleza, que cada señor pueda usar de la palabra para bien de la sociedad... Es bien sabido que á los ciudadanos corresponde el regular lo que crean que deben proporcionar para los gastos del Estado». Á pesar de sus complacencias para con soberanos y favoritos, se deja ver que la libertad le parecía á Voltaire un don precioso. La asocia á la propiedad, diciendo: «*Liberty and propriety!* es el grito del inglés, que mejor que el *Saint Georges et mon droit*, quiere el *Montjoie, Saint-Denys!* El grito de la naturaleza». Admira Voltaire el gobierno de Inglaterra, del cual había dejado hecho Montesquieu tan hermoso cuadro, y dice: «Es de creer que una constitución que tiene regulados los derechos del rey, de los nobles y del pueblo, y en la cual halla cada uno su se-

guridad propia, durará tanto como puedan durar las cosas humanas. Es también de creer que todos los Estados que no estén fundados en tales principios apelarán á las revoluciones».

El *Ensayo sobre las costumbres*, de Voltaire, no es un libro de política, sino una historia universal. Sin embargo, el autor desliza en él acá y allá, según su costumbre, algunas palabras de puro y vivo liberalismo, algunas veces audaz. Así es como hablando del tercer estado, y anticipándose en cierto modo al abate Sieyès, dice: «El tercer estado que compone el fondo de la nación, y que no puede tener interés particular, ama el trono». Refiriéndose á un predicador que bajo el reinado de Luis XIII había hablado de una «libertad heroica», hace observar que *en aquel tiempo* había valentía». Luego dice: «El amor á la libertad, *tan natural* á los hombres, lisonjeaba entonces las reformas de sentido republicano» (1). «Hará notar que Ginebra, desde que es libre, ha duplicado su población, es más industrial y más comercial» (2). En los términos siguientes aprecia la monarquía: «Gobierno feliz bajo un rey tal como Luis XII, pero el peor de todos bajo un rey débil y malvado» (3). No le parece la igualdad menos digna de amor que la libertad. «No hay países dignos de ser habitados por los hombres, más que aquéllos donde todas las clases de éstos se hallan por igual sometidas á las leyes». Interpreta la igualdad en su verdadero sentido: en un sentido sabiamente liberal: «Aquéllos que afirman que todos los hombres son iguales, dicen la más grande verdad si entienden que todos los hombres tienen igual derecho á la libertad, á la propiedad de sus bienes y á la protección de las leyes. Se equivocarían aquéllos mucho si creyesen que los hombres deben de ser iguales para ocupar los empleos, aunque no lo sean por sus

(1) *Ensayo sobre las costumbres*, c. CLXXV.

(2) *Idem*, c. CXXV.

(3) *Idem*, c. CXXI.

talentos» (1). Se muestra Voltaire muy severo con el gobierno feudal (2): «De seguro, dice, que los hombres no han escogido por su gusto esta forma de gobierno». Refuta la teoría aristocrática del conde de Boulainvilliers, que fundó el derecho de nobleza sobre el derecho de conquista: «¿Qué hombre podrá decir en su tierra: yo desciendo de un conquistador de las Galias? Y aun cuando descendiera en línea recta de uno de los usurpadores, ¿no tendrían más derecho, las villas y comunidades á recuperar su libertad que tuvo aquél Franco ó Visigodo para arrebatársela?

En resumen, Voltaire no ha sido, sin duda, ni un publicista, ni un moralista de primer orden; en todas las ciencias es un discípulo, pero un discípulo independiente más poderoso que su maestro. Posee el genio que todo lo anima, que todo lo esclarece, que propaga por doquier la verdad y la hace admitir. Se inspira en el humanitarismo, palabra trivial hoy, pero que expresaba entonces un sentimiento sincero, una viva solicitud para todo lo que afectara al hombre. Se había tenido para él más respeto, y las leyes habíanse hecho mejores y más justas de lo que antes lo fueran bajo la influencia del estoicismo, mucho antes de que introdujera el cristianismo su espíritu poderoso de equidad y fraternidad, en las costumbres. Lo mismo en el siglo XVIII, mientras las costumbres se corrompían de más en más, las viejas instituciones eran minadas y se quebrantaba todo y amenazaba ruina; una filosofía generosa y audaz extendía principios de justicia y humanidad tan evidentes, que admira que no hayan sido antes observados. El sentimiento de equidad social se hizo tan poderoso, que reemplazó por algún tiempo á todos los demás, hasta al sentimiento religioso, al cual se halla tan estrechamente unido. El *Homo sum* de Terencio es la divisa del siglo XVIII y sobre todo de Voltaire. La de Rousseau, que va á disputar el imperio á Voltaire durante

(1) *Ensayo sobre las costumbres*, c. XCVIII.

(2) *Idem*, c. XCVI.

la segunda mitad del siglo XVIII, será más bien amenazadora, á saber: el *Civis sum Romanus*. La célebre asamblea constituyente había de desenvolver á fines del siglo, esta doble divisa en sus declaraciones de los derechos del hombre, resumen de la filosofía de todos los tiempos, pero más particularmente del espíritu de Montesquieu, de Voltaire y de Juan Jacobo Rousseau.

Este último, posterior á los otros dos, completa y corona el movimiento filosófico y político del siglo XVIII. Tenía todas las cualidades que constituyen al escritor elocuente: imaginación, pasión, dialéctica y en muchos casos gracia. No tiene la invención de expresiones, la originalidad de giros y la profundidad de juicios que distinguen á Montesquieu de todos los demás franceses. No tiene tampoco la lucidez móvil, la soltura, la graciosa libertad, la fecundidad en palabras espirituales, en comparaciones originales, que resaltan á cada paso en las páginas incomparables de Voltaire; pero en cambio ¿tiene la amplitud, el movimiento continuo, la gradación poderosa, la lógica de los antiguos, alguna cosa en fin, del influjo oratorio de la antigüedad? Voltaire y Montesquieu tienen un estilo rápido y corto; hacen á sus adversarios la guerra á flechazos y á disparos periódicos. Rousseau es más continuo; tiene la cualidad que los latinos llaman *tenor* y que Cicerón consideró como el signo propio del orador. Sus escritos tienen el movimiento, el transporte, el *impetus* de los latinos. Cuanto al genio, no le faltaba elevación; era apto para la abstracción; concebía fuertemente; deducía con habilidad y rigor; sabía componer y analizar; pero le faltaba la justeza, no distinguía bien unas de otras las ideas y no eran siempre claras las suyas propias; tampoco evitaba las contradicciones. Además resulta siempre con demasiado humor; usa un tono altivo y pedagógico que molesta y cansa; pero ha puesto su alma en sus escritos, más que ningún escritor de su tiempo; y este alma, sin ser grande, no deja de ser de algún modo bella y simpática, no obstante numerosos defectos de ella

que son casi vicios. Tuvo el sentimiento de lo grande y defendió elevados asuntos: Dios, el alma, la conciencia, la libertad moral, la libertad y la igualdad políticas. Si el imperio de los espíritus le hubiera correspondido solo á Voltaire, los hubiera rebajado, porque, como hemos visto, le faltaba por mucho la elevación moral. La influencia de su espíritu, alegre y burlón, el crédito cada día mayor de las ciencias exactas, la *Enciclopedia*, convertida en reina de la opinión é infestada ya de todas las prevenciones y todas las injusticias propias de los poderes reconocidos, los salones gobernados por las mujeres y gobernando á la opinión, la coalición de la licencia de las costumbres y de la libertad del espíritu; todas aquellas causas diversas hubieran producido una completa degradación de las almas, si J. J. Rousseau, por la rigidez de su estoicismo, la dignidad de su fe religiosa, su entusiasmo por lo bello moral y su fanatismo de ciudadano, etc., no hubiera servido de contrapeso. Dió tono á los espíritus y á los caracteres y tuvo grandes discípulos que ilustraron el fin del siglo, tales como Turgot y Bernardino de Saint-Pierre, almas elevadas, en las que la filosofía, sin corromperlas, se une al sentimiento moral y al religioso.

En filosofía moral es J. J. Rousseau, más original por el estilo que por el pensamiento. Sostiene, contra los filósofos de su tiempo, la doctrina del sentimiento, con una gran elocuencia; pero sin la riqueza de análisis, el talento de observación y el arte sistemático que, en la misma época y en Inglaterra, hacían resplandecer en sus escritos Hutcheson, Hume y Adam Smith. Es el apóstol de la verdad natural en un tiempo en el que Helvétius, d'Holbach y Diderot, discípulos consecuentes de la filosofía de Locke, refieren y subordinan toda la moral á la convención y reducen el deber al interés personal. También Voltaire había defendido la moral natural, pero con menos altura, constancia y seriedad. No resultaba noble y patético sino contra la intolancia. Rousseau es una especie de platónico impregnado

de sensualismo. Espiritualista, como Platón, también, como él, gusta de lo ideal: el sueño de lo mejor. Cree en un Dios paternal, en una equitativa remuneración, en la responsabilidad. Cree en una luz natural que distingue entre el bien y el mal, en el instinto divino de la conciencia. Pero coloca esta luz en el corazón, y así entrega la ley moral á todos los azares de la pasión y alguna vez hasta del organismo; sacrifica la fe al deber y al placer y se puede afirmar de su doctrina moral, que es una especie de estoicismo epicúreo.

En filosofía política J. J. Rousseau es un pensador original, cuyas visiones presentan una mezcla de verdad y falsedad y unos pasajes tan mal enlazados entre ellos, que no puede uno vanagloriarse, sin usar la atención más delicada y más imparcial, de haberlas separado y definido exactamente. Nosotros procuraremos en las páginas siguientes hacer esta separación, cuya falta ha hecho siempre imposible ó una admiración fanática ó una sistemática hostilidad.

Sin duda que en política Rousseau erró mucho. Pero sus errores no son suficientes á empañar su genio. Que se nos cite en la historia de la política un publicista que no se haya equivocado y hasta gravemente. Platón, admite la comunidad de las mujeres y de los hijos, y nada decimos de la de los bienes; Aristóteles, defiende la esclavitud; Santo Tomás, reconoce al papa el poder supremo sobre los reyes; Maquiavelo, se lo permite todo á los príncipes y á las repúblicas, para que aseguren su grandeza; Hobbes y Espinosa, identifica el derecho á la fuerza; Bossuet, admite la esclavitud, como Aristóteles, y hace derivar, como Hobbes, el derecho, del poder público y hace del rey casi un Dios. No veo sino dos escritores políticos que se hayan equivocado menos que Rousseau, y son Locke y Montesquieu; pero en el primero esta ventaja obedece acaso, en parte, á que no ahonda en sus pensamientos, conformándose con presentarlos bajo su aspecto más favorable, y es fácil permanecer en la verdad cuando se permanece en la vaguedad.

La precisión, por el contrario, es un mérito; pero es á la par un tropezadero. Quanto á Montesquieu, que á nuestros ojos es, con Aristóteles, príncipe de los escritores políticos; sin que se trate de amenguar su grandeza, hay que confesar que una política experimental, que atiende sólo á dar razón de los hechos, tiene menos peligros de equivocarse que una política especulativa, que pretende ver y determinar los principios. De esta rápida enumeración, ¿qué deduciremos? Que J. J. Rousseau no se equivocó ni más ni menos que la mayor parte de los grandes escritores de política, y merece ser contado entre éstos.

Las dos obras principales de Rousseau, respecto á política, son: el *Discurso sobre la desigualdad de las condiciones* y el *Contrato social*, pero hay que reconocer cierta importante diferencia entre estas dos grandes obras. La primera es una académica declamación, en donde se atiende sobre todo á la retórica y á causar efecto. La segunda de aquellas obras es un verdadero tratado, meditado largamente, compuesto con seriedad y en el que se hallan, con los defectos principales del autor, las cualidades más patentes de su genio y de su estilo. Rousseau mismo, en *Confesiones*, se lamenta del tono sombrío extendido en *Discursos sobre la desigualdad*, y lo atribuye á la influencia ejercida sobre él por las obras de Diderot. Dice haber hecho muchos esfuerzos por evitar tal defecto en el *Contrato social*, y es justo reconocer que esta obra es de mucha más calma y moderación que la primera, acerca de la cual vamos á decir algunas palabras.

En ella Rousseau procura encontrar al hombre primitivo, al hombre natural, tal como debió de ser antes de haber sido formado y desnaturalizado por la civilización; pero á fuerza de despojar al hombre de lo que hoy le caracteriza, en el estado social, llega J. J. Rousseau á no ver en él más que «un animal menos fuerte que los unos, menos ágil que los otros, pero en conjunto mejor, el más ventajosamente organizado de todos... Yo lo veo, añade, se satisfacen sobre

una encina, se sacian en el primer arroyo, encuentran su lecho al pie del mismo árbol que les ha suministrado su alimento, y he aquí ya sus necesidades satisfechas». Tal es el estado natural, el estado en el cual hay que buscar, según Rousseau, la ley natural, el derecho natural.

Rousseau describe con mucho ingenio este Estado, que supone su imaginación y que sus ojos no han visto jamás. Atribuye al hombre una gran fuerza física para triunfar de los obstáculos de la Naturaleza, una agilidad extraordinaria para resistir á los animales feroces, una constitución que no han podido alterar las pasiones, aún desconocidas, una rara delicadeza de sentidos, una indiferencia natural para el bien y el mal, y, por consiguiente, la misma ausencia de bondad que de maldad y un gran instinto de conservación unido á un natural instinto de piedad. En fin, la tranquilidad y la dicha. Hace tanto esfuerzo de imaginación para convertir al hombre de la Naturaleza al estado animal, que luego halla dificultades para explicar el hombre social. Y desde luego reconoce arbitrariamente al hombre primitivo, tal como lo imagina, la libertad moral. Pero esta libertad, que ni esclarece la razón, ni desenvuelve una sociedad, debe de ser tan obscura, que será como nula. Rousseau declara que no comprende cómo en este primer estado pudiera el hombre llegar á necesitar del hombre, y halla tal distancia entre las necesidades y la industria, que considera como cosa inexplicable casi, la invención de las primeras artes. Pero lo que para él excede á toda ponderación, es la creación del lenguaje, de la cual no halla explicación posible en las facultades del hombre natural que ha descrito. De todo esto, concluye que la Naturaleza ha hecho bastante poco en favor de la sociabilidad de los hombres. Pero se olvida de preguntarse si no es él mismo quien establece tal abismo entre el hombre natural y el hombre social, y si las dificultades que halla para explicar al hombre de hoy por su hipótesis, no deponen más bien contra esta hipótesis que contra la sociedad. Aristóteles parece tener mejor razón que

Rousseau cuando dice: «La naturaleza ha dado la palabra al hombre, luego ella lo ha destinado á la sociedad». Rousseau dice, por el contrario: «según mis principios la sociedad no es natural en el hombre, pero la palabra ¿no es natural en él, como ha podido suponerse?» Cuestión es esta á la cual no sé que se pueda responder.

No es difícil á Rousseau sentar que en tal estado primitivo del hombre, las desigualdades son pocas, porque cuanto menos desenvuelto estén los hombres más es su homogeneidad. El estado más natural y más igual para todos los hombres ¿no es el estado de embrión?

La desigualdad es, pues, obra de la civilización, efecto del paso del estado de naturaleza al de sociedad.

No podemos seguir á Rousseau en todos los aspectos de su psicología retrospectiva. La palabra no es natural y el hombre habla; no lo es la familia, pero ésta existe, ni la sociedad, y el hombre vive en ella. Son éstas contradicciones que aquél debió explicar.

La perfectibilidad del hombre es el principio de que hace J. J. Rousseau salir todos los humanos desenvolvimientos. Luego, se ve crecer, por los progresos de la naturaleza, los buenos y los malos sentimientos; á las necesidades solicitar los esfuerzos de la actividad y á los descubrimientos provocar nuevas necesidades; al sentimiento de la debilidad, determinar á los hombres á unirse y á servirse los unos de los otros y hacer que nazcan al mismo tiempo los sentimientos de la admiración y la envidia; en fin, al trabajo introducir la propiedad, y á ésta la desigualdad; y estos primordiales progresos rinden necesariamente un progreso último: la sociedad civilizada, con sus bienes y sus males, la seguridad y así mismo la esclavitud, la protección en bien de los fuertes, la servidumbre para los débiles, las desigualdades que la fuerza ha introducido, consagradas por las leyes, consolidadas por el tiempo y en cierto modo multiplicadas las unas por las otras. «Tal sería ó debió de ser el origen de las leyes, las cuales aumentarán las trabas para

los débiles, darán nuevos bríos á los audaces, destruirán, sin dejarla medios de reaparecer, la libertad natural; fijarán la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una mañosa usurpación harán un derecho irrevocable; y, para bien de muchos ambiciosos, sujetarán atrozmente al género humano al trabajo, la servidumbre y la miseria». Palabras terribles en una sociedad en que una gran desigualdad parece justificar estas invectivas, é injustas, por no amenazar solo á una sociedad corrompida, sino á toda la sociedad y arrojar para el porvenir un germen de desorden.

Hasta ahora habíamos visto á la filosofía dirigir sus miradas hacia los vicios y desdichas de la sociedad; pero con apacibilidad, fundada en un ideal, en un modelo perfecto, donde todas las altas facultades humanas recibirían su plena satisfacción; pero, sueño frente á sueño, la república de Platón pugna con una república de salvajes.

En el *Discurso sobre la desigualdad* es donde más especialmente muestra el genio irritable de J. J. Rousseau su pasión misantrópica y le quita á esta obra una gran parte del valor que pudo haber tenido, si el autor no apareciese allí como inspirado por la cólera. La idea de separar de la sociedad lo que la pasión y la fuerza puedan haber introducido en ella de artificial y contrario á la naturaleza y sobre todo contrario al derecho, hubiera tenido mejor desenvolvimiento, si el autor no hubiese confundido, como á placer, en una reprobación común, lo justo y lo injusto, la propiedad nacida del trabajo y la nacida de la usurpación; los límites razonables de la libertad natural y la opresión injusta ejercida contra ella; la magistratura y el despotismo; las luces de la razón humana y la corrupción de los hombres; si él no hubiera puesto al hombre en la alternativa de ser malo y de ser bueno.

Pocas huellas aparecen de este humor agrio en el *Contrato social*. Aquí el tono es generalmente severo; la composición sólida; el pensamiento, profundo, aunque sutil; el estilo de una grandísima concisión. Los errores, obscurida-

des y contradicciones abundan; pero un singular vigor de análisis y dialéctica y la tentativa de reducir la política á los límites y exactitud de una ciencia abstracta, hacen del *Contrato social* una obra muy original, que no se debe tratar ligeramente, sean los que fueren nuestros gustos y sentimientos.

El propósito de Rousseau en esta obra fué remontarse al origen de las primeras ideas políticas ó acaso adelantarse todavía un siglo más allá. Descartes había procurado hallar las ideas primitivas de donde se deriva todo el sistema de nuestros conocimientos. También Montesquieu tuvo un propósito semejante. Pero los principios de éste no son más que hechos generales deducidos de la observación y de la comparación de lo que ha sido y lo que es, una filosofía de la historia. Los principios de Juan Jacobo Rousseau son, ó pretenden ser, principios absolutos deducidos de la idea misma de la sociedad y expresan las condiciones esenciales de su existencia.

Tal es al menos el principio que resalta de la lectura del *Contrato social*, aunque el autor no lo haya puesto con mucha claridad de manifiesto, pues ateniéndose á lo que respecto á este punto dice Rousseau, bien podría uno equivocarse, pues él se equivoca cuando dice:

«Quiero averiguar si puede haber alguna regla de administración legítima y segura, considerando para esto á los hombres tales como son y á las leyes tal como pueden ser» (1), y este no es el objeto del *Contrato social*: allí no se busca una regla de administración, sino el principio abstracto y universal de derecho político. No toma á los hombres tales como son ó han sido, sino que considera al hombre en general, por encima de todos los tiempos, lugares y circunstancias. No trata de lo que las leyes puedan ser, sino de lo deberían de ser. De lo que no estoy cierto es de si el autor hace historia ó metafísica: si relata el nacimiento de las so-

(1) *Contrato social*, l. I.

ciudades ó si busca el principio ideal y absoluto de ellas. Parece poseer memorias auténticas sobre el origen de la sociedad: ¡que con tanta seguridad habla de esto! Pero no ha de tomarse esto al pie de la letra, pues supongo que explicando cómo sucedieron las cosas, quiso dar á conocer cómo hubieran sucedido si las sociedades se hubieran establecido bajo principios de razón.

Rousseau refuta al comienzo el principio del derecho del más fuerte. ¡Parece mentira que tuviera que emplear el razonamiento contra un sistema tan absurdo! Pero este sistema, como hemos visto, había hallado en el siglo xvii un habilidísimo abogado, el célebre Hobbes, el autor del *Leviathan*. Este sutil filósofo había defendido la tesis del despotismo, mediante una serie de razonamientos especiosos, muy bien presentados y relacionados, fundados sobre el extraño principio de que los hombres tienen primitivamente un derecho igual y sin límites sobre todo lo que puedan desear; de donde Hobbes deducía que el estado natural es un estado de guerra, del cual no se puede salir sino dando á un jefe cualquiera un poder absoluto. En este sistema está disimulado hábilmente el derecho del más fuerte, que tiene en él su última palabra. Lo habían refutado ya muchos escritores antes que Rousseau, el cual no pone en su refutación más novedad que la originalidad de su estilo.

Por otra parte, Grotius, el autor del *Derecho de la paz y de la guerra*, llega mediante un procedimiento de puro jurista, á las mismas conclusiones que el filósofo inglés. «Si un particular, dice Grotius, puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de un dueño cualquiera ¿por qué todo un pueblo no habría de poder enajenar la suya y hacerse así súbdito de un rey?» Se ve aquí establecida la servidumbre política sobre la base de la doméstica y se hace derivar una y otra de la voluntad libre de los contratantes. Rousseau hace palpable la vanidad de semejante contrato diciendo: «Es una convención vana y contradictoria la de estipular:

de una parte, una autoridad absoluta y de la otra, una obediencia sin límites. ¿No está bien claro que no se está obligado á nada respecto á aquél que tiene derecho de exigirlo todo? Y esta sola condición, sin equivalencia, sin cambio, ¿no entraña la nulidad del contrato? Porque ¿qué derecho tendría mi esclavo sobre mí, puesto que todo cuanto él tiene me pertenece y que su derecho es el mío?, y el derecho de mí contra mí mismo es una palabra sin sentido alguno (1). Estas consecuencias son de tal modo evidentes, que Hobbes, más audaz que Grotius, las confesó expresamente y declaró que un amo no puede cometer injusticia respecto á su esclavo, porque, como él decía, «ha sometido su voluntad por entero, y todo lo que el dueño hace lo hace con el consentimiento del esclavo, y no se le puede hacer injuria al que es gustoso en recibirla» (2). ¿Qué es, pues, un contrato así? Nulo por sus términos y además ilícito: se le opondrá la naturaleza humana; y respecto á este punto dice Rousseau: «Es renunciar á la libertad, á la cualidad de hombres, á los derechos de la libertad, hasta á los deberes. No hay compensación posible para quien á todo lo renuncia. Un renunciamiento así es incompatible con la naturaleza del hombre y es quitar toda moralidad á las acciones el privar á la voluntad de toda libertad» (3). Insisto sobre este pasaje: el nos muestra la relación de la libertad civil y política con la libertad moral, y pone fuera de duda el título sagrado é inviolable de la persona humana. Ningún publicista había penetrado aún tan hondo en la cuestión. Rousseau es uno de los primeros políticos que habían visto y hecho ver que existe en el hombre algo inalienable, que se halla fuera de toda posible convención. ¡Es de lamentar que él mismo desmienta tan pronto su principio y que, olvidando al mismo tiempo el derecho de los individuos y las perso-

(1) *Contrato social*, c. IV.

(2) Hobbes, *De civ.*, sec. 11, c. V, § 7.

(3) *Contrato social*, l. I, c. IV.

nas, lo sacrifique casi absolutamente á la supremacía del Estado.

Había medido con acierto las dificultades del problema y había visto que su mayor dificultad estribaba en fijar el límite que separa la protección, de la opresión y en conciliar lo que el individuo se debe á sí mismo, con lo que le debe al Estado. Rousseau formuló este dificultoso problema diciendo: «Hallar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común á la persona y los bienes de cada socio y por la cual cada uno se reuna con los demás, no obedeciendo por tanto más que á él mismo y permaneciendo libre para en adelante. Tal es el fundamental problema del cual da la solución el contrato social» (1).

No es oponer una objeción á la hipótesis del tal contrato preguntar dónde y cómo se realizó éste y si queda algún indicio de su otorgamiento, porque desde un principio este contrato pudo haber existido implícita y tácitamente, sin que subsista nada que de él testifique. Además, aunque no haya jamás existido semejante contrato, el autor tendría el derecho de afirmar que es en principio la condición de una sociedad verdadera y que el Estado, considerado en sí mismo, sin remontarse á la averiguación de su origen, no es otra cosa que una sociedad libre regulada por un contrato.

No se estaría más en lo cierto si se objetara contra Rousseau, que la sociedad no se originó de un contrato, sino que proviene de la naturaleza misma, porque él no trata, en el libro de que venimos hablando, de la sociedad humana en general, sino de la sociedad política en particular, dos cosas bien diferentes. Locke afirma, con razón, en su *Ensayo sobre el gobierno civil* que un francés y un indiano que se hallaran en los desiertos de América estarían el uno respecto al otro en cierto estado de sociedad; pero no forman parte de una misma sociedad política. Los principios

(1) *Contrato social*, l. I, c. VI.

que sirven para explicar el nacimiento de la sociedad humana no son bastantes para explicar el de los cuerpos políticos; y aun pensando, con Aristóteles, que sea el hombre un animal político, no queda con esto explicado el origen del Estado, no. Rousseau dice muy atinadamente, que la cuestión se halla en definir «el acto por el cual un pueblo es un pueblo». Pues tal acto es un contrato. Es verdad que la mayor parte de los Estados se forman por conquistas sucesivas. Pero, además de ir el hecho contra el derecho, ¿qué sucederá cuando un pueblo somete á otro? Busca agregárselo, haciéndole participar de los beneficios de sus propias leyes; es decir, trata de conquistar su voluntad, después de haber conquistado su territorio. Hasta el momento en que el vencido consiente en unirse con el vencedor, la unión entre ellos solo es nominal y el menor accidente la pone en peligro. Pero cuando sin conquistas, sin violencias, se celebra un contrato de igual á igual entre dos ó más provincias, que consienten en vivir bajo un mismo sistema de gobierno ó de leyes, como sucede con los Estados Unidos y aun en Francia ¿no es este el ideal de un pueblo legítimamente constituido? En fin, si se suprime en un Estado la voluntad común á todos los ciudadanos de vivir reunidos bajo los mismos lazos políticos, las mismas obligaciones, y con una participación igual ó equivalentes así en las cargas como en las ventajas, entonces ¿cuál será el principio conservador del cuerpo político? Solamente la fuerza, principio harto incierto, porque la fuerza ya pasa á unos ya á otros, y en esta alternativa el Estado parece inevitablemente.

No es, pues, el principio mismo del contrato el que hay que combatir, sino las causas y condiciones del contrato, que se condensan en una sola: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos, en favor de la comunidad (1).

Se pregunta uno por qué causa Rousseau, que tan vigo-

(1) *Contrato social*, l. I, c. VI.

rosamente dejó sentado contra Grotius, que nadie podía enajenarse y renunciar á su libertad, hizo consistir la esencia del pacto en la enajenación de cada uno á favor de todos. La expresión misma de enajenación es ya hiperbólica. Una persona, un sér libre, no puede enajenarse: sólo las cosas son enajenables. Pero como si la expresión indicada no fuera por sí bastante fuerte, Rousseau la exagera desenvolviéndola, porque de cada persona demanda una enajenación total de sí misma y de sus derechos. ¿Y esto que es más que una muerte? ¿Y cómo el acto fundamental de la vida social puede ser el renunciamiento hecho por cada uno de sí mismo?

Rousseau pretende que tal enajenación no perjudica por dos razones: 1.^a, dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos, nadie tiene interés de hacerla onerosa para los otros; 2.^a, dándose cada uno á todos, no se da á nadie, y como no hay un sólo asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que uno le cede sobre sí, gánase así el equivalente de lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene» (1).

Hay aquí muchas abstracciones y obscuridades. Se comprende bien la primera compensación, la de que el sacrificio es igual para todos. Pero ¿esto no es una mediocre consolación de ser esclavo con todos? Y la total enajenación de cada asociado, ¿es acaso menos injusta y menos contraria al derecho por ser común á todos? Es verdad que el autor añade que siendo común esta condición, nadie puede tener interés en hacerla onerosa á los demás. Esto podría suceder en una sociedad ideal, en la que todos procederían unánimemente atentos al interés de todos; pero de hecho la potestad soberana se refunde siempre en unos pocos, y éstos podrán oprimir á los otros asociados impunemente y con justicia, porque cada asociado se ha enajenado á la comunidad, y el jefe puede decir: la comunidad soy yo.

(1) *Contrato social*, l. II, c. VI.

Rousseau dice aún que cada uno gana lo equivalente á lo que pierde, pues que cada miembro recibe como partícipe del todo, la persona, los bienes y los derechos de cada asociado. Pero, ¿qué me importa recibir la personalidad de manos de otros, cuando antes he perdido la mía en manos de ellos? La persona de los otros hombres no me pertenece más que la mía á ellos: no tienen, pues, el derecho de cedérmela. Es este un cambio extraño é incomprensible: yo lo doy todo, pues que me doy á mí mismo, ¿y hay una compensación á esto? Yo doy el todo y no recibo sino parcelas, puesto que aquello que cada uno da á los demás, se halla diseminado entre todos los miembros del todo. Esta parte imperceptible de supremacía del todo sobre las partes que cada uno recibe como miembro del todo, ¿me recompensa de la pérdida inmensa que yo he tenido sacrificando primeramente todo mi sér?

Es imposible al hombre comprender, por mucho que por ello se esfuerce, esta operación abstracta y algebraica de la enajenación de todos á favor de todos. Por esto, se dice, es obtenida la unidad más perfecta. Sí, y la más perfecta abstracción. Ese no sé qué al cual llamáis Estado y al cual cada uno se sacrifica por entero, no es nada, si no es la colección de personas vivientes, obrantes, dotadas de pensamientos y acción, teniendo por consiguiente para ello los derechos, los deberes, los sentimientos, las facultades naturales, que no se pueden enajenar, so pena de morir. Si sacrificáis todo esto ¿qué os queda? La nada. También Platón en su *República* quiso formar un Estado absolutamente uno. Aristóteles le replicó. «El Estado no es una unidad absoluta, sino una colección de individuos específicamente diferentes» (1). Estas luminosas palabras tienen tanta fuerza contra el *Contrato social* como contra la *República*.

Por el contrato, los hombres, que no habían sido antes sino una multitud muy esparcida se unieron en un solo

(1) Aristot., *Política* t. II, c. I, § 4.

cuerpo, formando en cierto modo una sola persona. Este es el Estado, al cual se le llama también soberano, cuando se le considera bajo el aspecto del poder que ejerce sobre todos sus miembros. Los miembros del Estado tienen á su vez dos nombres, según que se les tome como partes del soberano ó como sometidos á una voluntad; por eso la misma persona en todo cuerpo político presenta los dos aspectos expresados respectivamente por los nombres *ciudadano* y *súbdito*; y el decir Rousseau que cada uno contrata consigo mismo, es porque cada uno se obliga en efecto á obedecer como súbdito á las leyes que presentará como ciudadano. Tal doble relación, según él, es la que garantiza la libertad y la seguridad del individuo. Pero mi objeción reaparece siempre; ¿cómo puede uno contratar consigo mismo cuando ha renunciado antes á toda personalidad?

El pensamiento de Rousseau oscila entre dos principios: derecho del Estado y derecho del individuo. Así es que después de considerar los derechos individuales abandonados en favor de la persona pública, se pregunta cuáles son los límites del poder soberano. Esta cuestión ha interesado igualmente á otros dos publicistas, los cuales sostienen principios muy semejantes á los de Rousseau: Hobbes y Espinosa. Según el segundo, el derecho se acomoda á la medida del poder; el que todo lo puede tiene derecho á todo. En este sistema parece imposible hallar límite alguno al poder soberano; pero tiene uno según el mismo Espinosa y que se desprende del mismo principio. No hay de rechecho soberano absoluto alguno que todo lo pueda, y la limitación de su poder está en la imposibilidad en que se halla de hacerlo todo y, por tanto, de destruir todas las fuerzas contrarias á la suya (1). ¡Pobre reserva! porque

(1) Espinosa, *Tratado teológico político*, c. XVII. Es justo añadir que Espinosa fué una excepción muy saliente en favor de la libertad del pensamiento y la palabra, lo cual le pone en contradicción consigo mismo.

hasta llegar el soberano al límite de la imposibilidad, tiene aún campo sobrado para humillar, oprimir y pisotear los derechos más sagrados de la humanidad. El límite que Hobbes reconocía al poder soberano es también muy ridículo, á saber: el punto en que el súbdito, mejor querrá morir que obedecer (1), ó, en otros términos, el único derecho que tiene el súbdito contra el soberano es el de morir.

Rousseau tiene una idea más elevada de los derechos de la naturaleza humana; procura salvar las personas privadas que son, naturalmente, dice, independientes de la persona pública; distingue los derechos respectivos de los ciudadanos y los soberanos, y reconoce, en fin, que los ciudadanos tienen derechos naturales, de los cuales deben disponer en calidad de hombres (2).

Pero, según esto, no es verdad que cada asociado enajene efectivamente todos sus derechos, que comience por renunciar á todo cuanto posee, por obtener garantías; ¡contrato absurdo, como el mismo Rousseau lo ha hecho ver al refutar la esclavitud!: «Se entiende, dice, que cada uno enajena por el pacto social, de su poder, de sus bienes y de su libertad, solamente la parte de todo aquello de lo cual el uso importa á la comunidad». De modo que la enajenación no es total, sino parcial. En otro pasaje dice J. J. Rousseau: «Es tan falso que en el contrato social se haga de la parte de los particulares ninguna renuncia verdadera, que su situación, por efecto del contrato, es realmente preferible á la que era antes» (3). Pero ¿cómo ha podido llamar una total enajenación á lo que no es más que una renuncia? ¿Cuando todo se entrega cómo se puede recibir en adelante? Es razonable decir que por efecto del pacto social la situación de cada asociado se hace mejor; pero ¿esto no es porque se haya

(1) Hobbes, *De civ.*, sec. 2, c. VI, § 13.

(2) *Contrato social*, l. II, c. IV.

(3) *Idem*, *id.*

comenzado por darlo todo, sino que por haber dado algo se ha obtenido la garantía del resto?

Rousseau añade «que el soberano es el que determina la importancia de los sacrificios de cada ciudadano en favor de la comunidad» (1). He aquí de nuevo la balanza inclinándose del lado de los soberanos. Bien entendido, este principio es verdadero. Si Rousseau quiere decir que es necesaria en todo Estado una autoridad suprema, que no puede ser el individuo; que si el individuo tiene el derecho de juzgar entre el Estado y él, no hay Estado; que la ley es soberana y respetable hasta cuando se equivoca, expresa un principio que es la base de todo orden político, el cual ha sido la fuerza de los Estados de la antigüedad. Nada es más hermoso que este sentimiento de respeto y de obediencia que el ciudadano en la antigüedad tenía por la ciudad, la patria y la ley. Sócrates, injustamente condenado por el Areópago, se creyó en el deber de morir por obedecer á las leyes, y como sus amigos lo estimularan á huir, él invocó el recuerdo de las bienhechoras leyes; tributándolas contra sí mismo las palabras más imponentes, hace recordar la autoridad maternal de ellas y las obligaciones que se había impuesto al aceptar su protección (2).

Pero si Rousseau entiende que el soberano es juez absoluto é irresponsable, que todo cuanto decide no solo es obligatorio, sino justo; que entre el soberano y el súbdito no hay amparo alguno, ni moral siquiera, y, por último, que no tiene el ciudadano más derecho que el que le da ó le deja el soberano, dicha máxima es la de todos los gobiernos tiránicos, y esto parece resultar ser lo que Rousseau quiere sostener mediante ella, del siguiente pasaje: «Estando el soberano formado sólo por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario á ninguno de ellos; por consiguiente, la potencia soberana no tiene nin-

(1) *Contrato social*, l. II, c. IV.

(2) Véase en el *Criston*, de Platón, la prosopopeya de las leyes.

guna necesidad de garantía respecto á los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera mortificar á todos sus miembros, y ya veremos si luego puede martirizar á alguno en particular. El soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe de ser» (1). Apoyado en el mismo principio, Rousseau sostiene que no está el soberano obligado á nada respecto á sí mismo. «Es contra la naturaleza del cuerpo político, que el soberano se imponga una ley que no puede refrendar. No pudiendo ser considerado sino bajo una sola y misma relación, se halla entonces en el caso que un particular que contratara consigo mismo; por donde se ve que no hay ni puede haber ninguna ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni el mismo contrato social» (2). En diferentes pasajes Rousseau pone la soberanía en la sola voluntad del pueblo; pero no basta considerar lo que el pueblo quiere, hay que contar también con lo que debe. No sería la voluntad de los contratantes aunque, fuera unánime, lo que haría la justicia; este es el fundamento y no el efecto de las convenciones civiles; hay, pues, leyes fundamentales y obligatorias para todo el pueblo, ni que éste consienta en ellas ni que no; y el contrato social, que tiene su origen en la vocación del hombre por la sociedad, es de este número.

A fin de comprobar sobre un punto particular determinado la exactitud de estas observaciones, voy á hablar de la teoría de la propiedad (3).

Según la teoría de Rousseau, hay una posesión primitiva que reposa sobre el derecho del primer ocupante; mas para que tal posesión sea legítima es necesario que sea garantida y reconocida por el Estado, lo cual tiene lugar de este modo: cada asociado renuncia á todo lo que él poseía antes del contrato social, y la sociedad, hecha entonces due-

(1) *Contrato social*, l. I, c. VII.

(2) *Idem*, *id.*

(3) *Idem*, l. I, c. II.

ña de todos los bienes, da á cada uno su parte garantizándola, de donde se infiere que la propiedad de los ciudadanos la adquieren éstos á costa de su independencia; cada ciudadano, según la expresión de Rousseau mismo, no es más que el depositario del bien público; si bien se considera, ésto es un contrato semejante al que celebraban en las postrimerías del imperio romano los pequeños propietarios con los grandes; á fin de comprar la tranquilidad sacrificaban su libertad, entregando sus bienes, que recibían luego á título de arrendatarios ó colonos, contrato que de grado en grado, produjo la servidumbre de la Edad Media.

He aquí ahora el pasaje que pone fuera de dudas la teoría que le atribuimos al autor del *Contrato social*. «El Estado, dice, tiene á su cargo el cuidado de sus miembros, es *el dueño de todos sus bienes* por el contrato social, que en el Estado sirve de base á todos los derechos... Lo que hay de singular en esta *enajenación*, es que lejos de despojar la comunidad á los particulares, aceptando los bienes de ellos lo que hace es asegurarles la posesión legítima de los mismos, cambiar *la usurpación* en verdadero derecho y el goce en propiedad» (1).

Toda esta teoría es completamente falsa. El Estado no crea la propiedad, no hace más que garantirla. Creo que el derecho del primer ocupante es suficiente á dar origen á una legítima propiedad. Porque, como dice acertadamente Rousseau, ¿bastaría poner el pie sobre un terreno común para ser su dueño? ¿Bastaría tener la fuerza necesaria para separar por un momento á los otros hombres de un paraje, para quitarles el derecho de reaparecer en él jamás? Pero añádase allá esta condición: la toma de posesión «no por una vana ceremonia, sino por el trabajo y la cultura». ¿Será justo entonces llamar usurpación á una propiedad fundada

(1) *Contrato social*, l. I, c. II.

en tales títulos, ni es necesario que aquí el Estado intervenga para fundar el derecho del propietario? ¿De dónde le vendría al Estado mismo tal derecho? ¿Y no sería una verdadera usurpación apropiarse lo que yo haya ocupado el primero y haya hecho mío por mi trabajo? ¿Por qué he de necesitar recibir ulteriormente de la voluntad del Estado lo que yo gané desde el principio por mí mismo? Imaginemos que pongo los pies sobre alguno de los vastos territorios que restan aún sin ocupar en el continente americano, que levanto allí una tienda, siembro un campo y apporto la vida á aquel suelo inerte; estoy sólo, el Estado no está allí para consagrar mi derecho de propiedad, y en este caso, ¿es menos verdad que yo tenga este derecho y que un colono nuevo no tiene ninguno contra el mío? Pero he aquí que siguen otros y otros mi ejemplo y vienen á establecerse junto á mí, se forma una reunión de casas, de terrenos, de dominios, una aldea, una villa, una ciudad; se hace ya necesario un orden, se nombran los jefes, se hacen las leyes, se establece un gobierno: he aquí un Estado nuevo en el mundo. ¿Y qué? El derecho, claro como la luz del día, que yo tuve siempre sobre mis bienes cuando estaba solo, ¿se me va á quitar porque ahora tenga vecinos? ¿Puede acaso la accesión de estos nuevos advenedizos añadir ni quitar algo á los derechos anteriores? El Estado, que no es más que una regla, ¿qué derecho puede tener sobre esta tierra que yo he creado, en cierto modo, por mi industria cuando él aún no existía? ¿Y seré declarado por él usurpador de mi tierra, hasta el momento en que yo consintiera en venir á ser su colono? El contrato social no añade más que la garantía común al derecho de propiedad, y la necesidad de que nazcan de él obligaciones civiles no confirma la ausencia de un derecho anterior, sino la impotencia de defender el derecho, falta de sanción. Fuera de esta doctrina, la propiedad no está asegurada, porque si es verdad, como Rousseau dice, que «el derecho que cada particular tiene sobre sus propios predios está subordinado al que tie-

ne la comunidad sobre todos» (1), es bien visible que, dada esta doctrina, mi propiedad puede ser garantida por el Estado contra mis vecinos, pero no lo es contra el Estado mismo (2).

Si yo impugno la teoría de la enajenación total del individuo á favor de la sociedad, no es para rechazar el principio fundamental de Rousseau y del *Contrato social*, á saber: que la soberanía reside en la voluntad general, sino que creo, por el contrario, que hay que separar bien entrambos principios y no comprometer el segundo por el primero. La cuestión de los derechos y la de los límites del poder soberano, están bien lejos de ser una misma que la de la soberanía. Cualquiera que sea el soberano de la sociedad, rey, clero, nobleza ó pueblo, habrá siempre motivo para preguntarse si el soberano lo puede todo ó no. Luego, después de haber establecido que no lo puede todo el soberano, queda todavía el decidir cuál es el soberano. Pues bien: el verdadero soberano es la voluntad general.

Decir que la soberanía reside en la voluntad general, es decir que la sociedad se pertenece á sí misma, que tiene por sí misma la dirección y la responsabilidad de sus destinos, y que no pertenece eternamente ni por derecho divino á ninguna familia ni á ningún cuerpo laico ó eclesiástico. ¿Es, pues esto, acaso, reconocerla el derecho de hacerlo todo? Sin duda que no, por lo mismo que no se le reconoce al individuo el derecho de hacerlo todo, porque tenga la libertad de albedrío. La voluntad general en la sociedad es lo mismo que el libre arbitrio en el individuo. Una y otro tie-

(1) *Contrato social*, l. I, c. II.

(2) El principio del contrato social no favorece al socialismo, porque si la sociedad política es la resultante de una convención, no puede ser sino la garantía de los derechos anteriores del ciudadano. El socialismo, por el contrario, ha de suponer más bien alguna forma de preexistencia de la sociedad respecto á los ciudadanos, un derecho anterior de la sociedad y del Estado; pero entonces éste no sería el resultado de un contrato.

nen por encima de sí, es cierto, la soberanía de la razón. Pero la razón no es más que una regla ó una luz, y no un principio de vida y movimiento.

Si la voluntad general no fuera el soberano en la sociedad, tendría que serlo una voluntad particular. Pero ¿á qué título la voluntad particular gozaría de este privilegio, que se niega á la voluntad general? ¿Por qué tal hombre más bien que tal otro? ¿Por qué tal familia más bien que otra? ¿Por qué tal cuerpo y no tal otro? ¿En virtud de qué principio la voluntad de uno solo ó la de algunos se arrogará el derecho de posesión sobre todos? No veo aquí más que la fuerza, el derecho divino ó el derecho paternal. No es este el lugar de entrar á discutir estos principios; pero algo diré. Diré que la fuerza no ha podido nunca ser un principio de derecho; que no tiene signo alguno el derecho divino por el cual se le pueda reconocer en medio de tantas revoluciones como desde la creación del mundo han subvertido todos los Estados; que el derecho paternal habría dado lugar á la soberanía de los padres de familia, lo cual se halla muy cerca de la soberanía de todos, y además, cuando el derecho civil emancipa á los hijos al llegar á la mayor edad, no se comprende cómo el derecho político los mantendría bajo la patria potestad. En fin, en toda sociedad donde muchas personas ponen en común sus intereses, sin que se confundan, el poder soberano corresponde evidentemente á la totalidad de los miembros, y la sociedad tiene siempre el derecho de hacerse rendir cuentas. Esto que es verdad respecto á las asociaciones particulares, lo es también respecto á la mayor de las asociaciones: el Estado (1).

Distingo dos clases de soberanía, dos clases de mandos, el mando de la razón y el de la voluntad. Consideremos al hombre individual. La razón le manda realizar una acción.

(1) Las leyes son propiamente las condiciones de la sociedad civil. No pertenece sino á aquéllos que entre sí se asocian, regular las condiciones de la sociedad». *Contrato social*, l. II, c. VI.

¿Será esto bastante? Mientras la razón solamente habla, nada se hace, nada se acomete. Ante ella no se está en cierto modo para nada, porque la razón no es uno mismo y la verdad que le muestra es exterior á uno, independiente de él. La razón es sin duda soberana; pero es una soberanía la suya, sin poder, porque no obstante decirme lo que sea, yo puedo hacer otra cosa, lo que quiera. De aquí una segunda soberanía: la soberanía de la voluntad. Esta es la única que puede hacer que la acción sea, á ella le corresponde en esto la responsabilidad, ella es la señora de los destinos del hombre ó, más bien, mediante ella es como el hombre se pertenece y es señor de sí mismo.

Así también sucede en el Estado. El Estado, como el individuo, debe obedecer á la razón. En este sentido es como ella es soberana. Pero la razón por sí sola no basta para lograr la acción, se necesita del poder de una voluntad, y ésta, en este caso, no puede ser otra que la voluntad del Estado, y como el Estado es todo el mundo, será, pues, la voluntad de todos, y en este sentido es como resulta la voluntad general siendo soberana.

Rousseau ha expresado perfectamente la distinción que acabamos de indicar, y por esta razón su teoría de la ley tiene una solidez que no alcanzan nunca las otras partes del *Contrato social* (1). No ha expuesto nadie con mayor precisión el principio de la soberanía de la razón, hasta señalando su insuficiencia: «Lo que se halla en conformidad con el orden, es tal por la naturaleza de las cosas é independientemente de las convenciones humanas. *Toda justicia viene de Dios. El solo es su manantial; pero si nosotros supiéramos, recibirla de tan alto, no tendríamos ni gobiernos ni leyes. Sin duda es una justicia universal emanada de la razón solamente; pero esta justicia para ser admitida entre nosotros debe de ser recíproca. Considerando humanamente las cosas, faltas de sanción natural las leyes de la justicia, son va-*

(1) *Contrato social*, l. II, c. IV.

nas entre los hombres; no hacen sino bien al malvado y mal al justo, cuando éste las cumple respecto á todos, sin que nadie las cumpla respecto á él. *Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos á los deberes* y reducir la justicia á su objeto». Nada mejor dicho ni mejor pensado. El principio de la soberanía de la razón es un principio de moral y no de política: es la regla que la moral impone á la política; pero no basta establecer que hay una ley eterna; divina, que los pueblos no pueden violar más que los reyes; es necesario también explicar de dónde procede la ley civil y cuál es su principio. «Cuando se haya dicho lo que es una ley de la naturaleza, no se sabrá mejor lo que es una ley del Estado». Se opone la definición de Montesquieu á la de Rousseau, que es esta: «Las leyes son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas». Esta definición, dicen, excluye todas las demás. Está muy bien; pero ¿en todo caso las leyes civiles son relaciones necesarias? ¿No son en la mayoría de los casos relaciones variables y contingentes, y transacciones móviles entre mil intereses móviles también? En segundo lugar, entre la ley primitiva que reside en la eterna razón y la ley civil que no es más que una derivación muy lejana de aquélla, es necesario que haya un intermediario, una voluntad que dé nacimiento á la ley escrita, la cual no existe por sí misma.

¿Cuál será tal voluntad? ¿Por qué una más bien que otra? Es preciso que sea una voluntad general, porque *a priori* no hay razón alguna para excluir á nadie.

Resta por hacer la objeción que se saca de la práctica; pero no se trata ahora de prácticas, sino de buscar solamente cuál es su derecho, el verdadero principio de la soberanía en el Estado, pero no de averiguar cuál deba de ser de hecho la forma del Estado. Sin duda, cuando uno establece un principio tiende á aplicarlo en la práctica; pero no se está obligados á aplicarlo en seguida, ni de una forma mejor que de otra. El debate queda por entero establecido entre los partidarios de unas y otras formas políticas, res-

pectivamente. La única cosa que se deja sentada, es que estas formas no son más que formas y no principios; pero cualquiera que sea la forma del Estado, la ley no puede ser otra cosa que la expresión real ó supuesta de la voluntad general. Si se cree que la autoridad de Rousseau está en peligro con esto, se la puede salvar apoyándola en otra más consagrada y majestuosa: la de Santo Tomás de Aquino, que dice que corresponde hacer la ley á la multitud entera ó á quien tiene su representación: «*Vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*».

Del soberano hay que descender al gobierno (1). Rousseau es el primero que ha opuesto estos dos términos, hasta entonces confundidos.

Equipara al soberano con la voluntad, que en el hombre determina el acto libre, y al gobierno con la fuerza que lo ejecuta. El soberano sólo puede tener voluntades ó voliciones generales y necesita un agente que las ejecute; tal agente es el gobierno. Éste no es sino el mandatario del soberano, el intermediario entre el soberano y los súbditos. Los cuerpos políticos se componen, pues, de tres términos, que forman entre ellos una proporción: el soberano, que manda; el gobierno, que ejecuta, y el súbdito, que obedece. Rousseau procura darnos una idea de las diferentes relaciones de ellos, mediante ingeniosas traducciones matemáticas, pero más complicadas y mucho menos claras que las cosas mismas que ellas representan.

Con razón se puede afirmar que Rousseau fué el primero que definió rigurosamente al gobierno oponiéndolo al soberano. Pero el fundamento ¿no se encuentra ya en Montesquieu cuando, por ejemplo, dice éste: «Como en un Estado libre todo hombre que tiene conciencia de poseer un alma libre debe de ser gobernado por sí mismo, es necesario que el pueblo en cuerpo tenga el poder legislativo»? ¿Cuando habla de los gobiernos en que el mismo cuerpo de

(1) *Contrato social*, l. III, c. I.

los magistrados «tiene como ejecutor de las leyes todo el poder que se ha dado él mismo como legislador... puede asolar el Estado por sus voluntades generales y destruir á cada ciudadano por sus voluntades particulares?» ¿No es esto el pensamiento y el lenguaje mismo de Rousseau? La cosa única que pertenece á éste en la cuestión es el haber limitado el sentido de la palabra gobierno, al poder ejecutivo; este es el sentido que se ha adoptado en general en los Estados constitucionales.

Pero si es en verdad un mérito de J. J. Rousseau haber definido una palabra tan importante del lenguaje político, se crea por ella misma dificultades particulares en su teoría de la división de los gobiernos (1). Cuando se habla de las diferentes especies de gobierno, no se toma esta palabra en el sentido estrecho de poder ejecutivo, sino como medio de distinguir las diferentes constituciones políticas, las cuales no regulan solamente la forma del poder ejecutivo, sino también la del legislativo, y aunque en principio este último poder sea atributo del pueblo nada más, puede muy bien pertenecer su acción ya á un rey, ya á un cuerpo de nobles, ya á una parte del pueblo solamente, y hay que tener en cuenta esta diferencia en la división de los gobiernos. Rousseau, por no abandonar ni un instante su definición, no distingue los gobiernos unos de otros, sino por la constitución del poder ejecutivo, lo cual le conduce á las más arbitrarias definiciones y contrarias á todos los acomodamientos de la ciencia y del idioma. De este modo, si nos atuviésemos á su definición, el gobierno de los Estados Unidos sería una monarquía, puesto que allí el poder ejecutivo reside en uno sólo; no hay aristocracia que se acomode tampoco á los principios de Rousseau, porque no se ven Estados en los que el pueblo tenga la potencia legislativa, y el senado esté solamente encargado de la ejecución. En Roma, el Senado compartía con el pueblo el poder legislativo.

(1) *Contrato social*, l. III, c. III.

Respecto á la democracia, como Rousseau la define: un gobierno en que todo el pueblo es legislador y magistrado. Sería imposible hallar un solo ejemplo en el mundo moderno, y en la antigüedad sólo Atenas respondería y aun imperfectamente, á dicha definición.

Siendo el gobierno, definido como el poder ejecutivo, ¿cómo se establece y de qué naturaleza es el acto que determina su institución? Según algunos publicistas, Hobbes y Locke, por ejemplo, la institución de todo gobierno es un contrato. La idea de tal contrato, según Rousseau, es contradictoria. Al soberano le es imposible darse un señor, él no puede dejarse imponer condición alguna, su voluntad permanece íntegra después de la institución del gobierno, como antes era. Esto no es, pues, un contrato, puesto que para que haya contrato han de quedar obligadas las dos partes. «De donde resulta que el acto que instituye un gobierno no es un contrato, sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los señores del pueblo, sino sus oficiales, que él puede establecerlos y sustituirlos cuando le plazca, que no es para ellos la cuestión contratar, sino obedecer» (1).

Debe decirse que el soberano jamás puede tratar con el gobierno de igual á igual y que permanece respecto á él siempre superior. Pero ¿no es esto adelantar la idea de que el pueblo no tiene para con el gobierno ninguna obligación? Sin duda el soberano puede hacer todo lo que quiera; pero cuando instituye un gobierno, ¿no se obliga implícitamente á sostenerle en tanto que le sea fiel á las condiciones prescritas? Por otra parte, si el soberano, como tal, no enajena su voluntad ni puede someterse á sus oficiales, ¿no debe, como pueblo, obligarse á la obediencia respecto á los jefes que instituye? Si el gobierno es un término medio entre el soberano y los súbditos, entonces no se obliga respecto al soberano, sino á condición de que

(1) *Contrato social*, l. III, c. XVIII.

los súbditos se obliguen respecto á él. Sin esta segunda obligación está comprometido el orden de la república: los súbditos, abusando de su propiedad de soberanía para desatender la autoridad del gobierno, usurpan para sí mismos esta autoridad, y el contrato social queda disuelto.

Preguntamos ahora al autor del *Contrato social* su opinión acerca de cuál sea el mejor gobierno. Se le hace respecto á este punto gran injusticia á J. J. Rousseau: se le considera frecuentemente como un dialéctico intratable, enemigo de lo posible, ignorante de los hechos, ciego doctrinario de una forma particular de gobierno, la pura democracia, y pretendiendo imponer á todos los Estados, pequeños ó grandes, antiguos ó modernos, sin considerar ni sus costumbres y necesidades, el gobierno de Ginebra. Pero una lectura meditada del *Contrato social* destruye tales imputaciones. El autor sabe muy bien qué parte corresponde á la experiencia en los establecimientos políticos y que los gobiernos no deben de ser solamente buenos en sí mismos, sino buenos según las circunstancias. He aquí varios pasajes decisivos: «Se ha disputado mucho en todos los tiempos sobre las mejores formas de gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos y la peor en otros (1)... En general, el gobierno democrático conviene á los Estados pequeños; el aristocrático, á los mediocres, y el monárquico á los grandes. Pero ¿cómo determinar la multitud de circunstancias que pueden producir modificaciones? (2). ¿Cuál vale más? ¿Un gobierno simple ó un gobierno mixto? Cuestión es ésta muy agitada entre los políticos y á la cual hay que oponer la misma respuesta que yo he dado antes sobre todas las formas de gobierno (3). Cuando se pregunta cuál sea la mejor forma de gobierno, se provoca una cuestión insoluble que tiene tantas soluciones como

(1) *Contrato social*, l. III, c. III.

(2) *Idem*, *id.*

(3) *Idem*, l. III, c. VII.

combinaciones posibles haya en las situaciones absolutas y relativas de los pueblos» (1). ¡Son tales las palabras de aquellos políticos cortos de vista, que no parece sino que solo hay una verdad abstracta en la realidad! ¿No comprenden que puede haber mil aplicaciones, según la variedad infinita de las cosas y de los hombres? Rousseau mismo, cuando tuvo que dar su opinión sobre el gobierno de Polonia, se guardó muy bien de querer que se aplicaran á este infortunado país las máximas del *Contrato social*. Pero buscó cuanto pudo en las circunstancias, en las costumbres, en las tradiciones, ingenuos, pero poderosos remedios á una situación irremediable.

Pero como le es difícil á Rousseau mantenerse firme respecto á una verdad, una vez que la ha sentado, sin caer en la contradicción ó en la exageración, vamos á verle restaurar la disciplina preconizada por los legisladores de la antigüedad, al ciudadano de Esparta, Atenas ó Roma. Dice al principio, lo que es verdad, que siendo el poder legislativo el corazón del Estado, necesita tener asambleas regulares y periódicas para que la autoridad del soberano, en el silencio, no se oblitere, pero añade: «Al instante que el pueblo es reunido en corporación soberana, toda jurisdicción de gobierno cesa, la potencia ejecutiva queda suspendida y la persona del último de los ciudadanos es tan sagrada é inviolable como la del primer magistrado, porque donde está el representado no hay representante» (2). Voltaire cita este pasaje y dice muy bien: «Esta proposición sería perniciosa si no fuera de una falsedad y un absurdo evidentes. Cuando en Inglaterra se reúne el Parlamento, ninguna jurisdicción se suspende; y en los pueblos pequeños, si durante la asamblea de un pueblo se comete una muerte ó un robo, el criminal es y debe de ser entregado á los encargados de administrar justicia. De otra manera,

(1) *Contrato social*, l. III, c. IX.

(2) *Idem*, l. III, c. XIV.

la reunión de un pueblo sería solemne invitación al crimen» (1). No solo esta máxima es contraria á la verdad, pues si fuera cierta no habría orden público posible, sino que ni concuerda con los principios del *Contrato social*. La función del gobierno es distinta de la del soberano, y siendo así, ¿cómo la convocatoria del soberano ó la asamblea del pueblo habría de suspender la acción del gobierno, á menos que el soberano se apoderase del gobierno, lo cual es contrario á la doctrina? Además, si cada ciudadano es inviolable como miembro del soberano ó corporación soberana, no lo es como individuo, y el gobierno está subordinado al soberano entero, en su conjunto, pero es superior á cada uno de los súbditos en particular.

Esto no es todo. Cuando Rousseau habla del pueblo reunido, entiende esto al pie de la letra, y no imagina la existencia de otras asambleas que las de las repúblicas de la antigüedad, en donde se votaba en las calles y plazas públicas, y decía ingenuamente: «Que se juzgue del embarazo que causaría algunas veces la multitud, por lo que se sabe del tiempo de los griegos, donde una gran parte de los ciudadanos daba sus sufragios fuera de techado» (2). No considera el autor lo que una confusión semejante debía de añadir de dignidad y brillantez al soberano. Rousseau rehusa con toda su fuerza el único medio de que los pueblos modernos pueden disponer para ejercer su soberanía, me refiero al sistema de la representación. Él sienta el principio de que la soberanía no puede ser representada, porque no puede ser enajenada: «Ella consiste esencialmente en la voluntad general, y tal voluntad no se representa; sea como fuere, no hay otra mejor» (3). Estas son abstracciones (4). La vo-

(1). Voltaire. *Política y Legislación, ideas republicanas*, xxxii.

(2) *Contrato social*, l. III, c. xv.

(3) *Idem, id.*

(4) La opinión de Rousseau en este caso apenas está fundada más que en abstracciones. Cuando se busca el origen de las teorías políticas, se acaba casi siempre por descubrir que ellas se re-

luntad en sí es incomunicable, es cierto, pero, ¿por qué no ha de tener intérpretes? Rousseau dice: «No es imposible que una voluntad particular concuerde con la general en una cuestión, pero si lo es al menos, que tal acuerdo sea durable y constante». Es cierto, no hay nada definitivo en las cosas humanas, pero en política hay que contentarse con lograr aproximaciones. De modo que habrá un acuerdo suficiente entre el representado y el representante, si la representación es frecuentemente renovada, mediante elecciones periódicas. Rousseau pretende que el sistema representativo proviene del gobierno feudal. Esta no es la representación, en su origen propio, de las sociedades modernas, esencialmente laboriosas y de extensas nacionalidades. Los Estados antiguos, muy pequeños y compuestos de hombres de localidad, no tenían necesidad de representantes; Rousseau mismo lo reconoció así cuando escribió: «Entre los griegos,

lacionan con cualesquiera hechos particulares. Aquí la prevención de Rousseau contra el gobierno representativo debía obedecer á los vicios que había creído hallar en el gobierno de Ginebra, y que podían introducirse en tales gobiernos. Así se ve en las *Cartas escritas desde la montaña* (parte II, carta III). En Ginebra, la soberanía ó más bien el poder legislativo, corresponde al *consejo general*; es decir, la asamblea reunida de los *ciudadanos* y los *burgueses*. Este consejo general distaba mucho de ser el pueblo entero, porque fuera de él, aún había tres clases de personas: los habitantes, los nativos y los súbditos. Cuanto al poder ejecutivo, se hallaba distribuido de la manera más complicada entre varios cuerpos: *el consejo pequeño*, *el consejo de los doscientos* y *el consejo de los sesenta*. Sucedió, según Rousseau (y esto nada tenía de inverosímil), que estos diferentes consejos acabaron por cometer usurpaciones á costa del consejo general, y que la soberanía llegó á ser casi nominal solamente. El mismo hecho se había producido en Venecia, donde la constitución se diferencia menos de la de Ginebra de lo que se puede creer. Rousseau, preocupado por la absorción del poder legislativo hecha por el ejecutivo en una república pequeña, fué arrastrado por lo mismo á formar una opinión exagerada contra el régimen representativo en general.

cuanto el pueblo tenía que hacer, hacíalo por sí mismo; hallábase sin cesar reunido en la plaza pública; gozaban de un clima dulce, dejaban á los esclavos los trabajos, y su gran negocio era la libertad (1). Rousseau se halla, sin duda, influído por el prestigio de las repúblicas antiguas, cuando habla de ellas. Halla admirables estas ciudades, en las que la libertad de algunos descansa en la servidumbre de los más numerosos, y para permanecer fiel á su abstracta teoría de la voluntad incomunicable, pone en peligro un principio más grande: el de la libertad personal. «¡Qué!, dice Rousseau: ¿La libertad no se sostiene más que por el apoyo de la servidumbre? Los extremos se tocan. Todo aquello que no existe en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo. Hay situaciones desgraciadas en las cuales los unos no pueden conservar su libertad, sino á costa de los otros, donde no puede ser completamente libre el ciudadano sin que el esclavo sea extremadamente esclavo. Tal sucedía en Esparta. Felizmente, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois vosotros; pagáis la libertad de ellos con la vuestra. Vosotros habéis querido esto mejor, y hallo en ello más abandono que humanitarismo». Este trozo es un modelo de falsa declamación y de fanatismo ciego; Rousseau no comprende el espíritu de las sociedades modernas, no ve más que á los ciudadanos reunidos en la plaza pública y dados al solo negocio de la libertad. Pero la libertad no es nada por sí misma, solo es la garantía de otros derechos, la seguridad de que se podrán cumplir sin miedo á nada, las funciones atribuídas al hombre. Una de estas funciones es el trabajo; una verdadera sociedad es la sociedad que trabaja. Las sociedades antiguas, en las cuales unos cuantos de sus miembros gozaban en el descanso la posición que les proporcionaba el trabajo del mayor número, era una sociedad en la infancia. Pero ¿y si cada uno hubiera tenido que trabajar en sus propios ne-

(1) *Contrato social*, l. III, c. xv.

gocios y en los del Estado, cómo hubiera podido hacerlo? De ello Rousseau se responde á sí mismo: «No se puede suponer, dice en otro pasaje, que el pueblo estuviera siempre reunido para evacuar los negocios públicos» (1). Luego hay necesidad de tener representantes. Se necesitan por otra razón también, y es que, siendo muy complicados los intereses de los pueblos modernos, son difíciles de hacer las leyes, y su confección, por tanto, exige cierta aptitud, pero este nuevo punto de vista nos conduciría muy lejos.

Queda la última cuestión, que no puede eludir ningún político: la de las relaciones entre la religión y el Estado (2). Rousseau parece inclinarse en esta cuestión á las máximas de Hobbes y haber querido dejar á Voltaire el airoso papel de defender la libertad religiosa y el derecho de opinión.

Sin embargo, para conocer bien las opiniones de Rousseau hay que fijarse atentamente en que en el mismo capítulo del *Contrato social* en que trata este asunto, distingue cuatro formas de religión, de donde nacen cuatro especies de relaciones entre la religión y el Estado; 1.^a, la religión natural ó teísmo; 2.^a, las religiones nacionales, como entre los antiguos, donde la religión era parte integrante de la constitución; religiones, dice, que son útiles al Estado, pero nocivas al género humano; 3.^a, el cristianismo romano, ó religión de sacerdotes, que da al hombre dos patrias y dos jefes y le impide poder ser á la vez devoto y ciudadano; 4.^a, en fin, el verdadero cristianismo, tal como lo entiende Rousseau; es decir, el cristianismo del Evangelio, que reconoce á todos los hombres como hermanos; religión santa, sublime, verdadera, pero que lejos de ligar el corazón de los ciudadanos al Estado, lo desliga, como de todo lo terrenal. Hecha esta distinción de religiones, Rousseau manifiesta que

(1) *Contrato social*, l. III, c. IV.

(2) *Idem, id.*, l. IV, c. VIII y *Cartas escritas desde la montaña*, part. I, c. I.

«la ciencia de la salvación y la del gobierno son dos cosas diferentes» (1). Propone hasta lo que llamaríamos hoy la separación de la Iglesia y el Estado, y «dejar al cristianismo libre de toda relación carnal, sin otra obligación que la de la conciencia..... La religión cristiana es por la pureza de su moral siempre buena y sana para el Estado, por más que no forme parte de la constitución, con solo ser admitida universalmente como religión, sentimiento, opinión, creencia; pero como ley política, el cristianismo dogmático es un mal establecimiento» (2). Si Rousseau no admite como religión del Estado ni el cristianismo del Evangelio, rechazará con mucha más razón el cristianismo dogmático ó romano. Cuanto á las religiones supersticiosas de la antigüedad, ni hace cuestión de ellas. Sin embargo no cree «que pueda estar un Estado sin religión», porque la religión, al menos la natural, es inseparable de la moral y, la moral es la base del Estado. Será necesario, pues, reducir la religión á los dogmas elementales, á aquéllos que son verdaderamente útiles á toda sociedad y admitiéndose los que solo pueden importar á la fe, y «no al bien terrestre, único objeto de la legislación». Esta religión es la que él llama religión civil. Es sin duda una quimera creer que el Estado, después de haber libertado á las conciencias de las religiones positivas, podrá imponerlas una religión natural. Es una contradicción mal disimulada la de sustituir por la intolerancia teísta la intolerancia católica ó protestante. Pero la opinión de Rousseau era, en verdad, un medio indiscutible: establecer un régimen más liberal en materia de religión. La idea de la libertad absoluta en materia de creencia religiosa no se halla en ningún escritor del siglo. La mayor parte se contentan con la tolerancia. Tal vez fuera un progreso mayor que separar del Estado la religión civil, mantenerlo aso-

(1) *Cartas desde la montaña*, part. I, carta I.

(2) *Idem*, *id.*

ciado á la religión natural (1). Es evidentemente una gran exageración y una censurable dislocación del lenguaje decir: «Que si alguno después de haber reconocido públicamente estos dogmas se condujese como si no los creyera, sea castigado de muerte; él ha cometido el más grave de los delitos, porque ha mentido ante las leyes». Estas son las mismas máximas de la Inquisición.

Tales son las principales teorías del *Contrato social*, obra más rigurosa en apariencia que en realidad. El autor aparece allí continuamente oscilando entre dos sistemas: ya entregando al Estado las personas y los bienes, todo, ya poniendo más allá de la comunidad los derechos naturales de las personas. Es, á decir verdad, al primero de estos sistemas al que propenden todos los principios de Rousseau. Pero injusto imputarle solo á él, como suele hacerse, la responsabilidad de semejante doctrina. La supremacía absoluta del Estado ha sido el dogma común de casi todos los políticos anteriores á Rousseau. Y no me refiero á la antigüedad, donde tan grande era la aútoridad del Estado (2). En los tiempos modernos se tiene la creencia de que los escritores políticos habían reconocido, desde los comienzos de la formación de la ciencia del Estado, el principio, familiar hoy, del derecho individual y el personal, opuestos á la voluntad absoluta del Estado. Pues no es así: en el sistema de Hobbes no hay más libertad que la que da el soberano;

(1) En el estado de nuestra legislación que, en principio, está reputada de puramente laica, existen huellas de religión civil; por ejemplo, el juramento, el cual es evidentemente un acto religioso y que sin embargo á los ojos de la ley no proviene de ninguna religión positiva en particular.

(2) Es inútil tratar de probar que en la política de Platón, el Estado lo era todo y el individuo nada; demasiado sabido es que tal era el sistema de la *República*; pero Aristóteles, que concede mucho más al individuo, no quita nada en principio al derecho del Estado: «Es un grave error, dice, creer que ningún ciudadano es dueño de sí mismo».

Espinosa no vacila más en atribuir al soberano una autoridad sin límites; Bossuet encontró justa y razonable la esclavitud y no reconocía el derecho de propiedad. Se ha pretendido hallar en él *Contrato social* hasta la teoría del comunismo, ¿Qué se dirá entonces del siguiente pasaje de Bossuet? «Quitad el gobierno, y la tierra y todos los bienes serán comunes entre los hombres, como el aire y la luz..... Según este derecho primitivo de la naturaleza, no hay nada de derecho particular..... Todo está para el provecho de todos..... Del gobierno ha nacido el derecho de propiedad y en general ¿no procede todo derecho de la autoridad pública?» Esta es la misma teoría sostenida en el *Contrato social*.

En realidad Rousseau no es más comunista en el *Contrato social* (1) que Bossuet en su *Política*. Atribuyéndole al Estado el origen del derecho de propiedad y de todos los derechos, ni uno ni otro de estos dos autores han querido negar estos derechos, bajo ninguna forma, sino que han creído dar una explicación de su existencia, creyendo suficiente y legítima la que han dado. Es injusto juzgar ciertos escritos por las consecuencias que produzcan, y que, además son desconocidas de su respectivo autor, aunque puedan ser deducidas mediante una lógica hábil. Hoy sabemos lo que puede contener en sí esta tesis de la soberanía absoluta del Estado; pero esto se ignoraba en el siglo XVIII. Rousseau fué uno de los primeros en presentir los peligros de esta tesis: ya hemos visto las reacciones de su pensamiento y los artificios mediante los cuales procuró restringir la doctrina absoluta que sentó al principio; lo hemos visto

(1) No se puede negar, sin embargo, que los ataques imprudentes y apasionados de *Discursos sobre la desigualdad*, contra la propiedad hayan tenido una gran influencia en el espíritu de las sectas comunistas. Pero si se ha de ser justos hay que observar que el *Contrato social* es posterior á aquella obra y tiene una superior autoridad.

combatir á Hobbes y á Grotius, por sostener la tesis siguiente, que es la más opuesta al comunismo, á saber: el derecho enajenable de la libertad. Fué la escuela económica surgida de la revolución de Inglaterra, fueron Locke y Adam Smith quienes tuvieron el honor de poner en claro, aunque quizá con algún exceso, el principio del derecho individual.

Yo rechazo que se siga confundiendo el sistema de Rousseau con el de Hobbes, bajo pretexto de que el uno y el otro admiten un estado de naturaleza y le hacen terminar por la cesión voluntaria que de sí mismo hace cada particular al Estado y al soberano. ¿Qué es lo que en cambio de esta cesión nos ofrece el filósofo inglés? La paz solamente. De derechos no se ocupa, y respecto á los bienes, según él, no hay máxima que sea más sediciosa que la de sostener que los súbditos tienen la propiedad de sus bienes (1). Por el contrario, cuando Rousseau reclama de cada uno la enajenación absoluta de sus derechos, es evidente que á sus ojos tal enajenación es solamente provisional y entiende que el Estado restituirá á cada uno estos derechos hasta fortificados por la garantía pública. No es, pues, en interés del despotismo del Estado como demanda este cambio del derecho natural en el derecho civil, sino en interés de la libertad. Él ha creído garantizar tanto más la libertad del ciudadano, cuanto más quita á éste su independencia natural. Ya hemos hecho ver lo que puede tener de iluso tal sistema; pero no se deben confundir unas con otras las doctrinas porque tengan entre ellas ciertas analogías.

Queda, en fin, del *Contrato social* una gran verdad, de más en más aceptada por la opinión: la de que cada pueblo es una persona que se pertenece á sí misma, que tiene el gobierno de sus destinos y que puede transmitir á quien le plazca y como le plazca el cuidado de dirigirlo. Tal es el

(1) Hobbes, *De civ.*, sec. 2, c. XII, § 7.

principio de la soberanía del pueblo, á la cual oponen, con error, la soberanía de la razón, porque estos dos principios se pueden conciliar perfectamente. La libertad no quita nada á la responsabilidad ni el derecho al deber. Un pueblo puede, á decir verdad, todo lo que quiera; pero no debe quererlo todo, y si bien está en su derecho de obrar á su antojo, su deber está en ser razonable. Este es el verdadero sentido de la soberanía de la razón. Si se toma esta en el sentido del gobierno de los más razonables, yo pregunto que cómo se fija el límite de los más razonables; quedarán arbitrariamente excluidos muchos hombres del partido mismo de la razón; pues este es precisamente el principio sobre el cual Aristóteles estableció la esclavitud. Y no quiero decir, por añadidura, que en la práctica bien hay que considerar la capacidad de las personas. Hay dos políticas, como hay dos geometrías, la una pura, la otra aplicada; la una atenta á la verdad absoluta, la otra á lo posible. De que un principio sea verdadero no se puede concluir que sea aplicable; pero de que no sea aplicable tampoco se ha de sacar la conclusión de que no sea verdadero, así como una fórmula de mecánica no deja de ser verdadera, porque el rozamiento de las máquinas no permita aplicarla en todo su rigor.

Se ha podido ver por lo que dejamos expuesto, que no hemos escatimado ni las objeciones ni las críticas á las teorías de J. J. Rousseau; pero no nos hemos esforzado en librarle de ciertas acusaciones, fundadas en el prejuicio, más bien que en el examen. Entre tales acusaciones solo respecto á una vamos á detenernos unos instantes, tal es, la responsabilidad que se le imputa á J. J. Rousseau en los males y los excesos de la revolución francesa.

He aquí cuál es la teoría más extendida concerniente á esta cuestión. Se dice que hay que considerar dos aspectos en la revolución, uno de ellos bueno, y malo, el otro. En el primero la influencia de Montesquieu ejerce una acción poderosa y decisiva, y en el segundo aspecto, que es el

malo, la influencia de Rousseau reina sin compañero. Montesquieu es la Asamblea constituyente, Rousseau es la Convención. Nada más injusto, en nuestro concepto, que este reparto.

Lejos de mí negar la influencia bienhechora de Montesquieu en la revolución; pero tal influencia no ha sido sino indirecta y en cierto modo inmediata. El *Espíritu de las leyes* apareció en 1748; tuvo un gran éxito y extendió por toda la sociedad un irresistible deseo de renovación política y de reformas sociales. En 1764 apareció el *Contrato social*, y su imperio sucedió al del *Espíritu de las leyes*, que se lo había preparado. De 1764 á 1789 extiende sin cesar su influencia, y, sin exageración, se puede afirmar que él es el que ha hecho la revolución.

En los discursos de la Asamblea constituyente se ve campear el lenguaje de Rousseau infinitamente más que el de Montesquieu. Por cada discurso de Mounier y de Mirabeau, en los que se reconoce la huella del *Espíritu de las leyes*, se pronunciaron una multitud en que los pensamientos, las palabras y las fórmulas de Rousseau saltan á cada paso. Muchos de ellos no son sino capítulos reproducidos del *Contrato social*.

¿Se quieren pruebas más decisivas? ¿Cuáles fueron los actos primeros, esenciales, irrevocables de la revolución francesa, aquéllos que separaron para siempre el régimen antiguo del nuevo? El juramento del Juego de pelota la noche del 4 de Agosto y la declaración de los derechos del hombre. Pues en uno y otro acto es la influencia de Rousseau la que brilla y no la de Montesquieu. ¿Qué es el juramento del Juego de pelota? La toma de posesión de la soberanía por el tercer estado; él sólo es toda la revolución. Y yo pregunto: ¿Montesquieu hubiera encontrado legítima tal reivindicación? ¿Hubiera él consentido que la nobleza y el clero fuesen absorbidos por el tercer estado? ¿Hubiera él sacrificado el voto por orden, al voto por cabeza, de los cuales el primero mantiene intacta la distinción de clases y

el segundo establece la democracia? Montesquieu consideraba á la nobleza elemento esencial de la monarquía templada y libre, como intermediaria y moderador entre el rey y el pueblo. En los primeros actos de la revolución quedó roto este equilibrio. ¿Cuál tuvo más influencia en las primeras reuniones de la Asamblea constituyente, en las grandes y solemnes discusiones donde la aristocracia y la democracia se discutían, en presencia de una realeza sin fuerzas? ¿No dijo el abate Sièyes que *el tercer estado era el todo*? Y esto ¿qué es sino el principio mismo del *Contrato social*? En fin, véase la teoría del voto por cabeza, formulada en términos precisos, de mucho antes: «importa para conocer el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y *que cada ciudadano no opine sino según él mismo*». Fué J. J. Rousseau quien esto dijo. Por el contrario, Montesquieu se había expresado de esta manera: «Hay siempre en los Estados gentes distinguidas por el nacimiento, la riqueza y los honores. Pero si éstas fueran confundidas entre el pueblo y *si no tuviesen más que un voto como los otros*, la libertad común sería su esclavitud y no tendrían ningún interés en defenderla, porque la mayor parte de las resoluciones adoptadas, lo serían contra ellos».

La noche del 4 de Agosto tuvo lugar la abolición de los últimos vestigios del régimen feudal. Pero en realidad, ¿qué restaba de tal régimen? Ningún poder político, pues todo lo tenía absorbido la realeza; no quedaban más que privilegios y prerrogativas. ¿Hubiera Montesquieu aprobado esta revolución? Él, que decía: «Abolid en una monarquía las prerrogativas de los señores, del clero, de la nobleza y de las villas, y tendréis en seguida un Estado popular ó un Estado despótico» (1). Y la Asamblea constituyente ¿quería fundar un Estado despótico? No. Trabajaba para

(1) L. II, c. IV.

fundar un Estado popular. ¿Y era esto lo que Montesquieu hubiera querido? Tampoco, porque en su cuadro de la constitución, que era ciertamente su ideal de gobiernos, había dicho: «El cuerpo de nobles debe de ser hereditario... Es preciso que se tenga un gran interés en conservarle sus prerrogativas, aunque odiosas en sí mismas, y que en un Estado libre deben estar siempre en peligro». Montesquieu no admite, pues, la suspensión de estas prerrogativas en un Estado libre, puesto que indica los medios de preservarlas. Y, sin embargo, llamaba á este régimen *una libertad política extrema*. Separaba por completo en su inteligencia la libertad y la igualdad. La Asamblea constituyente adoptó una doctrina contraria de todo punto. Esta doctrina adoptada es la de Rousseau, véase: «Si se averigua, dice éste, en qué consiste precisamente el mayor bien de todos..., se verá que está reducido á dos objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia particular es otra tanta fuerza quitada á los cuerpos del Estado; *la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella*» (1).

Veamos, en fin, la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. ¿Es necesario probar que tal acto no provino de las doctrinas de Montesquieu, sino de las J. J. Rousseau? ¿Qué hay más contrario á los hábitos y al genio del autor del *Espíritu de las leyes* que esta teoría abstracta, *a priori*, de los derechos absolutos, inalienables é imprescriptibles? ¿Y qué, más de acuerdo con la política del *Contrato social*?

Es verdad que Rousseau no hizo un cuadro de los derechos del hombre y que los constituyentes lo formaron con las ideas de Montesquieu, Voltaire y Rousseau; pero el acto de la declaración ¿es otra cosa que el contrato celebrado entre todos los miembros de la comunidad, según

(1) *Contrato social*, l. II, c. XI.

las ideas de Rousseau? ¿No es la enunciación de las cláusulas y condiciones de este contrato?

La influencia de Rousseau fué todopoderosa en los actos esenciales y fundamentales de la revolución. No se debe, pues, decir que él la extravió, á menos que se sostenga que estuvo extraviada desde el primer día y que no fué sino un largo extravío. Pero yo no discuto ahora con los que piensan así; me dirijo á los que simpatizando con la primera mitad de la revolución, detestan la segunda. Es á ellos á quienes digo que no es justo arrojar todas las faltas sobre Rousseau y dedicar todos los honores á Montesquieu. Acabamos de ver lo que hay de erróneo en esta opinión.

Pero ¿será cierto que Rousseau influyó, poco ó mucho en la segunda parte de la revolución; que sus principios le hicieran responsable de aquéllo que se llamó el gobierno revolucionario?

Yo afirmo desde luego que no se halla nada en las doctrinas de Rousseau que pueda justificar su influencia, ni de cerca ni de lejos, en el régimen del terror. Hasta encuentro la condenación anticipada y dura del terror en las siguientes palabras de este autor: «Cuando se nos dice que es bueno que uno solo perezca por todos, admiraría yo tal sentencia en boca de un digno y virtuoso patriota que se diera voluntariamente á la muerte por la salud de su país; pero si se entiende que está permitido al gobierno sacrificar un inocente, al bien de la multitud, tengo esta máxima por una de las más execrable que haya podido inventar la tiranía..... Lejos de que deba perecer uno solo por todos, tienen todos obligados sus bienes y sus vidas á la defensa de cada uno de ellos, á fin de que la debilidad particular sea siempre protegida por la fuerza pública y cada miembro por todo el Estado. Después de haber, por suposición, cercenado del pueblo á un individuo tras otro, obligado á los partidarios de dicha máxima á que expliquen mejor, qué entienden por el cuerpo del Estado; y veréis como lo reducirán á un pequeño número de hombres, que

no son el pueblo, sino los oficiales del pueblo» (1). ¿No parece que un trozo semejante ha sido escrito después de las luchas odiosas y fratricidas del 93?

Pero olvidemos los actos del gobierno revolucionario y considerémoslo en sus principios. ¿Se ven allí, acaso, llevados á la práctica los principios del *Contrato social*? No hago á esta opinión más que una objeción; pero me parece decisiva: el gobierno revolucionario, lejos de ser la aplicación de la doctrina de la soberanía del pueblo, fué su violación. Salió aquel gobierno de la insurrección contra la Asamblea nacional, fué una oligarquía popular, una usurpación, una dictadura opresora, cubierta con el nombre de *la salud pública*. Su principio, en realidad, no era otro que el principio maquiavélico de la razón de Estado puesto al servicio de los furios populares. Que este gobierno fué enérgico y contribuyó á salvar la patria mediante una extrema concentración de poder, al mismo tiempo que la deshonoraba con absurdas crueldades, cosa es que admitimos de buena voluntad, porque á la tiranía no le ha faltado energía nunca. Pero entre este gobierno y el principio de la soberanía del pueblo, no vemos nada común. De otra manera le bastaría á cualquier individuo decir, imitando á Luis XIV, el pueblo soy yo, para poder hacerlo todo.

Creo que me he detenido mucho en la curiosa cuestión de la influencia de Rousseau sobre la revolución francesa; pero no puedo, sin embargo, dejar de citar en este último término la siguiente página, que prueba la perspicacia política de Rousseau y la profundidad de sus juicios. Trátase de aquel proyecto del abate de Saint Pierre, que consistía en establecer en torno al monarca cierto número de consejos elegidos por escrutinio, y á propósito dice Rousseau: «Habrá que empezar por destruir todo lo que existe, para dar al gobierno la forma imaginada por el abate de Saint Pierre; y nadie ignora qué peligroso es en un gran Estado el

(1) De la economía política (artículo de la *Enciclopedia*).

momento de anarquía y de crisis que precede, necesariamente, á un establecimiento nuevo. La sola introducción del sistema de escrutinio debe de ser una perturbación espantosa y dar antes un movimiento convulsivo y continuo á cada parte, que un nuevo vigor al cuerpo. *¿Quién podrá juzgar del peligro de mover una vez las masas enormes de que se compone la monarquía francesa? ¿Quién podrá detener el quebrantamiento producido ni prever todos los efectos que se pueden producir?* Aun cuando todas las ventajas del nuevo plan fueran incontestables, ¿qué hombre de buen sentido sería osado á emprender la abolición de las viejas costumbres, á cambiar las antiguas máximas y dar al Estado ninguna otra forma que aquella en que le ha mantenido una duración de trescientos años? Que el gobierno actual sea el mismo que en otro tiempo, ni que durante siglos haya cambiado insensiblemente, es de igual modo imprudente tocarle». La continuación del trabajo transcrito hace menos honor al genio profético de Rousseau (1). ¿Y no hay que deducir del pasaje reproducido, que si su autor preparó la revolución fué sin saberlo y hasta á su pesar?

Hemos concentrado la atención sobre el *Contrato social*, porque éste contiene toda la doctrina de J. J. Rousseau. Debemos, sin embargo, indicar otros interesantes escritos políticos suyos, que merecen ser conocidos.

Las *Consideraciones sobre los gobiernos de Polonia* es uno de los mejores escritos de este autor. En esta obra resultan perfectamente observados todos los vicios de la constitución polaca, señalada la imposibilidad de reformarla violentamente y cambiarla de todo en todo (2). El es-

(1) Cuando una nación no sabe ocuparse más que en frivolidades, ¿qué atención ha de prestar á las grandes cosas? y en un país en que la música es un negocio de Estado, ¿qué serán éstos, sino canciones?

(2) En esta obra se dice á los polacos: «Corregid, si se puede, los abusos de vuestra constitución; pero no desprecéis á ésta, que os ha hecho lo que sois». (Carta I).

fuerzo que aquí hace Rousseau por conciliar lo nuevo con lo antiguo es un trabajo ingenioso, útil y digno de ser consultado. Hay mucho quimérico en este trabajo y Rousseau se muestra en él un poco preocupado de más, del porvenir de Esparta; pero el sentimiento en esta obra es elevado y generoso y el estilo excelente. Las *Cartas á M. Butta-Foco* sobre la constitución de Córcega, tienen el mismo interés. Estas pueden servir para probar que Rousseau no pensó jamás en aplicar á viva fuerza sus teorías á ningún Estado. Se ve que en la demanda de informes que hace (1), tiene muy presente esta máxima de Montesquieu: «El gobierno más conforme á la naturaleza es aquél cuya particular disposición se acomoda mejor á la manera de ser del pueblo para el cual se haya establecido» (2). Nosotros aquí vemos también que Rousseau, en la práctica, no era mucho más revolucionario que Montesquieu. «Tengo y tendré siempre por máxima inviolable, dice, guardar el más profundo respeto al gobierno bajo el cual vivo, sin meterme á querer censurarlo ni criticarlo, ni reformarlo de ninguna manera» (3). El *Discurso sobre la economía política*, es un artículo que compuso Rousseau para la *Enciclopedia*; es un trabajo harto mediocre, en el cual el autor violenta algunas de sus ideas, sin esclarecer ninguna. La página más interesante de este escrito es la que ya hemos citado sobre el régimen del terror. Citaré, por último, dos escritos de Rousseau, muy cortos, pero perfectamente hechos. Tales son dos trabajos acerca del abate de Saint Pierre y sus dos principales proyectos, ó sean el *Tratado de paz perpetua* y la *Polisinodia* ó multiplicidad de consejos. Rousseau analiza los dos proyectos y estos análisis muestran con gran vigor, por estar en ellos muy condensadas las ideas del abate de Saint Pierre. Estos dos análisis van seguidos de dos juicios

(1) Véase la carta II.

(2) *Espíritu de las leyes*, l. I, c. III.

(3) Carta III.

igualmente sólidos y penetrantes. Rousseau halla con precisión y señala con sutileza el punto débil de aquellos dos proyectos. Sobre el de la paz perpetua dice: «Aunque el proyecto fuera muy sabio, los medios de ejecutarlo se resentían de la candidez de su autor. Éste se imaginaba que no había más que reunir un congreso y proponerle los artículos que se tuvieran determinados y todo quedaría hecho. Convengamos que en todos sus proyectos este hombre honrado veía bien el efecto de las reformas cuando hubieran estado ya establecidas, pero que juzga como un niño de los medios de establecerlas». Quanto á la *Polisino-dia*, Rousseau ha distinguido perfectamente las consecuencias. «¿No sienta que las deliberaciones de los consejos vienen á convertirse necesariamente en nuevos formularios y que la autoridad real sería por ésta alterada? ¿y no reconoce, él mismo, que esto sería introducir un gobierno mixto, en el cual la forma republicana se alía con la monárquica? Se necesitaría, en fin, que los consejos se hicieran despreciables, ridículos y completamente inútiles, y que los reyes perdiesen su poder». En fin, las *Cartas escritas desde la montaña* son interesantes para darse acabada cuenta de la constitución de Ginebra en el siglo XVIII, de los vicios de la misma, según Rousseau, de las reformas que se habían introducido en ella y de las que se debían introducir. Son también un comentario interesantes puesto á los principios del *Contrato Social*.

Además de los escritos que acabamos de señalar, sabemos que Rousseau había comenzado un escrito político en el que procuraba resolver un problema hoy muy interesante, á saber: «por cuáles medios los Estados pequeños libres, podrían existir al lado de las grandes potencias y en forma de confederación» (1). Esta obra había sido confiada por él

(1) Libro en rústica del conde de Antraigues, titulado *¿Cuál es la situación de la Asamblea nacional?* Lausanne, 1790. Nota, al fin del libro.

al conde de Antraigues, que nos da los detalles siguientes: «Rousseau no ha terminado esta obra, pero ha trazado el plan, puesto las bases y establecido, en algunos de los primeros capítulos de este libro, algunas ideas que se proponía desenvolver, luego, en el curso de la obra. Forma un manuscrito de treinta y dos páginas escritas de puño y letra de aquél y me ha sido enviado por él, autorizándome para hacer de la obra lo que guste, en el transcurso de mi vida». El conde de Antraigues, que nos da á conocer la existencia de este escrito, nos enseña también que tal obra está perdida para nosotros. «Este libro, que la prudencia me ha reservado de publicar, *no lo será jamás*. Veo bien cuánto y qué cercano peligro resultaría para mi patria. Después de haber consultado con uno de los más verdaderos amigos de Juan Jacobo Rousseau, que habita cerca del lugar en que me hallo, *esta obra no existirá más que en nuestro recuerdo*».

¿Qué se debe entender por las últimas palabras del conde de Antraigues? ¿Ha pensado que el derecho que tenía de publicar este libro de Rousseau cuando lo creyera oportuno le autorizaba á destruirlo? ¿Ha podido la pasión hacerle creer que treinta y dos páginas de Rousseau eran de tal modo dañosas que debían de ser suprimidas á ultranza? He aquí una singular interpretación del derecho de depósito. Sea por lo que fuere, ello es de lamentar que se hicieran desaparecer aquellas cuantas páginas.

La cuestión de las confederaciones era completamente nueva en la ciencia política, y la luz que Juan Jacobo Rousseau hubiera podido arrojar sobre esta delicada cuestión, tendría hoy para nosotros mucho valor, sin peligro alguno.

No hay, propiamente hablando, escuela de Rousseau; tal escuela es toda la revolución. Se nota íntimamente la influencia del pensamiento de Rousseau en el abate Raynal y el abate Mably. Pero el primero, no obstante sus declamaciones, se declaró en política partidario del gobierno in-

glés (1); el segundo ha tenido una significación importante que merece ser estudiada separadamente (2); y se puede referir á la misma influencia, el escrito apasionado y elocuente de Alfieri, *La tiranía* y, en general, cuanto se escribió contra el despotismo á fines del siglo XVIII.

(1) Véase el último capítulo.

(2) *Historia filosófica del comercio de los europeos en las Dos Indias*, 1770.