

JEAN-JACQUES
ROUSSEAU

**CONTRATO
SOCIAL**

Prólogo
Manuel Tuñón de Lara

Traducción
Fernando de los Ríos



En toda la historia de las ideas políticas no existe ninguna obra que haya ejercido un influjo comparable sobre el pensamiento político democrático al que ha tenido y sigue teniendo el *Contrato social* (1762) de Jean Jacques Rousseau (1712-1778). El propio autor resume así su propósito al escribirla: «Quiero averiguar si puede haber en el poder civil alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser. Procuraré aliar siempre, en esta indagación, lo que la ley permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas». El resultado será, en palabras de Fernando de los Ríos (1879-1947), traductor de esta edición: «un libro de valor eterno que al plantearse los problemas de la vida civil lo hace sobre tales bases, que siempre habrán de necesitar ser o confirmadas o contradichas y, en todo caso, nadie podrá dejarlas de tomar como punto de referencia». La concepción rusioniana de la democracia y su incorporación al constitucionalismo requiere hoy, sin duda, una lectura crítica; para ella prepara el prólogo a esta edición Manuel Tuñón de Lara.

PRÓLOGO

Durante largos años ha prevalecido cierta moda intelectual consistente en decir que Rousseau estaba «superado». Se trataba de una antigualla, por añadidura nociva como casi todo lo que nos había legado aquel siglo que tuvo la osadía de querer conceder el primado a la razón humana, de fundamentar la sociedad en bases autónomas (y no heterónomas como lo hicieron las anteriores ideologías de legitimación) y de haber dado vida a las declaraciones de derechos del hombre.

Dista mucho de ser un azar el hecho de que esa moda coincidiese con el ascenso de los fascismos europeos. Verdad es que nunca faltaron, en los momentos de reacción social, quienes, en su intento de desacreditar a Rousseau, facilitaban así las tareas de las inquisiciones espirituales del momento. Ese fue el caso de Sainte-Beuve, tras la derrota de los obreros parisienses en las trágicas jornadas de junio de 1848; y el de Taine, aún tembloroso por el ventarrón de la Comuna. Tampoco era de extrañar que Maurras lo tratase de «energúmeno judaico», ni que todavía en 1924 una importante jerarquía eclesiástica dijese que «había hecho más daño a Francia que las blasfemias de Voltaire y de todos los enciclopedistas». Pero el fascismo intentó destruir la ideología legitimadora del Estado democrático; el fascismo tenía necesidad de que el hombre estuviese sometido a un poder heterónimo, que fuera súbdito y no ciudadano. Sin duda la idea de *voluntad general* realiza una operación hi-

postática, al establecer que la voluntad de la mayoría es la del conjunto que forma él cuerpo soberano; pero el totalitarismo necesitaba sustituirla por una hipostatización mucho mayor, en la que el ser ungido por el carisma asumía las atribuciones de la totalidad y se identificaba con ésta. En cierto modo, el absolutismo francés ya había proclamado la gran hipostatización, *L'Etat c'est Moi*, que fue precisamente demolida por la obra de Rousseau, de Montesquieu, etc.

Ha habido, pues, un período de nuestro siglo en que no era «de buen tono» recoger, siquiera fuese con sentido crítico, el legado político e ideológico de Jean-Jacques Rousseau. No era una moda «inocente»; tras la condenación intelectual del ginebrino se alzaron luego las piras siniestras de los campos de exterminio; se empieza quemando libros de Rousseau con el brazo en alto y se termina enviando a la muerte a quienes se atreven a señalar que la *voluntad general* puede ser mucho más útil y más moral para organizar la convivencia que las faramallas barrocas de quienes quieren tener razón contra la mayoría.

El gran tema del CONTRATO SOCIAL es, ni más ni menos, que la fundamentación de la legitimidad democrática. Ciertamente, su temática no se agota ahí, y su estudio no puede ser ajeno al período histórico que la vio nacer, pero su idea-clave es la elaboración del concepto de *sociedad civil*, su separación del concepto de Estado y la subordinación de éste a aquélla.

La concepción roussoniana parte de reconocer la *estructura dualista* de la sociedad moderna, en la cual el primado decisorio corresponde al pueblo que forma «el cuerpo soberano».

El pacto social de Rousseau no es, ni ha pretendido ser nunca, una hipótesis histórica; es una fundamentación teórica. Que se trata de fundamentar en la razón la legitimidad queda claro desde el primer capítulo de la obra. Rousseau

declara allí ignorar cómo el hombre perdió la libertad primaria del estado de naturaleza.

En cambio, dice que cree poder resolver qué puede legitimar ese cambio —del estado de naturaleza a la sociedad civil—. La fuerza no es más que una situación de hecho sino está legitimada. ¿Cómo la fuerza se convierte en derecho y es aceptada voluntariamente, no como imposición? En eso reside la legitimación. «El más fuerte —dice Rousseau en el capítulo III del libro I— no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor (*pour être toujours le maître*), si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber». He aquí todo el proceso de legitimación.

Rousseau busca la clave de bóveda en que descansa el edificio de la sociedad civil. Es «el acto por el cual un pueblo es tal pueblo». Siguiendo a Grocio, dice Rousseau que «un pueblo es un pueblo antes de darse un rey». El acto de darse un rey supone una deliberación pública: la constitución de la sociedad civil, es decir, del cuerpo social soberano. Según Rousseau el hombre llega a ese acto mediante el pacto o contrato social, único que exige el consentimiento unánime de cuantos en él participan.

Por ese pacto cada cual pone su persona y sus poderes a la disposición de una *voluntad general* que emana de un cuerpo moral y colectivo creado por la asociación de todos.

Rousseau empieza usando en el capítulo VI los términos *comunidad y asociación*, pero el término *voluntad general* pasa cada vez a ser más preponderante y, por ende, definitorio. Sabemos que la voluntad general no es la suma de voluntades individuales, ni tampoco la voluntad de un jefe o de una élite que se creen autorizados (por fuentes divinas o humanas) a definir e interpretar por sí y ante sí la voluntad del conjunto del cuerpo social.

La creación de una unidad dialéctica superior al negarse al estado de naturaleza primario (la sociedad civil, el cuerpo soberano, que a su vez afirma en un plano superior las libertades del estado de naturaleza, negadas primero, y afir-

madas luego a nivel superior, protegidas por el derecho) diferencia el contrato social roussoniano de otros que lo precedieron: el de Hobbes, que es la dimisión de todos en favor de un poder absoluto de un solo hombre o de una asamblea (tradicón evocada complacientemente por los totalitarismos); el de Locke que, si bien garantiza los derechos individuales, supone un contrato bilateral por el cual los particulares ceden sus poderes a un hombre o grupo de hombres. Para Rousseau se trata de una creación de nueva planta a base de negar los estratos precedentes: estado de naturaleza con las libertades primarias; alienación total de poderes individuales de hecho; creación de un cuerpo social nuevo, cuyo mecanismo decisorio es la voluntad general que será en adelante la fuente de todo poder político.

Ese nuevo cuerpo —*república* o *cuerpo político*— es llamado por Rousseau *soberano* cuando es activo, *Estado* cuando es pasivo y *poder* si se le compara con sus semejantes. Y aquí viene una precisión muy importante, puesto que se trata de una terminología muy usada en los dos siglos que han seguido a la edición del CONTRATO SOCIAL: «respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo* y se llaman en particular *ciudadanos*, en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto sometidos a las leyes del estado».

Fácil es colegir la actualidad de algunas de estas definiciones, dos siglos largos después de haber sido escritas. En ellas se basa la comprensión de lo que es soberanía popular (aunque algunos, como Burdeau, tienden a la confusión entre soberanía nacional y soberanía popular). Es un concepto jurídico-político de pueblo —en cuanto a la totalidad de ciudadanos como cuerpo colectivo soberano— que no hay que confundir con el concepto sociológico de esa misma palabra (en el sentido latino de *Plebs*).

Las precisiones terminológicas de Rousseau nos ayudan igualmente a evitar confusiones de grave alcance, como la de llamar ciudadanos a quienes no son copartícipes de la

soberanía ni toman parte libremente en el proceso de elaboración de la voluntad general. Donde el Poder tiene base carismática o teocrática —o en cualquier variante del autoritarismo—, difícilmente puede haber ciudadanos.

La fundamentación teórica de Rousseau iba más lejos; por un lado, se trataba de un razonamiento análogo al del cálculo de probabilidades apoyándose en la ley de los grandes números; por otro lado, y siempre dentro de la concepción del pacto social, resulta que éste ha sido realizado por el voto unánime de quienes se asocian; luego, todos y cada uno han decidido previamente y como principio básico que el voto de la mayoría significaría en adelante el criterio de interés general. Aceptar por adelantado lo que decida la mayoría, respetar su decisión, es «la regla de juego» que hace posible toda democracia, el consenso sobre la forma o procedimientos, sin el cual la democracia se convierte en banderín de enganche para incautos.

Según Rousseau, los hombres ceden mediante el contrato social el derecho ilimitado a todo cuanto les apetece. Ganan, en cambio, la *libertad civil* que les hace dueños de sí mismos y les garantiza contra toda dependencia personal.

El contrato da origen a una persona colectiva, con voluntad propia; ésta es la *voluntad general*. Pero hay que guardarse de confundir la voluntad general con la voluntad de todos; la voluntad general no es igual a la suma de voluntades particulares ni es cuestión de votos. Lo que hace que la voluntad sea general es menos el número de votos que el *interés común* que les une.

Porque la voluntad general tiende a evitar los intereses particulares en conflicto y a armonizarlos. Precisamente la Voluntad General tiene como finalidad socializar todos los intereses. Y así explica Rousseau: «quitad a esas mismas voluntades (particulares) el más y el menos que se destruyen mutuamente y queda, como suma de las diferencias, la Voluntad General».

Para Rousseau, la soberanía es atributo esencial del cuerpo social que surge del Pacto (el Estado) y no puede delegarse nunca. Como la soberanía se expresa por medio de la voluntad general al elaborar la ley, esto ha sido motivo de numerosas objeciones hechas a la teoría de Rousseau en este aspecto; en efecto, entra en contradicción con la doctrina de la «representación colectiva». Vaughan y Halbwachs han confundido la voluntad general con la representación colectiva de nuestro tiempo. Durkheim, sitúa el problema en su ámbito de trabajo, afirmando que hay oposición entre la concepción sociológica y la de Rousseau. Uno de los primeros estudiosos de Rousseau en nuestro tiempo, Robert Derathé, explica que si bien en la edad contemporánea el gobierno representativo no ha hecho sino evolucionar en el sentido de la democracia, la cuestión era muy distinta en el siglo XVIII cuando Rousseau escribía su CONTRATO SOCIAL: «los escritores y hombres políticos que en el siglo XVIII fueron promotores de la doctrina de la representatividad, temían a la democracia más que la deseaban y no se identificaban de ninguna manera con el principio de la soberanía del pueblo». «El CONTRATO SOCIAL —añade Derathé— contiene muy pocas alusiones a los tiempos modernos y se sirve de ejemplos de historia antigua». Recuerda también que «según confiesa el propio autor, el ideal formulado en el CONTRATO SOCIAL no pudo ya realizarse sino en pequeños Estados como la República de Ginebra o algunas ciudades libres de Alemania o de los Países Bajos». Es más, cuando Rousseau redactó sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1772) escribió que en un gran Estado «el poder legislativo no puede actuar más que por diputación».

En el libro IV del CONTRATO SOCIAL (cap. II) explica Rousseau: «No hay más que una ley que por su naturaleza exija un consentimiento unánime: el pacto social (...). Fuera de este contrato primitivo la voz del mayor número obliga

siempre a todos los demás: es una consecuencia del contrato mismo». El profesor Derathé interpreta el pensamiento de Rousseau diciendo que «si ciertas condiciones se han realizado (que no haya coaliciones en la Asamblea ni asociaciones parciales dentro del Estado) el criterio de la mayoría puede pasar como expresión de la voluntad general».

Es también motivo de reflexión el comentario que hace Rousseau en el capítulo II del libro IV al referirse a la unanimidad de sufragios: «Esto parece menos evidente cuando entran en su constitución (de la Asamblea) dos o más clases sociales, como en Roma los patricios y plebeyos (...) pero esta excepción es más aparente que real, porque entonces, a causa del vicio inherente al cuerpo político, hay, por decirlo así, dos Estados en uno; lo que no es verdad de los dos juntos es verdad de cada uno separadamente».

Ciertamente, la teoría política de Rousseau carece de suficiente apoyatura sociológica; no parte de la realidad estructural contradictoria que tiene la sociedad civil; si bien distingue entre ésta y el Estado, no alcanza al hecho de que sólo una parte de la sociedad adquiere la hegemonía de los instrumentos decisorios. Rousseau crea, en cierto modo, una utopía política basada en la *virtud*. El pacto se basa en la *virtud política*, y, según se dice en el capítulo VIII, el paso del estado de naturaleza al estado civil tiene como consecuencia que los instintos sean sustituidos por una moral inspirada en la justicia. Ahí parece que Rousseau ha querido rectificar sus ideas de doce años atrás, en su laureado *Discurso a la Academia de Dijon* (9 de julio de 1750), cuando dice que la civilización ha hecho perder al hombre la virtud, tesis que se mantiene en lo esencial cinco años después en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). Cuando madura el pensamiento de Jean-Jacques llega a la conclusión de que la virtud del hombre del estado de naturaleza es una especie de bondad negativa, basada en la ignorancia del bien y del mal; el paso al estado civil mediante el pacto social da lugar a una

bondad y a una justicia positivas, en las que intervienen la conciencia de sentirse obligado a respetar la libertad y bienes de los demás y el que sean respetados los propios.

El mismo carácter utópico se observa en la idealización de los Estados pequeños a imagen del cantón de Ginebra, que siempre tiene Rousseau presente en su obra. Pero sería una visión unilateral, en la que no pocos han caído, la que nos llevase a suponer que Rousseau sólo admitía las formas de democracia directa. En el libro III del CONTRATO SOCIAL manifiesta lo contrario, aunque siga pensando que «según se agranda el Estado disminuye la libertad». Por otra parte, la participación de todos los ciudadanos deseada por Rousseau se refiere a la expresión de la voluntad general estatuyendo sobre una materia u objeto también general y con carácter obligatorio para todos, es decir, a la *elaboración de la ley*.

Cuando Rousseau piensa en un pequeño Estado, se opone a las sociedades parciales dentro del mismo, a los partidos, etc. La historia sociopolítica ha demostrado durante dos siglos que el vacío entre el Poder y el individuo en un Estado moderno tiene que ser llenado por cuerpos intermedios si se quiere impedir el aniquilamiento de la personalidad humana. No era ése, desde luego, el propósito de Jean-Jacques quien, por otra parte, cuidó bien de añadir que «si una de esas asociaciones es tan grande que domina todas las demás (...), el criterio que resulte dominante será un criterio particular».

Sabemos que el gran escollo de la construcción teórica de Rousseau reside en que la Soberanía no puede delegarse, y la elaboración de la ley es ejercicio de la soberanía. «Los diputados del pueblo —dice— no son, pues, ni pueden ser sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado, es nula, no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre y se engaña; sólo lo es durante

la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto son elegidos, él es esclavo, ya no es nada».

La idea de *Comisarios* aplicada a la delegación ejecutiva se ha visto observada, pero sólo nominalmente, en ciertos momentos de la Revolución francesa y en la Revolución rusa. La necesidad de someter las leyes a referéndum figuró también en la Constitución francesa del Año I (1793), pero jamás se aplicó ese precepto.

No es la menor paradoja de la doctrina roussoniana el haber echado las bases de la legitimidad del Estado democrático y de su funcionamiento, por medio de la voluntad general, y haberse quedado en cambio a nivel de la idea de compromisario o mandatario sin llegar a la de representante.

Puede decirse que el concepto de representatividad, tal como se utiliza en el estado contemporáneo, no había sido descubierto en tiempo de Rousseau, por más que la práctica inglesa le asemejase.

Por ejemplo, los procuradores en Cortes eran solo mandatarios de sus ciudades. Pero si hoy nos parece superado, la voz de Rousseau puede servir de advertencia contra los excesos de la teoría de «representatividad nacional». Como es sabido, los teóricos de esta última sostienen que cada representante no representa a sus electores, sino a la nación entera; partiendo de ese primer supuesto, no pueden estar obligados por mandato, ya que «su función no es expresar una voluntad preexistente en el cuerpo nacional» (Burdeau). El voto supone una transferencia al representante cuya voluntad se convierte en voluntad de la nación (lo que de ningún modo es cierto ya que será una parte alícuota de la voluntad nacional formada por la suma algebraica de voluntades de los representantes).

Modernamente, los diferentes proyectos de control por los electores de la función parlamentaria, las constantes referencias a programas concretos a partir de los cuales son elegidos los representantes, demuestran una vinculación

real entre electores y elegidos (además de las sesiones de «explicación de mandato electoral», relaciones del elegido con comisiones y cuerpos profesionales de su circunscripción, etc.), ponen de manifiesto que la doctrina de la «representación nacional» no pasa tampoco de ser una «hipótesis de trabajo», que se hacía necesaria para justificar teóricamente el funcionamiento de los cuerpos legislativos modernos.

En todo caso, el concepto del Estado y de sus límites que nos dejó Rousseau sigue teniendo, como decíamos antes, una palpitante actualidad. Porque si estableció la supremacía del soberano, también creó sus límites. Cuando en la segunda mitad del siglo XX los progresos de la técnica y de la información concentran en el «Leviatán» de nuestros días un poderío con frecuencia inquietante para la persona humana, el problema de los límites, como el de las libertades, es un asunto de primer plano.

El poder soberano del cuerpo político está limitado por las propias convenciones del pacto social, de suerte que, por ejemplo, el cuerpo político soberano no puede obligar o cargar más a un súbdito-ciudadano que a otro; la voluntad general no puede aplicarse al mundo particular de las personas individuales, porque dejaría de ser general. La ley viene a ser la primera garantía; naturalmente, se parte de que no haya confusión entre la función soberana de proclamar la ley y la función de ejecutarla que compete, según Rousseau y los politistas clásicos, al Gobierno. «Para ser legítimo —dice en una nota— el Gobierno no tiene que confundirse con el soberano, sino ser su ministro».

La ley no es ni puede ser inmutable; las sociedades cambian, las circunstancias en que viven también. Si las leyes son para Montesquieu «relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas», Rousseau estima que «un pueblo es siempre, en todo momento, dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores» (libro II, cap. XII); ambas concepciones pueden equilibrarse, puesto que a fin de

cuentas se trata de que la ley sea para el hombre y no el hombre para la ley; lo importante, lo que garantiza el bien de la comunidad, es que la norma obligatoria sea una ley, es decir, expresión de la voluntad general. Sólo entonces puede decirse, según Rousseau, que gobierna el interés público. Para precisar esa idea llama república a todo estado regido por leyes, cualquiera que pueda ser su forma de administración; en ese sentido roussoniano una monarquía puede ser república.

Vemos, pues, que la cuestión de la legitimidad democrática se plantea de nuevo y vigorosamente por Rousseau en el primer capítulo del libro III del CONTRATO. Su definición de gobierno es del mayor interés: «Llamo, pues, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o cuerpo encargado de esta administración».

No ignora Rousseau la predisposición de Ejecutivo a atribuirse potestades del cuerpo político soberano. Como oportunamente ha señalado Halbwachs, es fundamental en el libro III del CONTRATO SOCIAL el estudio de «la tendencia natural que tiene el gobierno a usurpar atribuciones al soberano». La significación que puede tener la monarquía dentro de la doctrina democrática de la voluntad general no deja de ser sugestiva e incluso es premonitoria respecto a una serie de monarquías de nuestro tiempo, como son las escandinavas, la belga, la holandesa y hoy la española (aparte del vasto tema de la monarquía de la British Commonwealth, que dejamos voluntariamente de lado). La fuente legítima del poder está en todos esos casos en la soberanía popular, y el monarca gobierna por delegación. Sin duda, la mecánica no es exactamente la misma que la de las llamadas monarquías parlamentarias en las cuales los decretos del monarca tienen que ir refrendados por un ministro, pero las consecuencias son las mismas; incluso en el «doctrinarismo» decimonónico (desde Guizot hasta Alonso Martínez y Cánovas del Castillo).

Más sugestivas aparecen algunas interpretaciones de la voluntad general —a las que hemos hecho alusión— expresadas en el último decenio de nuestro siglo —en los ochenta quiero decir—, a saber: la de Alexis Philonenko en el tomo III de su obra *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* (Vrin, 1984), que estima que la idea de voluntad general se apoya en una rigurosa base matemática, la del cálculo infinitesimal, tal como éste se desarrolló en el siglo XVIII tras los trabajos de Leibniz que, al parecer, fueron conocidos por Rousseau. Otros politistas, Luc Ferry y Alain Renaut, en su obra *Philosophie politique, III. Des droits de l'homme a l'idée républicaine* (París, 1985) han afirmado que la voluntad general no es el resultado de un simple recuento auténtico de las voluntades particulares, sino una verdadera *integral* en el sentido matemático.

Sea como fuere resulta evidente que la idea de Voluntad General de Rousseau estaba inserta en un modelo moralizante con gran carga de utopía y suponía una sociedad que no estuviese escindida en grupos con intereses antagónicos; en su proyecto de organización social ésta se movía a impulsos de la cooperación y la solidaridad y no de la lucha y la competencia.

El problema práctico que se le presentó era de cómo a partir de una sociedad ya corrompida por el egoísmo, la Ley podría ser expresión de la voluntad general.

En todo caso, Rousseau era consciente de las grandes dificultades que suponía la aplicación empírica de su modelo: «el pueblo de por sí quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La Voluntad General es siempre recta, mas el juicio que la guía no siempre es claro».

Y a veces parece ganado por el desaliento: «Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones —escribe en el CONTRATO—, sería precisa una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna».

En el capítulo VII del libro II, al tratar del Legislador, dice Rousseau que «para instituir hay que sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo». En resumen, opta por la vía pedagógica o modelo educativo, como muchos pensadores sociales lo han hecho después.

La aportación roussoniana cobra nuevos valores en la sociedad de nuestro tiempo. No solamente por las razones ya aducidas; hay más. En primer lugar está el tema de las libertades y la difícil ecuación de libertad e igualdad. Rousseau se refería tan sólo a la igualdad jurídico-formal, la de todos los hombres ante la ley. Digamos de antemano que ya no es parva cosa, y que su vigencia es un supuesto previo de cualquier otra igualdad. Pero, además, hay que leer todo Rousseau, y saber que también dice aquello de que «ningún ciudadano sea tan opulento para poder comprar a otro, y que ninguno sea tan pobre para estar obligado a venderse». Y en una nota dice que para que un Estado tenga consistencia «no hay que sufrir ni personas opulentas ni miserables».

Rousseau concibe todavía un Estado pequeño formado esencialmente por agricultores (el impacto fisiocrático en él es bastante neto), artesanos y pequeños comerciantes. Escribía en una época esencialmente precapitalista, que no había conocido todavía la revolución industrial. Por consiguiente, su manera de enfocar la cuestión de la propiedad, se centra sobre la propiedad de bienes de uso adquirida con el trabajo personal, y en modo alguno entra en línea de cuenta el tema, sin embargo clave, de la propiedad de medios de producción.

Se ha repetido mil veces que el derecho de propiedad figura en primer plano de la Declaración de 1789 y que ello refleja el carácter burgués de la Revolución francesa. Sin duda, el CONTRATO SOCIAL legitima el derecho de propiedad, cambia la simple tenencia, el derecho del primer ocupante, etc., en la figura jurídica de propiedad. Pero sería