

SOBERANÍA Y ESTADO MODERNO

SOVEREIGNTY AND MODERN STATE

FEDERICO SEYDE
Investigador independiente, México
federicoseyde@aol.com

RESUMEN:

El objetivo central del presente ensayo consiste en reflexionar sobre el origen y evolución del concepto de soberanía destacando la profunda influencia que su desarrollo teórico ejerció sobre el proceso de estructuración política y jurídica del Estado moderno. Para lograr esto se comienza por exponer las características estructurales, económicas y políticas, propias del orden feudal que precedió a la formación de los primeros Estados nacionales, así como la influencia ideológica que el mundo clásico tuvo en la concepción moderna del Estado, nacida en el marco histórico del renacimiento, como corporación territorial centralizada, unitaria y provista de una legitimación inmanente emanada de la comunidad política. Una vez caracterizado el contexto estructural e ideológico que determinó su origen histórico, se analiza la transformación del concepto de soberanía a partir de las principales doctrinas y teorías desarrolladas por los más importantes defensores intelectuales tanto del Estado monárquico absolutista como del Estado democrático liberal. Las ideas centrales con relación a la soberanía expuestas por Nicolás Maquiavelo, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Juan Jacobo Rousseau, Emanuel Sieyès y Emanuel Kant son contrastadas a fin de caracterizar el proceso de evolución histórica de un concepto teórico que, con el correr del tiempo, pasó de ser una doctrina filosófica y jurídica centrada en la necesidad estratégica de concentrar el poder político en la institución de la monarquía con la finalidad de unificar y pacificar a las emergentes naciones de Europa occidental; a ser parte nuclear de una teoría general, política y constitucional, del Estado moderno, centrada en la necesidad estratégica de establecer límites institucionales y legales efectivos contra cualquier forma de poder absoluto surgida en el ámbito del gobierno a fin de proteger y garantizar de manera efectiva el pleno ejercicio de los derechos y

libertades fundamentales de súbditos y ciudadanos. A lo largo del ensayo se pone especial énfasis en exponer la forma en que, en el marco de diferentes formas históricas del Estado moderno, el cambiante concepto de soberanía ofreció diferentes respuestas teóricas a los complejos problemas éticos, políticos y jurídicos planteados por el origen, naturaleza, titularidad y legitimidad del poder supremo.

Palabras clave:

Absolutismo, Democracia, Contrato Social, Estado, Derecho, Gobierno, Legalidad, Legitimidad, Poder, Política, Soberanía.

ABSTRACT:

The central aim of this essay is to reflect upon the origin and evolution of the concept of sovereignty, in order to highlight the profound influence that its theoretical development had on the legal and political structuration of the modern state. In order to achieve this purpose, the economic and political structures of the feudal order that preceded the formation of the modern state are characterized, as well as the ideological influence that the classical world had on the modern conception of the state, that emerged during the historical framework of the renaissance, as a unitary and centralized territorial corporation provided with an immanent political legitimacy grounded on the political community. After establishing the structural and ideological context that determined its historical emergence, the transformation of the concept of sovereignty is analyzed through the doctrines and theories developed by the main intellectual vindicators of both, the absolutist-monarchical state and the liberal-democratic state. The central arguments regarding state sovereignty introduced by Nicholas Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Sieyes and Emmanuel Kant are contrasted in order to characterize the process of historical evolution experienced by a theoretical concept that, with the passage of time, transformed itself from a legal and philosophical doctrine centered on the strategic need to concentrate political power on the monarchical institution in order to unite and pacify the emerging nations of western Europe; into a key component of a comprehensive political and constitutional theory of the modern state, centered on the strategic need to establish effective institutional and legal limits against the emergence of any form of absolute governmental power, in order to protect and guarantee the fundamental rights and liberties of subjects and citizens. Throughout its development, the essay places special emphasis in characterizing the manner in which, within different historical forms of the modern state, the changing concept of sovereignty offered different theoretical answers to the complex ethical, political and legal problems posed by the origin, nature, entitlement and legitimacy of supreme power.

Keywords:

Absolutism, Democracy, Government, Law, Legality, Legitimacy, Politics, Power, Social Contract, Sovereignty, State.

El concepto de soberanía ocupa un lugar fundamental en el proceso de estructuración ideológica e institucional del Estado moderno. En virtud de lo anterior, en este breve documento nos hemos propuesto reflexionar sobre su origen, así como sobre la profunda influencia que su desarrollo teórico y doctrinal ejerció sobre los grandes procesos históricos de transformación política que hicieron posible el surgimiento y consolidación tanto del Estado absolutista como del Estado democrático. Para lograr nuestro objetivo comenzaremos por analizar las características estructurales del orden feudal que precedió a la formación de los primeros Estados nacionales, así como la influencia que el mundo clásico tuvo en la concepción renacentista del Estado como corporación territorial centralizada, unitaria y provista de una legitimación inmanente emanada de la comunidad política. Posteriormente analizaremos la evolución del concepto de soberanía a partir de las principales ideas desarrolladas por los más importantes defensores intelectuales tanto del Estado absolutista como del Estado democrático, poniendo especial énfasis en los problemas teóricos y doctrinales planteados por el origen, naturaleza y titularidad del poder soberano en éstas dos formas históricas de organización gubernamental y política.

LA ECONOMÍA-POLÍTICA DEL FEUDALISMO

Un vasto espacio histórico de aproximadamente diez siglos se levanta entre la decadencia y colapso de la Roma imperial y la génesis del Estado moderno. Durante este largo periodo la reproducción social en el mundo occidental estuvo basada en estructuras económicas y políticas de carácter feudal. Como categoría teórica, el feudalismo hace referencia a un modelo de organización económica y política basado en la existencia de productores libres que se ven obligados a trabajar tierras sobre las que no ejercen pleno dominio en virtud de la existencia de relaciones jurídico-políticas de servidumbre que los subordinan a una aristocracia terrateniente y militarista. Esta organización productiva opera en el marco de una estructura social y política construida a partir del establecimiento de relaciones de vasallaje legitimadas por la costumbre y basadas en el otorgamiento libre y vertical de tierras entre aristócratas ubicados en diferentes posiciones jerárquicas de carácter estamental. El centro generador de la riqueza social dentro del feudalismo es la tierra y ésta se encuentra bajo el dominio jurídico de los señores feudales. La tierra sujeta a servidumbre señorial o *terra indominita* es trabajada por siervos cuya relación laboral con los terratenientes no deriva, como en el caso de las sociedades capitalistas, de procesos de contratación libre. La subordinación económica del siervo y el particular sistema de explotación que ésta genera, emana de la existencia de un régimen jurídico-político de carácter coactivo que impone al productor directo la prestación obligatoria de servicios.

En términos políticos, este proceso de estructuración social provoca una considerable dispersión territorial del poder. En lo que podríamos considerar como la primera etapa histórica del feudalismo y que abarca el periodo de aproximadamente quinientos años que la historiografía tradicional ha denominado Alta Edad

Media, las relaciones de subordinación al interior de la aristocracia se organizan de manera piramidal teniendo al Rey en la cúspide, a los duques y condes en los niveles intermedios y a los señores feudales en la base. La construcción de lealtades políticas a partir de la cesión de tierras, provoca que grandes propiedades originalmente constituidas como resultado de campañas militares exitosas, enfrenten un proceso de fragmentación gradual. La necesidad que enfrentan los señores feudales, comenzando por el propio Rey, de consolidar y ampliar su autoridad y poderío militar incrementando tanto el número como la calidad de sus vasallos, fractura el principio de autoridad e impide el surgimiento y desarrollo de estructuras de gobierno centralizadas y poderosas.

En este sentido, lejos de constituir un sistema promotor del desarrollo integral de la sociedad, el feudalismo se caracteriza por un importante grado de inmovilidad social derivado de la rigidez inherente a sus estructuras ideológicas y normativas; así como por un alto nivel de inestabilidad política derivado de una incesante competencia por tierras y vasallos que frecuentemente adopta la forma de confrontaciones militares de diversa magnitud e intensidad entre señores feudales. La particular dinámica reproductiva de una forma de organización económica en la que la extensión de la tierra que se tiene en propiedad y el número de vasallos sobre los que se ejerce dominio constituyen la base de la riqueza, el poder y el prestigio, coloca a Europa en un estado de guerra más o menos permanente que limita considerablemente sus posibilidades de transformación productiva y desarrollo social (Hilton, 1988).

A diferencia de lo que ocurre con la competencia capitalista basada en la innovación y en el intercambio de bienes dentro de mercados expansivos, el proceso económico feudal no contribuye a transformar las estructuras fundamentales de la sociedad, manteniéndola en una situación de estancamiento y pobreza generalizada que se prolonga por espacio de siglos. Dentro de este escenario de inestabilidad y fragmentación, la autoridad y capacidad de mando del Rey, en su carácter de cabeza del sistema feudo-vasallico de asignación de tierras a cambio de lealtades políticas y apoyos militares, detenta un carácter más formal que real. En el marco de la Alta Edad Media, la institución de la monarquía constituye más un símbolo en torno al cual se anudan compromisos y lealtades entre diversas jerarquías de señores feudales que una instancia centralizada de autoridad provista de un poder efectivo de conducción y coacción. En síntesis, podemos afirmar que en el contexto histórico del feudalismo el poder político, lejos de encontrarse concentrado en el Rey, se encontraba repartido entre una gran cantidad de depositarios, algunos de los cuales llegaban a detentar una capacidad militar y una riqueza material equivalente e incluso superior a la de los propios monarcas.

La superación del orden feudal fue producto de un largo y complejo proceso de cambio social que terminó por transformar de manera radical las estructuras económicas y políticas de Europa dentro del marco histórico de lo que se conoce como Baja Edad Media. Mientras que la transformación económica implicó la gradual sustitución de la autarquía propia de la aldea feudal por un sistema basado en la producción para el mercado y en el establecimiento de redes comerciales

cada vez más amplias e integradas; la transformación política implicó un proceso de concentración y centralización del poder en la institución monárquica. Este segundo proceso implicó una cruenta lucha de carácter político, ideológico y militar que hubo de librarse en dos grandes frentes de batalla. En el primer frente, la monarquía hubo de confrontarse e imponerse gradualmente a un vasto mosaico de ducados, marquesados, condados y señoríos feudales cuyos intereses patrimoniales y políticos resultaban contrarios al proceso de concentración y centralización territorial del poder. En el segundo frente, la monarquía hubo de definir y consolidar sus derechos frente a las pretensiones hegemónicas del Papado y del Sacro Imperio Romano Germánico; las dos grandes instituciones medievales provistas de afanes de dominación universal.

En virtud de lo anterior se puede afirmar que la construcción del Estado moderno como proceso histórico se vincula orgánicamente tanto a la génesis del capitalismo mercantil como forma básica de reproducción económica; como a la consolidación de la institución monárquica como eje articulador de un poder político supremo e independiente. Ambos procesos no fueron simplemente paralelos o coetáneos sino esencialmente interdependientes, en el sentido de que entre ambos se construyó una relación de determinación mutua. Mientras que el capitalismo mercantil habría de convertirse en el eje de un proceso de expansión económica cuya principal promotora y beneficiaria sería la monarquía; la centralización del poder político habría de permitir la integración de mercados nacionales mediante la eliminación de fronteras interiores y tributos locales, así como mediante la creación de un sistema jurídico positivo basado en el carácter abstracto y universal de la ley; y de un aparato administrativo basado en una burocracia profesionalizada, jerárquicamente organizada y directamente dependiente de un poder central. En un espacio de tiempo relativamente breve, la monarquía dejaría de ser simplemente el centro de anudamiento de un conjunto de lealtades corporativas dentro de un orden político fragmentado e inestable, para convertirse en el núcleo de un gobierno centralizado, provisto de plenos poderes ejecutivos y vinculado a un orden político unificado y estable.

Un ejército disciplinado y colocado bajo la autoridad monárquica, un sistema tributario y aduanero unificado, un derecho codificado y una administración pública sustentada en una burocracia profesional de carácter permanente y provista de una potestad territorial bien definida, fueron desarrollos institucionales de fundamental importancia en el proceso de consolidación de los Estados modernos. De cualquier manera, es importante subrayar que tanto la transición del Estado poliárquico medieval al Estado centralizado moderno en el ámbito político, como la transición del feudalismo al capitalismo mercantil en el ámbito económico, fueron procesos históricamente prolongados que siguieron dinámicas propias en los diversos países europeos. Los procesos de construcción de los estados nacionales seguidos por las coronas de Castilla y Aragón y, posteriormente, por la dinastía de los Habsburgo en España; por los Borbones en Francia y por los Tudor en Inglaterra, fueron diferentes entre sí y estas diferencias dieron origen a formas particulares de organización tanto a nivel del gobierno como a nivel del mercado.

Sin embargo, en todos estos casos, tuvo lugar una misma dinámica fundamental marcada por la consolidación de la monarquía como eje del poder político y de la burguesía mercantil como eje del proceso de acumulación de capital. Si bien la nobleza terrateniente habría de preservar su poder económico y su influencia política por algún tiempo, sería la nueva clase de los capitalistas mercantiles, y posteriormente industriales, la que habría de convertirse en hegemónica o dominante dentro del nuevo modelo de organización social. Podría, por lo tanto, argumentarse que la modernidad nace como resultado de la articulación entre un poder político centralizado que habría de requerir de un volumen creciente de recursos económicos para consolidarse; y un poder económico basado en la apertura sistemática de nuevos mercados y rutas comerciales que habría de requerir de una tutela gubernamental efectiva para expandirse. Entre el poder político de las nacientes monarquías nacionales y el poder económico de la burguesía mercantil emergente se operó una suerte de articulación estructural tan sólida y resistente en sus fundamentos como la que otrora existiera entre los dispersos y fragmentados señoríos feudales y las aldeas rurales autárquicas. A pesar de su lenta consolidación o, posiblemente, gracias a ella, la modernidad habría de implicar el surgimiento de un nuevo *status quo* dentro del cual la Iglesia Católica y la aristocracia terrateniente, las dos fuerzas sociales que durante la Edad Media determinaron las estructuras fundamentales de la civilización occidental, cederían en forma definitiva su posición hegemónica en favor del Estado nacional y la burguesía capitalista.

Un concepto fundamental en la constitución de este nuevo *status quo* fue precisamente la idea de soberanía; una idea que, en virtud de las características estructurales propias del feudalismo como sistema de organización económica y política, no encontró circunstancias ideológicas y materiales propicias para su desarrollo en el marco histórico de la Alta Edad Media. En este sentido resulta evidente que la génesis del concepto de soberanía fue producto de una evolución teórica y cultural inseparable de las grandes transformaciones estructurales que arrancaron en el marco histórico de la Baja Edad Media y que, eventualmente, habrían de hacer posible el surgimiento de la “modernidad” entendida como nuevo orden de civilización o, para utilizar el concepto acuñado por Antonio Gramsci, como nuevo “bloque histórico”. En su *Teoría General del Estado* el jurista alemán Georg Jellinek señala con acierto que el concepto de soberanía no fue descubierto “en el gabinete de sabios extraños al mundo”, sino que fue producto de “fuerzas muy poderosas” cuyas luchas marcaron “el contenido de siglos enteros” (Jellinek, 2004).

Estado moderno y soberanía deben por lo tanto entenderse como dos aspectos interdependientes y mutuamente determinantes dentro de un mismo proceso formativo. Mientras que el Estado moderno se constituye mediante una afirmación exitosa de sus derechos soberanos; estos derechos solamente adquieren sentido y relevancia teórica en términos de los imperativos existenciales planteados por esta particular forma de dominación política. Es por ello que el concepto de soberanía nace con el Estado moderno y su desarrollo teórico y doctrinal se

encuentra estrechamente vinculado a sus cambiantes imperativos históricos de legitimidad y legalidad.

EL MUNDO CLÁSICO: ATENAS Y ROMA

Encontramos una clara prueba de lo anterior en el hecho de que, no obstante el alto nivel de desarrollo alcanzado por el pensamiento político en la Grecia clásica y, en particular, en la ciudad-estado de Atenas, la idea de soberanía nunca llegó a germinar. Dentro de la literatura política griega el gobierno no es concebido como una entidad estructuralmente diferenciada de la comunidad de ciudadanos y especializada en la conducción de asuntos públicos a través de una organización administrativa sustentada en un aparato burocrático profesionalizado y autónomo. La ausencia de una separación formal y funcional entre la comunidad y sus órganos de conducción política impidió el surgimiento de una reflexión teórica profunda sobre los límites a que habrían de sujetarse las decisiones de las instancias provistas de autoridad a fin de preservar las libertades y derechos de los ciudadanos.

Es precisamente esta característica estructural la que nos permite afirmar que la idea de soberanía, como discurso encaminado a establecer los fundamentos de legalidad y legitimidad del poder estatal, estuvo ausente en el marco de la civilización helénica. No obstante lo avanzado de sus elaboraciones teóricas en torno a la naturaleza del poder político, Aristóteles en su caracterización de la *Polis* no establece distinción alguna entre comunidad y gobierno. Más que un Estado orgánicamente diferenciado a través de la existencia de un ámbito privado y un ámbito público, la *Polis* emerge y se consolida en el pensamiento griego como síntesis conceptual de dos elementos: la comunidad ciudadana racionalmente autogobernada y el espacio físico sobre el cual ésta se asienta y desarrolla de manera autárquica.

Por lo que respecta a Roma, si bien la primitiva ciudad-estado, la *Civitas*, nace como una forma de organización política basada, al igual que su hermana griega la *Polis*, en una comunidad de ciudadanos libres asentada sobre un territorio propio y provista de unidad religiosa y gobierno participativo; la instauración de una república oligárquica después de tres siglos de gobiernos monárquicos hizo que los romanos cobraran conciencia, en una etapa temprana de su dilatada historia como civilización, de la existencia de un ámbito público, de una *res publica*, que habría de resultar fundamental para el desarrollo de una idea del Estado y del derecho mucho más sofisticada que la existente en el pensamiento helénico (De la Cueva 1994). Si bien en sus momentos de mayor expansión tanto la República como el Imperio llegaron a contar con una organización administrativa altamente sofisticada que corría en paralelo al aparato militar, ésta siempre fue concebida como una emanación gradual y natural del poder estatal y no como una estructura impuesta a la comunidad por fuerzas externas y, de conformidad con esto, provista de la necesidad de desarrollar un discurso de legitimidad propio y en abierta ruptura con la ideología política hasta entonces imperante.

A diferencia de las monarquías helénicas y los reinos orientales, los orígenes republicanos del Imperio Romano provocaron que el expansivo poder de un aparato administrativo y militar crecientemente diferenciado de la comunidad de ciudadanos no demandara la construcción de un discurso de legitimidad específico y contrario a la tradición histórica del Estado. El poder de los emperadores romanos se consolidó de manera gradual a partir del debilitamiento fáctico de los poderes republicanos y, como acertadamente señala Hinsley, la consolidación de una autoridad central única fue resultado de un proceso evolutivo que permitió al Emperador sumar títulos y atributos (Hinsley, 1972). En el marco del Imperio, si bien surge una nueva forma de autoridad central que evoluciona a través de las instituciones de *Princeps*, *Augustus*, *Imperator* y *Nobilissimus Caesar*, los fundamentos de legitimidad del Estado se mantienen fieles al ideal republicano incluso en aquellas épocas de radicalización ideológica y extremismo autocrático en las cuales se llegó a considerar al Emperador como una “deidad viviente”. El hecho es que la divinización de los emperadores romanos, ya sea en vida o *post mortem*, era en lo fundamental producto de un culto político personal a la cabeza del Estado y, en este sentido, immanente a la comunidad política y no, como en el caso de las autocracias orientales del mundo antiguo, un culto religioso sustentado en fuerzas consideradas trascendentes a la misma. Mediante una construcción jurídica conocida como *Lex Regia*, el enorme poder unipersonal del Emperador encontró sustento legal en la comunidad de ciudadanos, es decir, en la síntesis del pueblo y el Senado. Esta forma immanente de concebir y sustentar la legitimidad política del Estado y de sus instituciones fundamentales, habría de colocar al Imperio Romano muy por encima de otros poderes imperiales de su tiempo en términos de desarrollo político.

En el segundo siglo de la era cristiana, Tácito explica la aceptación popular del poder centralizado del Emperador en virtud de la clara e incluso natural asociación establecida entre su fortalecimiento y el logro del bien público. En palabras de Hinsley, la aparente “ligereza con la que todos los sectores de la sociedad se encaramaron al carro triunfal del Imperio” fue en gran medida resultado del éxito político del discurso de legitimación esencialmente republicano que hizo posible el encumbramiento del Emperador (Hinsley, 1972). Lejos de haberse impuesto a través de la violencia y autoritarismo inherentes a un acto de conquista, el orden imperial romano surgió gradualmente a partir del desgaste de las estructuras republicanas de poder que habría de terminar sustituyendo. Prueba de lo anterior es la forma prudente y gradual con que Octavio Augusto, el primer Emperador de Roma, consolida su poder. Reconociendo la fortaleza de las resistencias senatoriales enfrentadas por Julio César, el joven y enérgico Octavio Augusto construye la legitimidad de su principado a partir de un discurso de restauración republicana. La concentración de múltiples funciones y atributos en una sola persona es presentada como un imperativo para llevar paz y justicia a un pueblo agobiado por largos años de guerra civil. Como resultado de este proceso el Emperador se convierte en presidente del Senado, en supremo jefe militar y en

cabeza de la burocracia imperial, aparato que termina desplazando en la acción de gobierno a la antigua magistratura republicana.

Resulta por lo tanto claro que Roma no requirió de un concepto jurídico-político que permitiera justificar y legitimar la suprema autoridad del Emperador con relación a otros poderes y corporaciones ubicadas al interior del Estado. El tema de la unificación y centralización del poder como estrategia explícita de reorganización estatal no estuvo presente entre los tratadistas políticos romanos, ni siquiera en el marco del tránsito histórico de la República al Imperio. Por lo que respecta al concepto de independencia frente a poderes externos, ésta fue una idea que tampoco se desarrolló en virtud de la posición claramente hegemónica que Roma ocupó en la cuenca del Mediterráneo como resultado de las derrotas militares infringidas a la República Cartaginesa, el Reino de Macedonia y el Imperio Selúcida. Para Roma no fue necesaria la construcción de un discurso destinado a reivindicar derechos territoriales frente a otras corporaciones políticas. Salvo en el caso de la llamada frontera del Éufrates con el Imperio Parto cuyo establecimiento y preservación fue producto de numerosas confrontaciones militares que concluyeron con la suscripción de diversos tratados; los límites territoriales y los derechos de *Imperium* y *Dominium* que Roma consolidó en el norte de África, Asia Menor y Europa fueron producto de la expansión material que hizo posible su creciente capacidad militar y administrativa y, en virtud de ello, no requirieron de la construcción de un discurso de carácter reivindicativo frente a pretensiones territoriales esgrimidas por potencias extranjeras provistas de un nivel de desarrollo y de un poder militar equivalente.

De cualquier manera, la filosofía del mundo clásico y, en particular, la rica experiencia romana en materia de organización política y jurídica se convirtieron en puntos de referencia fundamentales para los precursores ideológicos de la modernidad. Como ocurrió con muchas otras transformaciones estructurales ocurridas en el contexto del Renacimiento, la construcción del Estado moderno implicó un rechazo frontal a los fundamentos ideológicos del mundo medieval. Este rechazo implicó dar la espalda al “reino de las tinieblas” para utilizar la célebre expresión de Thomas Hobbes, y dirigir la mirada al legado luminoso de Atenas y Roma. Este cambio de perspectiva habría de permitir edificar un orden político racionalista, legalista y legitimado por la comunidad como realidad inmanente, superando de manera definitiva el dogmatismo religioso, el corporativismo estatal y la legitimación trascendente del poder inherentes al Estado feudal.

Las cualidades de supremacía e independencia inherentes al nuevo poder político concentrado y centralizado que habría de ser depositado en la institución monárquica, fueron objeto de un amplio y profundo desarrollo doctrinal a partir del siglo XVI. Este desarrollo doctrinal gravitó en torno al concepto de soberanía; un concepto jurídico-político que desde sus orígenes buscó sintetizar a nivel teórico las nociones de supremacía e independencia a fin de consolidar el poder del Estado tanto en un ámbito interno, es decir, de cara a las estructuras feudales sobre las cuales la institución monárquica tenía que imponer su autoridad; como

en un ámbito externo, es decir, de cara a las fuerzas hegemónicas europeas con relación a las cuales era indispensable consolidar su autonomía.

RAZÓN DE ESTADO Y REALISMO POLÍTICO

El primer pensador que reflexionó en torno a la naturaleza del poder político desde una perspectiva ubicada al margen de consideraciones teológicas y, en ese sentido, profundamente realista y esencialmente moderna, fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527). La vida y obra de Maquiavelo se desarrolla en el seno de Florencia, una ciudad-estado organizada sobre bases republicanas y provista de una intensa vida política y de un ambiente intelectual abierto. La Florencia de Maquiavelo se encuentra ubicada en el centro mismo del Renacimiento italiano y representa una fuerza de renovación, creatividad y progreso dentro de una península apenina marcada por profundas divisiones políticas, guerras fratricidas, invasiones extranjeras, fracturas institucionales y un ambiente generalizado de corrupción en la vida pública. En este escenario de fragmentación y caos, que clama por el surgimiento de un nuevo orden político, se desarrolla la vida política de Maquiavelo como Secretario del Consejo de la República de Florencia y como diplomático.

Este estado de desunión, desorganización y violencia que desemboca en las llamadas “guerras italianas” de los siglos XV y XVI, en las que participan ciudades-estado, Estados pontificios y potencias extranjeras como España, Francia e Inglaterra, constituye el telón de fondo del proceso reflexivo y crítico que permitirá el surgimiento de la teoría política de Maquiavelo; una teoría política elaborada a partir de una preocupación central: superar la crisis y la anarquía imperantes mediante la edificación en suelo italiano de un Estado nacional centralizado y fuerte. De conformidad con esto, Maquiavelo considera que Italia debe seguir el mismo camino emprendido por el Reino de Francia, y que para ello es indispensable contar con una estrategia clara de acción política que, al menos en sus fases iniciales, no se vea obstaculizada o limitada por consideraciones de carácter religioso, ético o jurídico. En la primera fase de la reconstrucción de Italia, el “motivo nacional” deberá colocarse por encima de la religión, la moral, el derecho y las libertades individuales. Maquiavelo llega a la conclusión de que solamente un “Príncipe” dotado de un poder centralizado y libre de limitaciones, será capaz de limpiar la “ciénaga política” en que se había convertido Italia. Maquiavelo exige del gobernante un estricto pragmatismo político, divorciado al cien por ciento de cualquier limitación religiosa, moral o jurídica, tanto en el ámbito exterior como en el ámbito interior de la dominación territorial o Principado. Fuerza, violencia, engaño, mentira, asesinato, son algunas de los medios que pueden ser utilizados para alcanzar el fin superior, es decir, la supremacía del poder del Príncipe sobre la nobleza y las estructuras feudales. Para Maquiavelo la unidad política de Italia es, por lo tanto, inseparable de la construcción de un Estado fuerte, gobernado, al menos en su primera fase, por un Príncipe dotado de poderes absolutos.

A partir de una perspectiva profundamente innovadora que niega de manera radical toda fundamentación trascendente del poder, incluyendo el origen divino del derecho, Maquiavelo inaugura una nueva vertiente dentro del pensamiento político occidental; la vertiente propiamente moderna o “realista”. Inspirado en la organización política del mundo clásico, Maquiavelo rechaza abiertamente la idea medieval de que en un orden divino trascendente a la comunidad radica el fundamento último de la autoridad política; los cimientos mismos del orden estatal. Para el florentino este fundamento emana de la comunidad misma, es un producto de su propia naturaleza y, en virtud de ello, es precisamente ahí, en el ámbito de la “realidad social”, donde debe ser construido. De acuerdo con el pensamiento de Maquiavelo en política lo que “es”; “es el Estado” y por ende la “razón de ser” de toda estrategia política radica en su constitución, supervivencia, fortalecimiento y desarrollo. En este sentido la idea fundamental que domina la teoría política de Maquiavelo es la “razón de Estado”, es decir, la lógica que debe imperar en la organización y ejercicio del poder a fin de que los Principados o dominaciones políticas puedan constituirse, sobrevivir, incrementar su riqueza y extender su influencia.

Mediante la doctrina política de la “razón de Estado” desarrollada por Maquiavelo no sólo fue posible transferir al ámbito civil la doctrina de la *Plenitudo potestatis* que sustentaba la supremacía del poder del Papa en el ámbito eclesiástico, sino que también fue posible trascender los fundamentos teocráticos que a lo largo de la Edad Media resultaron inseparables de toda forma institucionalizada de poder, ya fuese ésta eclesiástica o secular. En el pensamiento de Maquiavelo el poder político no sólo se libera de su fundamentación trascendente, sino que la religión misma llega a ser concebida como una realidad socialmente instituida susceptible de convertirse en un instrumento al servicio de la razón de Estado. Algo semejante ocurre con la justicia la cual no constituye un valor absoluto. Para Maquiavelo la justicia, al igual que el derecho, constituye una emanación del poder político y, de conformidad con esto, su existencia se encuentra subordinada a la existencia misma del Estado, entendido como la “realidad” suprema de la que todo deriva.

Es importante señalar que Maquiavelo desarrolla una crítica política animada por objetivos fundamentalmente pragmáticos que le lleva a concebir al Estado en términos empíricos y patrimoniales, es decir, como una dominación política concreta que constituye el patrimonio de un Príncipe. Es por ello que el pensador florentino se concentra en caracterizar los medios prácticos que necesita emplear el gobernante para constituir, preservar y acrecentar su dominación; una dominación de carácter personal que, a fin de cuentas, se identifica con el poder del Estado mismo. La “razón de Estado” detenta por lo tanto un carácter básicamente instrumental, íntimamente ligado a una concepción poco sofisticada del Estado, en donde los fundamentos materiales del poder ocupan la posición central. En Maquiavelo está ausente la concepción abstracta del Estado como un sistema integral de relaciones de poder a través del cual una comunidad política constituye una corporación territorial autónoma provista de imperativos existenciales y

finés históricos. Corresponderá a pensadores posteriores a Maquiavelo transitar del concepto de “razón de Estado” como eje de un discurso pragmático y básicamente patrimonialista, al concepto de “soberanía del Estado” como eje de un discurso teórico sustentado en razonamientos éticos y jurídicos que, como habremos de argumentar en los párrafos siguientes, confiere una posición central a los fundamentos abstractos del poder político.

RECTO GOBIERNO Y POTESTAD SOBERANA

La primera elaboración doctrinal del concepto de soberanía fue llevada a cabo por Jean Bodin (1529-1596). La formación de este pensador francés refleja de manera clara la compleja transformación intelectual e ideológica que marcó el fin de la Edad Media y el comienzo del Renacimiento. Educado inicialmente por los Carmelitas (posteriormente se convertiría en hugonote y apoyaría la entronización de Enrique IV), estudió en la Universidad de París y en el Colegio de Francia. En la primera institución estudió a fondo la metafísica escolástica y en la segunda se impregnó de las ideas humanistas que habrían de convertirle en un reconocido jurista y en un competente teórico de la política y la economía. La filosofía política de Bodin es una mezcla singular de cosas viejas y nuevas, que le convierten en un pensador moderno sin haber dejado de ser un pensador medieval. Al tiempo que critica a Nicolás Maquiavelo por un realismo excesivo que le lleva a prescindir de la ética en sus escritos políticos y le hace arribar a conclusiones profundamente inmorales, rechaza abiertamente la teoría política utópica que encuentra en las obras de Platón y Tomás Moro. Como acertadamente señala George H. Sabine, el pensamiento de Bodin era una amalgama de superstición, racionalismo, misticismo, utilitarismo y tradicionalismo (Sabine, 2009).

Bodin fue procurador del Tercer Estado en los Estados Generales de 1576, en una época en que Francia se encontraba inmersa en sangrientas guerras religiosas entre Católicos y Protestantes (Hugonotes). Su experiencia como miembro del grupo moderado de “Los Políticos”, un partido centrista que buscaba recuperar la paz en Francia a través de una política de tolerancia religiosa, le convence de que la unidad nacional y el progreso económico dependen de la posibilidad de ubicar al poder real por encima de todas las estructuras sociales. Al igual que Maquiavelo considera la concentración de poder en el monarca como la única forma de superar el ambiente de fragmentación y guerra civil que caracteriza a la Francia de su tiempo pero, a diferencia del florentino, su aportación intelectual no consiste en una descripción realista, cruda y pragmática del poder político personal que un Príncipe es capaz de concentrar y ejercer, sino en un conjunto de valores éticos, principios lógicos y argumentos jurídicos encaminados a sustentar la concepción del Estado como entidad soberana. Este cambio de perspectiva habrá de permitirle aportar una contribución sumamente valiosa tanto para la filosofía política moderna, como para el derecho constitucional.

Seguramente como resultado de su formación escolástica en la Universidad de París, el proyecto intelectual de Bodin se fundamenta en un método Aristotélico-Tomista que le lleva a interpretar la realidad a través de un sistema teórico

basado en categorías lógicas, valores éticos y conceptos jurídicos, y no de manera estrictamente empírica, a partir de la experiencia y la observación directa, como lo hacía Maquiavelo. Con base en esta metodología, Bodin define al Estado como el “recto gobierno de varias familias y de lo que les es común con potestad soberana” (Bodin, 1576) (Chevallier, 1974) (Franklin, 1992). De esta definición básica se desprende que para Bodin la razón de ser del Estado ya no es el poder *per se*, su constitución y preservación, como en el caso de Maquiavelo, sino el “recto gobierno”, es decir, el gobierno justo, el gobierno basado en leyes y principios éticos. Ya no se trata, por lo tanto, de una finalidad existencial u ontológica sino de una finalidad ética. De cualquier manera, para Bodin el “recto gobierno” no constituye un fin abstracto sino una acción efectiva orientada al bien común. Este bien común no es otra cosa que la sociedad civil entendida como fundamento del Estado. Bodin caracteriza a la sociedad civil como una “unión de familias”, entendidas éstas como unidades económicas naturales a las cuales les es inherente el derecho de propiedad privada. Se trata de una definición de sociedad civil claramente influida por el pensamiento económico de Bodin, uno de los vectores de su importante obra intelectual. Como teórico del capitalismo mercantilista, Bodin fue un feroz crítico del comunismo expuesto por Platón en su República y por Tomás Moro en su Utopía y un defensor acérrimo de la propiedad privada que, en el marco de su pensamiento, a diferencia de lo que habrá de argumentar posteriormente John Locke, es considerada como un derecho natural de la familia y no del individuo.

El tema del poder en Bodin, y en esto radica su más importante contribución al desarrollo de la teoría política moderna, es abordado desde una perspectiva ético-jurídica que resulta congruente con su idea del Estado como el “recto gobierno” que se otorga a sí misma la sociedad civil con la finalidad de proteger y preservar su patrimonio. Para Bodin, el “recto gobierno” no se logra mediante el ejercicio de un poder crudo apoyado fundamentalmente en la fuerza material, sino mediante el ejercicio de una “potestad soberana”. Al igual que Maquiavelo, el jurista francés rechaza las teorías políticas de la Alta Edad Media que consideran el mandato de Dios como el único fundamento de la autoridad del monarca. Para Bodin la autoridad del monarca está fundamentada en un poder social, en un poder natural de la comunidad política, que define como “soberano”. Para Bodin, la existencia de un poder “soberano” es la cualidad que distingue al Estado o República de cualquier otra entidad social formada a partir de la unión de familias. Mientras que desde la perspectiva del pueblo la soberanía es para Bodin, la sujeción absoluta e incondicional de una comunidad política a una fuente de autoridad o, dicho en sus propias palabras, “la potestad suprema sobre ciudadanos y súbditos no sometida a la Ley”; desde la perspectiva del gobierno o de la autoridad la soberanía se define “como el poder absoluto y perpetuo de una República” (Bodin, 1576) (Chevallier, 1974) (Franklin, 1992).

La soberanía es el poder del Estado; un poder supremo que emana de la comunidad política, de la República, y es delegado por ésta al monarca quien, una vez ungido con la facultad suprema de mando, no queda limitado por la ley

positiva, es decir, por la ley humana, aunque si queda limitado por el derecho natural o derecho divino. El monarca absoluto, cuya consolidación es el propósito estratégico fundamental de la obra de Bodin, es un *Princeps Legibus Solutus*, como en su tiempo lo fue el Emperador Romano. Para poder gobernar con auténtica “potestad soberana” el Rey debe estar libre de ataduras legales. El soberano de Bodin detenta los derechos decisivos del Estado: tales como los de declarar la guerra y firmar la paz, nombrar a todas las altas autoridades del gobierno, acuñar moneda y dictar leyes a los ciudadanos. Esto implica que el Rey debe aprobar la totalidad de las leyes que emanan de los cuerpos legislativos del Estado. Para Bodin, “la Ley es el timón con el cual el Príncipe dirige la nave del Estado” (Bodin, 1576) (Chevallier, 1974) (Franklin, 1992).

Un caso especial dentro de la teoría de Bodin le corresponde a las leyes fundacionales o constitucionales de la monarquía misma, las denominadas *Leges Imperii*. Estas son las leyes que regulan el derecho de sucesión y la conservación y administración del patrimonio de la Corona. En la obra de Bodin estas Leyes constituyen una excepción a la *Legibus Solutus*. De haber continuado con una reflexión estrictamente basada en la lógica jurídica inherente al derecho constitucional, Bodin tendría que haber concluido que la existencia misma de las *Leges Imperii* ponen de manifiesto el hecho de que la fuente última del poder no es el monarca a título personal, sino la monarquía como una institución política creada y regulada por una Constitución, es decir, por un ordenamiento jurídico superior. Una reflexión semejante le hubiera llevado a concluir que por encima del poder del monarca está el derecho y que la verdadera soberanía radica en la Constitución misma, es decir, en el Estado como estructura jurídico-política.

Bodin defiende asimismo la idea de un poder soberano indivisible, es decir, concentrado en una sola persona. “No puede haber más que un soberano en una República... Cómo imaginar que un pueblo, o un cuerpo de varios señores tenga la soberanía” (Bodin, 1576) (Chevallier, 1974) (Franklin, 1992). Para Bodin una verdadera República es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes que emanan del soberano y el soberano, a su vez, obedece las leyes naturales que emanan de Dios. Si bien niega la división del poder soberano en el ámbito del Estado, Bodin la acepta a nivel del gobierno argumentando que un Rey puede gobernar la República a través de instituciones aristocráticas o populares, o bien mediante una combinación de ambas (en esto se apoya firmemente en el ejemplo histórico del Estado Romano).

Es importante aclarar que para Bodin el concepto de República es equivalente al concepto de Estado y en ningún momento hace referencia a una forma de gobierno basada en la elección popular y periódica de gobernantes emanados del propio pueblo, es decir, no surgidos de alguna estructura dinástica de carácter aristocrático o monárquico. De hecho la teoría de Bodin es una teoría encaminada a fortalecer el poder absoluto del monarca francés y, en este sentido, es una teoría monárquica y no republicana. El poder soberano es delegado por la comunidad al monarca en una sola ocasión y, a partir de este acto originario o constitutivo, adquiere carácter de perpetuidad. En virtud de lo anterior, el poder soberano

es inalienable y no se encuentra sujeto a forma alguna de prescripción. La soberanía para Bodin, más que una cualidad ontológica del poder político, constituye un imperativo ético y jurídico de la existencia del Estado; una fuente de legalidad y legitimidad. Si el Estado es “recto gobierno” y éste se logra ejerciendo “potestad soberana”; entonces entre Estado y soberanía existe una unidad indisoluble. Lo anterior implica que una dominación que no se encuentre sustentada en los principios éticos y jurídicos inherentes al concepto de “recto gobierno con potestad soberana”, no puede considerarse un Estado desde la perspectiva teórica de Bodin.

EL PODER ABSOLUTO DEL ESTADO

La concepción realista del Estado como una entidad cuya existencia es independiente de valores morales, principios éticos y dogmas religiosos iniciada por Maquiavelo, tuvo su primer desarrollo sistemático, es decir, su primera elaboración propiamente teórica, en el trabajo del filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679). Si bien es mayormente recordado por su contribución a la teoría política, Thomas Hobbes fue un clásico ejemplo del erudito renacentista provisto de un conocimiento enciclopédico en el campo de las artes y las ciencias. Además de sus conocimientos filosóficos e históricos, fueron particularmente importantes sus conocimientos en el campo de la física y la geometría. Al igual que Maquiavelo y Bodin, Thomas Hobbes fue partidario del absolutismo monárquico (fue preceptor y asesor político del Rey Carlos II). Sin embargo, el camino que sigue para darle sustento doctrinal al proceso de concentración del poder político en manos del monarca no es el análisis realista y crudo de las prácticas y estrategias necesarias para lograr la conquista, conservación, consolidación y expansión de una dominación política (Principado o República) como en el caso de Maquiavelo; o el desarrollo de un concepto ético-jurídico capaz de conferirle legitimidad y legalidad al poder absoluto del Rey como en el caso de Bodin, sino más bien, el entendimiento de las “leyes naturales” que determinan la formación, desarrollo y operación del Estado, entendido éste como un complejo mecanismo, semejante a un enorme hombre artificial, sin el cual la vida civilizada es imposible.

Thomas Hobbes vive en el seno de una Inglaterra azotada por cruentas guerras civiles entre partidarios del poder absoluto del monarca o “realistas” y partidarios del poder democrático del parlamento o “parlamentaristas”. Estas guerras civiles que se extienden entre 1642 y 1659 producen la derrota y ejecución de Carlos I, y posteriormente la derrota y exilio de su hijo Carlos II. El triunfo militar de los parlamentaristas coloca en el pináculo del poder político a Oliver Cromwell quien constituye la República de Inglaterra y posteriormente encabeza una dictadura burguesa que habría de conocerse en la historia británica como “El Protectorado”. En el marco de estas luchas entre quienes sostenían el derecho divino de los reyes a gobernar y quienes sostenían que el gobierno debía recaer en el parlamento como institución representativa de la voluntad del pueblo de Inglaterra, Hobbes adopta una posición intermedia, defendiendo el poder absoluto del monarca pero argumentando que éste no es un don divino, sino el producto de un

contrato social. Esta argumentación caracteriza a Hobbes como un pensador político plenamente moderno y a su teoría como la más enérgica y sólida defensa del absolutismo monárquico construida sobre bases científico-rationales, y no sobre bases dogmático-religiosas como ocurría con las doctrinas del derecho divino de los reyes desarrolladas por pensadores como Robert Filmer y Jacques Bossuet; o sobre bases ético-jurídicas como la doctrina de la soberanía desarrollada por Jean Bodin.

Al igual que Galileo y Descartes, Hobbes está convencido de que las leyes naturales, las leyes que rigen el funcionamiento del universo, permiten entender y explicar el funcionamiento de las sociedades humanas. De conformidad con esta convicción típicamente renacentista, la perspectiva ontológica desde la que parte Hobbes para su análisis del Estado es la del “materialismo mecanicista”. Esta perspectiva se sustenta en dos ideas interdependientes. La primera de ellas sostiene que la única realidad que es susceptible de ser conocida científicamente es la realidad material, es decir, aquella cuyos productos son corpóreos y por lo tanto tangibles (lo cual no implica negar la existencia de una realidad espiritual o intangible, sino simplemente aceptar la imposibilidad de conocerla científicamente). La segunda idea sostiene que el mundo material puede ser estudiado equiparándolo a una máquina provista de movimiento propio como resultado de la interacción causal entre sus diversos componentes.

En congruencia con esta perspectiva ontológica, Hobbes solamente acepta como objeto de conocimiento científico aquello que puede ser objeto de la experiencia sensible en virtud de su corporeidad o materialidad. De conformidad con esto, considera que los filósofos patristicos y escolásticos medievales, así como los idealistas de la antigüedad, con Platón a la cabeza, construyeron teorías políticas meramente especulativas carentes de sustentación empírica y, en virtud de ello, desprovistas de relevancia científica. De acuerdo con Hobbes, solamente a partir de una sólida aproximación teórica fundada en las leyes universales de la naturaleza y en sus mecanismos funcionales es posible lograr un conocimiento real del Estado. En este sentido, y a diferencia de Jean Bodin, Thomas Hobbes se propone deducir la estructura institucional y jurídica del Estado no a partir de los fundamentos éticos y normativos que emanan del derecho, tanto divino como humano, sino a partir de las fuerzas físicas que le constituyen y configuran, entendiendo que estas fuerzas físicas pueden ser conocidas y explicadas mediante las mismas leyes que permiten conocer y explicar el funcionamiento de la naturaleza y el devenir del universo.

A la concepción idealista, ética y religiosa, del Estado propia del mundo greco-romano y medieval, Hobbes opone una concepción materialista, mecanicista y psicológica. Para el filósofo inglés, el Estado es una realidad material que adopta la forma de un mecanismo cuyo funcionamiento se encuentra regido por las pautas de comportamiento que derivan de la condición natural del hombre. De conformidad con esto, Hobbes no intenta explicar la naturaleza del Estado a partir de especulaciones teológico-metafísicas o de argumentaciones ético-jurídicas, sino más bien a partir de leyes naturales que determinan la forma en que los seres

humanos se comportan unos con otros, se organizan colectivamente para sobrevivir, y establecen las bases de una convivencia civilizada. La observación de “la naturaleza de las cosas” combinada con la convicción de que todos los seres vivos se acercan espontáneamente a aquello que les produce placer, seguridad y utilidad y se alejan de aquello que les disgusta, amenaza o restringe, permite a Hobbes rechazar la idea Aristotélica de que el hombre es un ser esencialmente sociable, un “animal político”. De acuerdo con el filósofo inglés, “toda unión social se produce por causa de la utilidad” y no “por amor al prójimo” y, en este sentido, “la causa de toda unión importante y duradera no radica en el mutuo bienestar sino en el miedo recíproco”, un miedo que emana del hecho de que en el “estado de naturaleza” todos los hombres se encuentran inmersos en una lucha permanente. El “estado de naturaleza” es, para Hobbes, una guerra “de todos contra todos” (*Bellum omnium contra omnes*), en donde el hombre es un lobo para el hombre (*Homo homini lupus*) y su vida es “solitaria, pobre, malévola, bruta y corta” (Hobbes, 1651) (Chevallier, 1974) (Tuck, 1996).

Para Hobbes el hombre corpóreo, es decir, el hombre real, es en esencia una negación del hombre espiritual. El hombre terrenal, divorciado de su naturaleza espiritual (la cual es para Hobbes esencialmente etérea e incognoscible), es un ser primitivo y esencialmente violento que se relaciona con sus semejantes siguiendo pautas de comportamiento orientadas a maximizar sus posibilidades de supervivencia y que no difieren en lo fundamental de las pautas de comportamiento que siguen todas las criaturas que forman la naturaleza. Estas pautas de comportamiento se resumen en una ley natural y universal que determina que en el escenario de la lucha por la supervivencia el más fuerte está destinado a triunfar en detrimento de los más débiles. Ante semejante realidad, la única alternativa para construir un orden civilizado radica en la negación de la fuerza como recurso individual de supervivencia. La fuerza individual debe por lo tanto concentrarse, transformarse en fuerza social, y posteriormente transferirse a un cuerpo colectivo que sea capaz de utilizarla en beneficio de la comunidad entera para de esta forma contener la violencia, evitar el desorden y trascender la anarquía.

Es precisamente en esta imperiosa necesidad de crear un poder colectivo o comunitario que permita trascender de manera definitiva el “estado de naturaleza” donde Hobbes ubica la morfogénesis del Estado. Para el filósofo inglés el Estado nace para abrir paso a la civilización. Mientras que su “razón de ser”, su tarea primordial, es garantizar el orden y la paz social; su instrumento fundamental es el enorme poder “soberano” que le ha sido transferido por la comunidad en el acto mismo de su constitución y que se expresa a través de una infinidad de recursos institucionales y legales que abarcan no sólo a las corporaciones seculares sino también a la Iglesia. Para Thomas Hobbes la Iglesia, como todas las demás corporaciones sociales, debe estar sujeta al poder soberano del Estado y, de conformidad con esto, debe estar subordinada a su marco jurídico y a sus instituciones fundamentales. Siguiendo el camino originalmente trazado por Maquiavelo, Hobbes profundiza en la laicización de la *Plenitudo potestatis* confiriéndole al Estado la supremacía que en la Alta Edad Media los filósofos escolásticos y los

abogados canónicos consideraron como atributo exclusivo del Papado, es decir, de la cabeza de la Iglesia Católica.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes considera que el fundamento del Estado no emana de un orden espiritual intangible y solamente accesible mediante la fe, sino de un orden temporal tangible que le confiere poder material, es decir, que le otorga la capacidad para imponer su voluntad sobre las vidas y haciendas de sus súbditos dentro de un determinado territorio. Sin embargo, a diferencia del florentino, Hobbes entiende la fuerza del Estado no como producto de la voluntad de un Príncipe audaz y valeroso, provisto de poder militar y carente de escrúpulos en todo lo que a conseguir, preservar y extender su poder personal respecta; sino como producto del funcionamiento de un inmenso mecanismo gobernado por leyes naturales y provisto de su propia lógica interna. Para Hobbes el Estado es un inmenso artificio humano que nace y existe precisamente para aplicar su enorme fuerza sobre la sociedad, a fin de lograr el orden y la seguridad que la civilización y el progreso requieren. Este inmenso y poderoso mecanismo que refleja de manera fiel la naturaleza igualmente mecánica y materialista del universo, es denominado “Leviatán” por Hobbes. Para usar las propias palabras del filósofo: “el gran Leviatán, así llamamos al Estado, es una obra de arte, un hombre artificial, aunque de un poder y de unas dimensiones que exceden en mucho las del hombre natural, y mediante el cual éste puede llegar a estar protegido y a ser feliz”.

Hobbes no entiende el poder del Estado como producto de la manifestación terrenal de un poder divino de carácter trascendente; ni como producto de la voluntad de un hombre “fuerte”, armado con un aparato personal de conquista y dominación; y ni siquiera como producto de una particular constitución ética y jurídica de la sociedad. Hobbes entiende el poder del Estado en términos estrictamente ontológicos, es decir, como la manifestación existencial más importante de un enorme cuerpo colectivo, de un inmenso mecanismo social compuesto por un conjunto de estructuras internas organizadas bajo la forma de leyes e instituciones políticas y religiosas. Sobre la base de esta concepción, se puede afirmar que Hobbes es el primer pensador que entiende la soberanía, es decir, el poder supremo e independiente del Estado, como una cualidad inherente a la totalidad del orden político. El Estado como tal, el “Leviatán”, es soberano y esta cualidad es parte de su misma naturaleza, es un producto de su génesis y desarrollo como realidad política.

En este sentido, y a diferencia de Maquiavelo y Bodin, la soberanía para Hobbes no puede restringirse a la persona del Príncipe, o a una constitución jurídica que concede poderes legislativos ilimitados al monarca. El poder soberano es un atributo natural y, por ende, ontológico del “Leviatán”, entendido como una República civil y eclesiástica cuya finalidad última es la imposición y preservación de un orden colectivo sin el cual la seguridad de los súbditos es imposible. En el pensamiento de Hobbes el orden y la seguridad, incluyendo la defensa de la propiedad, son consideraciones prioritarias y en ellas, más que en las ideas de libertad y justicia, radica la justificación o, mejor dicho, la “razón de ser”, del Estado. En claro contraste con el pensamiento de Bodin, Hobbes considera que el fundamento

del Estado no radica en un orden jurídico del cual se desprenden las premisas básicas de una vida civilizada y de una acción política orientada a la satisfacción del “bien común” a través del “recto gobierno”. Para Hobbes este fundamento debe ser buscado en el ámbito de las “leyes de la naturaleza” ya que el Estado, el hombre colectivo, es una manifestación de las mismas. Mientras que la teoría política del Bodin es fundamentalmente ética o normativa, la teoría política de Hobbes es fundamentalmente empírica. Para Hobbes lo que mueve al Estado no son valores éticos o principios jurídicos, sino finalidades objetivas emanadas de los mecanismos psicológicos internos del animal humano que le conducen a buscar la propia conservación dentro de un ambiente hostil. Para Tomas Hobbes el cemento que mantiene unido al Estado no es la justicia, la libertad, la virtud, o cualquier otro ideal jurídico o moral, sino los impulsos naturales que llevan a los seres humanos a trascender su miedo e inseguridad a través de pactos colectivos.

De conformidad con esto, las leyes naturales que gobiernan el proceso de constitución política de la sociedad no responden a “valores” sino a fines utilitarios. Esta perspectiva del proceso fundacional del Estado permite a Hobbes colocar un “utilitarismo racionalista” en el sitio que otros pensadores, incluyendo a Bodin, le asignaron al derecho natural y a su contenido axiológico. Para Hobbes no son los valores éticos, sino los imperativos lógicos planteados por la preservación del orden estatal, lo que le confiere contenido a las leyes y dirección a los actos del gobierno. En lugar de apelar a valores, a códigos éticos y principios jurídicos, Hobbes explica la génesis del Estado a partir de aquellos aspectos psicológicos que permiten explicar científicamente el comportamiento humano, un comportamiento orientado “racionalmente” (no instintivamente como en los animales) hacia la propia conservación. En virtud de lo anterior, el Estado surge por conveniencia, por ser racionalmente la mejor alternativa, ya que la paz y la cooperación tienen mayor utilidad en términos de conservación que la violencia y la competencia desenfrenada. El poder del Estado y la autoridad del derecho son, por lo tanto, producto de esta necesidad de conservación, en el sentido de que ambos son útiles a sus fines.

El “Leviatán” hobbesiano emerge como el garante de la paz social y la seguridad individual, como un complejo artificio que es útil o, mejor dicho, indispensable, para la civilización y el progreso. En tanto mejor funcione el artificio, y entre más apta sea su conducción, mejores serán sus resultados o, dicho en otras palabras, mayor será su utilidad. Debido a su inclinación naturalmente antisocial, es ilusorio pensar que los hombres podrán ponerse de acuerdo de manera espontánea para vivir en paz respetando sus derechos. Solamente puede esperarse el cumplimiento de los compromisos y el respeto de los derechos si existe un poder capaz de castigar con eficacia a los infractores de las leyes que los establecen. A decir del propio Hobbes, “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras”. En este sentido es indispensable para el mantenimiento de la paz social el temor colectivo que emana del poder coercitivo del Estado. La seguridad pública, como preocupación central de Hobbes, depende de la existencia de un gobierno provisto de la fuerza necesaria para mantener la paz aplicando con

efectividad las sanciones que resulten de las transgresiones legales a que están inclinados los hombres en virtud de su naturaleza antisocial. De conformidad con esto la autoridad del derecho llega hasta el punto en el que es “efectiva” su imposición forzosa. El gobierno Hobbesiano se identifica con la fuerza y el derecho es un instrumento de esa fuerza. El derecho queda reducido al nivel de un instrumento utilitario en manos de la poderosa maquinaria estatal, de una maquinaria cuya conducción queda en manos de aquella persona o conjunto de personas en donde radica la titularidad del poder soberano.

Aun cuando en la segunda parte del “Leviatán” Hobbes analiza diferentes formas posibles de gobierno, se decanta a favor de la monarquía. En este caso el pensamiento de Hobbes es convergente con el pensamiento de Bodin y con el de otros pensadores que están a favor de la centralización del poder político en el monarca nacional. La Inglaterra de Hobbes comparte muchas de las transformaciones sociales, económicas y políticas que hicieron del Estado absolutista la primera forma histórica del Estado nacional moderno. Para legitimar el orden político, y ante la imposibilidad de apelar al derecho divino o natural, Hobbes recurre al artificio metafórico del “contrato social”. No se trata de un contrato que obliga al gobernante a respetar a los súbditos (como sería el caso de la *Magna Carta Libertatum* de 1215), sino más bien de un “pacto de asociación” suscrito entre todos los individuos que forman la sociedad mediante el cual renuncian a su derecho natural al autogobierno y a la autodefensa, a fin de someterse voluntariamente a la potestad de un poder soberano. Este acuerdo colectivo, esta cesión de derechos, es una “ficción lógica” en el modelo teórico de Hobbes; una metáfora que busca compensar la crudeza de la fundamentación científica o psicológica del Estado. El mensaje implícito en esta ficción lógica es que los hombres fuertes deben abstenerse de ejercer individualmente la fuerza para imponer su voluntad sobre los más débiles ya que, de lo contrario, habrán de padecer en carne propia los efectos de una fuerza colectiva de magnitud muy superior como resultado del ejercicio del poder coactivo del Estado.

Para Hobbes el Estado (República o *Commonwealth*) es la corporación que surge de este acto de voluntad colectiva, de este pacto político fundacional. Una vez nacido, el Estado detenta poder soberano ya que su poder es supremo, único e independiente. Todas las demás corporaciones, incluyendo a la Iglesia, existen dentro del Estado y se encuentran subordinadas a su poder. Para Hobbes los “estados menores”, es decir, aquellas corporaciones que se resisten al poder soberano deben ser combatidos ya que existen como lo hacen “los gusanos en las entrañas del hombre natural” (Hobbes, 1651) (Chevallier, 1974) (Tuck, 1996). En el marco del pensamiento Hobbesiano toda distinción ontológica entre Estado y sociedad o entre Estado y gobierno es falsa. La sociedad humana solamente tiene una voz con la que puede hablar y una voluntad que puede imponer y éstas son las que emanan del Estado y de poder soberano.

En este sentido, Hobbes considera al Estado como un Dios mortal, como un poder terrenal absoluto, incontestable y absolutamente libre de cualquier dependencia externa de carácter político o legal. Se trata por lo tanto de una entidad

suprema e independiente que confiere a cualquier acción humana el carácter de buena o mala de conformidad con el contenido de su marco jurídico. Hobbes considera que el Estado, a través de su gobierno, tiene la capacidad de imprimir su verdad, su particular concepción del bien y del mal, sobre las conciencias individuales por lo que detenta la enorme responsabilidad de garantizar que ésta sea una concepción justa e ilustrada, que no caiga en las “desviaciones de los poderosos”, y que evite los “prejuicios de la religión” (Hobbes, 1651) (Chevallier, 1974) (Tuck, 1996). Desde esta perspectiva el Estado Hobbesiano se erige como una realidad dual, como una especie de Jano provisto de un doble rostro. Mientras que por un lado el “Leviatán” se proyecta como un factor de modernización indiscutible para una sociedad que lucha por sacudirse la pesada carga que sobre ella imponen las caducas estructuras económicas, políticas e ideológicas del feudalismo; por otro lado se proyecta como una estructura de poder omnicomprendensiva y tiránica a la cual se subordinan la economía, la religión, así como el conocimiento científico y el pensamiento filosófico. Este doble rostro del “Leviatán” le convierte en un claro precursor no sólo del absolutismo ilustrado sino también del totalitarismo. De conformidad con esto, Hobbes emerge como el primer gran teórico del Estado absoluto o total que en el siglo XX tendrá sus máximos exponentes en el Estado Nacional Socialista Alemán y en el Estado Comunista de la Unión Soviética.

Para Hobbes no existen las opciones intermedias entre el poder soberano absoluto y la anarquía total; entre un Estado omnipotente y el colapso de la organización política que corresponde al estado de guerra civil encarnado en el “Behemot”, la antítesis del “Leviatán”. Para Hobbes toda la autoridad social debe concentrarse en el poder soberano del Estado y este poder, a su vez, debe depositarse en un sólo titular. En este sentido Hobbes no cree en la “división de poderes” que habrán de desarrollar pensadores posteriores como John Locke y el Barón de Montesquieu. Lo anterior demuestra que en el marco del pensamiento de Hobbes aún no se encuentra claramente establecida la distinción conceptual entre Estado y gobierno. Con base en esta argumentación, y a partir de la idea de que el poder supremo del Estado es incompatible e imprescriptible, ya que toda autoridad emana de él, Hobbes lo libera de las limitaciones que, en el marco de su teoría de la soberanía, le impuso Bodin a través del derecho natural o divino y las *Leges Imperii*. Para Hobbes la disolución del poder soberano, como resultado de una rebelión, implica el fin del Estado y el retorno al “estado de naturaleza”. Una situación semejante solamente podría superarse a través de un nuevo pacto colectivo, es decir, a través de la fundación de un nuevo Estado.

El titular del poder soberano concentra una enorme cantidad de facultades entre las que destacan: dictar la totalidad de las leyes civiles y de propiedad; ser juez de última instancia en todos los casos; hacer la paz y declarar la guerra ejerciendo el comando supremo de los ejércitos; premiar con riquezas y honores, y castigar material y pecuniariamente a los súbditos que lo merezcan. En todos los casos, se trata de facultades de gobierno que quedan garantizadas por el poder soberano del Estado, un poder que es considerado como intransferible e

incompartible y, en virtud de ello, Hobbes ataca cualquier institución, ciudad o corporación privada que pueda debilitar la omnipotencia del Estado. Lo anterior le lleva a oponerse con energía a la división de poderes o al gobierno mixto y, como refiere William Ebenstein, “llega incluso a decir que no hubiera habido guerra civil en Inglaterra si no hubiera sido por la opinión extendida de que la soberanía estaba dividida entre el Rey, los Lores y los Comunes.” (Ebenstein, 1969).

A pesar de sus profundas diferencias teóricas y metodológicas, las obras intelectuales de Maquiavelo, Bodin y Hobbes tienen en común el hecho de constituir argumentaciones en favor del Estado nacional y del absolutismo monárquico. La existencia de importantes diferencias entre los casos particulares de Italia, Francia e Inglaterra, no impidió que estos tres tratadistas coincidieran en afirmar que la fragmentación, la violencia y la anarquía solamente podrían ser superadas mediante una efectiva concentración del poder político en una institución que fuese capaz de colocarse por encima de corporaciones, ciudades-estado, estamentos feudales y confesiones religiosas para de esta forma poder representar y defender con energía los intereses generales de la sociedad. La historia de Europa occidental a partir del siglo XIV determinó que esta institución fuese la monarquía y que el discurso que habría de conferirle sustentación ética y cohesión ideológica fuese el nacionalismo.

Tanto la doctrina de la “razón de Estado” desarrollada por Maquiavelo, como las concepciones éticas, jurídicas y ontológicas del poder soberano desarrolladas por Bodin y Hobbes, están animadas por un objetivo común consistente en lograr que el poder político deje de estar disperso tanto a nivel institucional como a nivel territorial. El Príncipe de Maquiavelo, el Monarca de Bodin o el titular del poder soberano al interior del “Leviatán” en Hobbes, constituyen tres formas de lograr por la vía de la astucia, la fuerza, la razón, el derecho o el pacto social, que el poder político cuente con un centro neurálgico capaz de conferirle estabilidad al Estado, impulso a la economía y paz y seguridad a la sociedad civil.

GOBIERNO CIVIL Y SOBERANÍA DEL PARLAMENTO

En el marco histórico de una Inglaterra transformada por las guerras civiles y que transita por el difícil periodo conocido como “La Restauración”, el pensamiento de John Locke (1632-1704) emerge como una interpretación de la realidad política radicalmente opuesta en su sentido estratégico a la interpretación presentada por Thomas Hobbes en “El Leviatán”. La obra de este filósofo inglés, uno de los pioneros del “Empirismo”, es legitimar la revolución de 1688 como una lucha del pueblo inglés en contra del absolutismo monárquico, sentando con ello las bases ideológicas de la “monarquía parlamentaria”, es decir, de una nueva forma de “gobierno civil” en donde la voluntad del monarca se encuentra sometida al parlamento y a la Ley. John Locke habrá de convertirse en el filósofo político que, a partir de un análisis de la naturaleza humana, confrontará con mayor éxito el sofisticado modelo teórico de Thomas Hobbes, el más sólido defensor racionalista del absolutismo. El reto intelectual de Locke consiste en refutar las

ideas de Hobbes sobre bases igualmente sólidas, es decir, sustentar la necesidad de la monarquía constitucional parlamentaria con el mismo rigor lógico y teórico con el que Hobbes sustenta la necesidad del absolutismo monárquico.

Es importante señalar que el pensamiento de John Locke se desarrolla en un contexto histórico dentro del cual la filosofía política se encuentra dominada por un conflicto entre dos perspectivas diferentes sobre la naturaleza y fines del Estado. La primera de ellas es una perspectiva aristotélica que emana del pensamiento clásico y escolástico. De conformidad con esta perspectiva, el poder soberano del monarca no puede ser absoluto ya que debe actuar conforme a los imperativos planteados por el bien superior de la comunidad, y debe sujetarse a los principios del derecho natural y a las tradiciones y convenciones constitucionales del Reino. Se trata del tipo de pensamiento iusnaturalista que encontramos claramente expuesto en la doctrina jurídica del poder soberano desarrollada por Jean Bodin.

La segunda perspectiva, es la perspectiva materialista y utilitarista planteada por Thomas Hobbes según la cual la comunidad política surge a partir del momento en que aparece el imperativo de la cooperación como “último recurso” para evitar males mayores y se consolida, es decir, se convierte en Estado, cuando a través del “pacto social” se constituye un poder soberano capaz de garantizar, por la fuerza si es preciso, los diversos derechos que surgen en su seno y le confieren estructura. Para Hobbes esta “sujeción” a la Ley es válida para todo individuo o corporación ubicada al interior del Estado, pero no para el Estado mismo. En virtud de ello, el poder soberano debe ubicarse por encima de la Ley, tanto de la ley natural como del derecho positivo, incluyendo dentro de éste, las leyes constitutivas del Reino.

Podría decirse, siguiendo una argumentación Hegeliana, que el pensamiento de Locke constituye una síntesis de éstas dos perspectivas. Por una parte, su filosofía política recupera el valor superior del derecho natural y de la limitación que éste impone al poder político y, por otra parte, entiende el poder, al igual que Hobbes, como una realidad que emana de un contrato o pacto social suscrito por individuos libres. El poder del Estado, para ambos, es el poder que la propia comunidad delega en sus gobernantes al renunciar, de manera irrevocable o condicionada, al ejercicio de su propia capacidad de defensa y autogobierno.

Locke considera que el pueblo inglés es una comunidad que persiste continuamente con independencia de los cambios de gobierno que, a lo largo de su historia, ha exigido su evolución política. Este “pueblo histórico” posee, en una clara alusión a principios iusnaturalistas, pautas y principios morales que todos los gobernantes “legítimos” deben respetar. Para Locke el derecho natural es ante todo un derecho individual o “privado”, y en esto su interpretación se separa de las interpretaciones clásicas y tomistas, que le consideran ante todo un derecho comunitario. Para Locke el derecho natural es un conjunto de derechos innatos e inviolables inherentes a cada individuo. Estos derechos son fundamentalmente tres: la vida, la libertad y la propiedad. De acuerdo con este filósofo empirista inglés, tanto el Estado como su gobierno existen para mantener los derechos fundamentales del individuo, y la inviolabilidad de estos derechos constituye una

limitación efectiva a la potestad del primero y a la autoridad del segundo. Para Locke la vida, la libertad y la propiedad son derechos inviolables que solamente pueden ser regulados para hacer efectivos los derechos, igualmente válidos, de otras personas. Para Locke estos derechos fundamentales son “intrínsecos” y, de conformidad con esto, tienen prioridad sobre el derecho positivo. Ninguna Ley puede limitarlos, vulnerarlos o suspenderlos.

Entre los derechos naturales intrínsecos al individuo, la propiedad privada ocupa un lugar particularmente importante en la teoría política de Locke. Para este pensador, la propiedad privada es un derecho natural que surge como resultado directo del trabajo humano. La propiedad privada surge cuando un hombre, mediante su trabajo, extiende su propia personalidad a los objetos producidos por él. Al gastar su energía interna en ellos los convierte en parte de sí mismo. Se trata, por lo tanto, de un concepto de propiedad privada íntimamente ligado al trabajo humano. Es el trabajo de los hombres lo que convierte algo común, en algo propio y, en este sentido, se trata de una legitimidad inmanente y no trascendente o procedente de la voluntad de Dios. La propiedad privada no emana de la gracia de Dios (como en la Edad Media), sino del trabajo humano. De conformidad con esto, la propiedad privada surge de manera natural, sin la necesidad de un “pacto expreso” entre los individuos. A partir de esta concepción individualista del derecho natural, y siguiendo el modelo contractualista inaugurado por Hobbes, John Locke construye su teoría del Estado en general y su teoría del poder soberano en particular.

A diferencia de Hobbes, Locke considera que el “estado de naturaleza” es un estado de paz, armonía y colaboración, ya que, de acuerdo con él, este estado primigenio de la humanidad se basaba enteramente en el derecho natural y éste aportaba un sistema completo de derechos y deberes dentro del cual la vida, la libertad y la propiedad se encontraban garantizadas. El nacimiento del Estado y de su derecho positivo es necesario, por lo tanto, no para superar un estado de violencia, destrucción y angustia existencial, sino para conferirle mayor organización y, por ende, mayor permanencia a una convivencia pacífica, constructiva y feliz que ya existía en el origen de los tiempos. En este sentido el Estado y el derecho positivo “perfeccionan” el modelo de convivencia social que emana de la naturaleza misma del hombre y que encuentra sustento en los principios universales e inmutables del derecho natural. Dicho en otras palabras, el problema del “estado de naturaleza” para Locke no es su inherente maldad sino su falta de “institucionalización” y es precisamente esta carencia “formal” la que hace necesaria, en un determinado momento de la evolución humana, la construcción del Estado y de su ordenamiento jurídico.

En virtud de lo anterior, Locke considera que el derecho positivo se debe subordinar a los derechos naturales fundamentales del individuo que son “intrínsecos” y por lo tanto preceden a la constitución del Estado. Esta idea no difiere de las perspectivas Tomistas sobre la relación entre el derecho moral o natural y el derecho positivo. Para Locke el derecho natural es superior al derecho positivo en virtud de que es válido independientemente de que los gobiernos y sus

regímenes jurídicos lo respeten o no, ya que emana de verdades “auto-evidentes” vinculadas a la razón superior del hombre (para los Tomistas esta posición correspondía a la voluntad de Dios). Se trata, por lo tanto, de un derecho más arraigado en la naturaleza humana y, por ende, más originario y más valioso. Lo anterior implica que el derecho positivo tiene la obligación de conferirle validez jurídica y plena vigencia a todo aquello que por naturaleza es justo.

Sin embargo, el derecho natural de Locke, al defender a ultranza los derechos individuales, modifica el sentido del derecho natural clásico y medieval cuyo fin era el logro del bien común, es decir, del bien colectivo. Para Locke los derechos naturales y, en particular, el derecho de propiedad, deben defenderse a ultranza y esto implica restringir, más que ampliar, la esfera de acción del Estado sobre la comunidad y el individuo. De hecho John Locke llegará a concluir, junto con otros pensadores liberales como John Stuart Mill y David Hume, que la búsqueda del bien común no es otra cosa que la búsqueda del bien individual y que el bienestar de la comunidad solamente puede ser alcanzado a través del bienestar de los sujetos particulares. Proteger los derechos individuales y, de manera especial, los derechos de propiedad, se convierte de esta manera en la “razón de ser” del Estado y de su gobierno; de un “gobierno civil” más encargado de “administrar” que de “gobernar”. Curiosamente Locke fue sumamente tolerante en lo relativo a la libertad religiosa y sumamente dogmático en lo referente a la defensa de la propiedad privada. De conformidad con esto, la libertad individual y la propiedad privada (como su manifestación suprema) ocuparán en la teoría de Locke el lugar preeminente, como bienes políticos superiores, que el orden y la seguridad de los súbditos tenían en el modelo teórico de Hobbes.

John Locke argumenta, como la hará posteriormente Thomas Jefferson, que la existencia de los derechos naturales inherentes a los individuos es una realidad auto-evidente (*self-evident*) que resulta accesible a la razón humana. Esta argumentación le permitirá llevar los derechos naturales del ámbito de la teología y de la teoría política normativa en que los pensadores escolásticos y Jean Bodin los tenían encuadrados, al ámbito de una reflexión científica y racionalista sobre la naturaleza objetiva u ontológica del Estado. Los derechos naturales auto-evidentes y racionalmente sustentados de Locke, habrán de desempeñar en el marco de su obra intelectual, un papel equivalente en términos de fundamentación teórica, al papel desempeñado por la psicología del ser humano como “animal racional” en la teoría del “Leviatán” desarrollada por Thomas Hobbes. A diferencia del iusnaturalismo teológico de Santo Tomás de Aquino, y del iusnaturalismo axiológico de Jean Bodin; el iusnaturalismo racionalista de John Locke resultará congruente en términos lógicos con una concepción individualista de la sociedad, y con una concepción utilitarista del Estado y de su poder soberano.

Esta concepción utilitarista del Estado se expresa con toda claridad cuando Locke define el poder soberano como “el derecho de hacer leyes y de imponer penas.... para la regulación y conservación de la propiedad, y de emplear la fuerza de la comunidad para la ejecución de tales leyes.... en aras del bien público” (Locke 1689) (Chevallier, 1974). El Estado justifica su existencia en función del

bien público y éste, a su vez, presupone el respeto absoluto de la propiedad privada. Para Locke el poder soberano tiene como fin superior la preservación de la libertad individual y la protección de la propiedad privada mediante la expedición, interpretación, aplicación y ejecución de leyes positivas, congruentes con el derecho natural (es decir con la razón), por parte de legisladores, jueces, policías y autoridades gubernamentales. El hecho de que tanto el Estado como el gobierno deban su existencia a la necesidad de preservar y proteger los derechos de los individuos, tiene como implicación adicional el hecho de que la inviolabilidad de tales derechos naturales constituye una limitación efectiva a la potestad del primero y a la autoridad del segundo. La idea de que el poder soberano del Estado no puede, bajo ninguna circunstancia, lesionar los derechos naturales de los individuos so pena de fracturar la esencia misma de un orden social fundado en la razón, convierte a Locke en uno de los primeros grandes exponentes de un iusnaturalismo racionalista que habrá de resultar fundamental para la construcción de la doctrina del “Estado de Derecho”.

Dada su profunda filiación individualista y liberal, para Locke el poder supremo o soberano del Estado surge del ejercicio de un derecho individual que no es otro que el derecho que cada hombre tiene a proteger su persona, su familia y su patrimonio. El Estado y los poderes de su gobierno “no son sino el poder natural de cada hombre” delegado a la comunidad para la mejor protección de sus derechos fundamentales (Locke, 1689) (Chevallier, 1974). Lo anterior implica que para Locke no es la comunidad política en sí misma, es decir, la comunidad política como entidad provista de una existencia propia y ontológicamente diferente de la existencia de los individuos que la componen, la fuerza que da origen al Estado. Para el filósofo individualista inglés, el Estado surge de un pacto social construido mediante la articulación de muchas voluntades individuales. El sujeto fundamental de la teoría política de Locke es, por lo tanto, el individuo libre, el individuo que es titular de derechos naturales inalienables y que es capaz de manifestar, junto con sus semejantes, su voluntad de manera autónoma.

La naturaleza esencialmente inalienable e individual que Locke atribuye a los derechos naturales, le llevan a sostener, a diferencia de Bodin y Hobbes, que el poder que la comunidad le entrega al Estado a través del acto fundacional o contrato social es un poder delegado y no cedido, es decir, se trata de un acto condicional y no irrevocable, en virtud de que el poder radica siempre en los individuos que forman, mediante su agregación, la comunidad política. Los individuos delegan o encargan el poder soberano que emana de sus voluntades agregadas al Estado, para garantizar la integridad de sus derechos naturales y, en virtud de ello, el gobierno como brazo ejecutor del Estado está obligado a defender y “asegurar la propiedad de cada cual”. El poder institucionalizado del gobierno es, por lo tanto, un poder “fiduciario”, un poder que depende de la confianza de quienes lo han depositado en él (Locke, 1689) (Chevallier, 1974).

En este sentido, el poder soberano se constituye a través de un acto de confianza (*political trusteeship*) más que a través de un acto de entrega o cesión como argumentan Bodin y Hobbes. El contrato social o pacto social fundacional es, por

lo tanto, el acto constitutivo del Estado y opera como el fundamento del mismo, un fundamento que emana de la voluntad de hombres libres que forman una comunidad política por convicción y no por imposición. A partir de esta idea, Locke va a situar el fundamento de la soberanía en la voluntad de los individuos que integran la comunidad política y va a considerar al “Parlamento”, es decir, a la representación política del pueblo inglés, como el órgano titular del poder soberano dentro del Estado. Se trata, por lo tanto, de una teoría de la soberanía que, al igual que Hobbes, tiene su fuente última en la comunidad y no en el derecho divino o natural como sustentaban Bodin y Filmer (autor de “El Patriarca”) pero que, a diferencia de Hobbes, no va a ser depositada en una monarquía absoluta, sino en un parlamento democrático.

En adición a lo anterior, y también en oposición a las ideas de Hobbes (aunque en concordancia con el pensamiento de Bodin), Locke va a situar al titular de la soberanía en una posición subordinada con relación al derecho natural y a las leyes que incorporan los principios constitucionales o fundamentales del Reino. El principio que establece que el soberano no se encuentra obligado por el contenido de Ley consagrado en la máxima *Principus legibus solutus est*, y que fuera enérgicamente defendido (aunque desde perspectivas teóricas muy diferentes) por los exponentes del derecho divino de los reyes y por el autor de “El Leviatán”, fue abiertamente rechazado por Locke. Para Locke no solamente el derecho natural, sino también el derecho positivo que emana del Estado, obliga al gobierno en su conjunto y esta obligación abarca tanto al órgano colectivo de representación política que es considerado como titular de la soberanía, es decir, al Parlamento, como a la propia institución monárquica. Sobre la base de éstas ideas, absolutamente revolucionarias en su tiempo, Locke se convierte en el primer gran teórico de la “Monarquía Parlamentaria” como forma de gobierno y, como habremos de ver más adelante, en un claro precursor de la doctrina kantiana del *Rechtsstaat*.

Además de enfrentar limitaciones jurídicas (naturales y positivas), el poder del gobierno, en el marco del nuevo régimen político, se verá determinado a nivel “funcional” por los fines superiores que debe perseguir, es decir, por el mantenimiento de la paz y de la seguridad del pueblo, incluyendo la defensa efectiva de sus derechos inalienables. Como resultado de la preeminencia política que Locke atribuye al “Parlamento Inglés” al interior del Estado y, específicamente, con relación a la institución monárquica, su propuesta de organización gubernamental llegará a ser conocida en la historia del pensamiento político como “doctrina de la soberanía del parlamento”. De hecho el acto fundacional del Estado puede ser visto, en el marco de la teoría de Locke, como un acto constitucional que da origen a un “poder legislativo supremo” al cual habrán de subordinarse las funciones ejecutivas y jurisdiccionales del gobierno. En congruencia con los fundamentos liberales e individualistas de su filosofía política, Locke argumenta que la soberanía cedida al parlamento puede ser recuperada por la comunidad mediante el ejercicio de su derecho a la resistencia y a la revolución.

De cualquier manera considera que, una vez constituido, el parlamento conserva su soberanía en tanto cumpla adecuadamente con sus funciones políticas, legislativas y de gobierno.

En su “Ensayo sobre el Gobierno Civil”, John Locke tiene como preocupación central el proponer una fórmula de organización gubernamental que impida la absolutización del poder político. A diferencia de Hobbes, Locke distingue entre el absolutismo como modelo de gobierno en el que el titular del poder soberano del Estado se sitúa por encima de la Ley, y el poder moderado en el que el poder público se subordina al derecho natural y al derecho positivo. En términos constitucionales, este poder moderado implicó reducir el poder de la institución monárquica en beneficio del parlamento, pero sin cuestionar su legitimidad dentro de la estructura del Estado. Es por lo tanto importante tener claro que el modelo de organización gubernamental propuesto por John Locke no pretende la disolución definitiva del régimen monárquico sino su moderación; una moderación construida sobre principios de legalidad y representación democrática que terminaría operando en beneficio, no de la población inglesa en su conjunto, sino de la burguesía. La monarquía parlamentaria de Locke es, de conformidad con esto, resultado de un compromiso histórico entre una aristocracia terrateniente y feudal en declive, y una burguesía mercantil y capitalista en ascenso. De cualquier manera, al otro lado del Canal de la Mancha, en el seno de la Europa continental, la tensión estructural entre el viejo y el nuevo régimen provocaría un colapso mucho más violento y estrepitoso del absolutismo monárquico. Las ideas que sobre el Estado y su poder soberano desarrollaron los grandes precursores ideológicos e intelectuales orgánicos de la Revolución Francesa, profundizarían las ideas expuestas por John Locke tanto en términos de organización gubernamental, como en términos de participación política y ejercicio de la democracia.

VOLUNTAD GENERAL Y SOBERANÍA POPULAR

Siguiendo el modelo contractualista inaugurado por John Locke, el ginebrino Jean Jacques Rousseau (1712-1778) argumenta que ante la imposibilidad de preservar indefinidamente el estado de igualdad natural y originario entre los seres humanos fue necesario arribar a un pacto de convivencia o “contrato social”. Rousseau al igual que Locke considera que el “estado de naturaleza” era un estado de armonía y libertad y no un estado de violencia y guerra permanentes como sostenía Hobbes. Sin embargo, a diferencia de Locke quien consideraba a la propiedad privada como el derecho natural por excelencia y situaba la necesidad de su tutela efectiva como el principal determinante de la creación del Estado, Rousseau la considera como el origen de la desigualdad social y del conflicto entre los hombres. En el pensamiento del ginebrino el fundamento teleológico del pacto social no radica en el orden y la seguridad como en Hobbes, o en la defensa de la propiedad privada como en Locke, sino en la necesidad de garantizar la libertad y la igualdad entre los seres humanos. Las ideas de Rousseau en gran medida constituyen una radicalización de las ideas de Locke, una radicalización que servirá de

punto de partida ideológico al jacobinismo político y, más adelante, al pensamiento de los socialistas utópicos.

De acuerdo con el filósofo suizo, “dado que los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas sino unir y dirigir las que ya existen, no les queda otro remedio para conservarse que el de formar por asociación una suma de fuerzas capaz de actuar al unísono... Esta suma de fuerzas es la voluntad general”. El acto asociativo que radica en la génesis hipotética del Estado convierte de manera inmediata a la persona particular de cada contratante en parte integral de un cuerpo colectivo que obtiene, como resultado de este mismo acto, su personalidad y su voluntad. “La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y hoy el de República o cuerpo político, el cual es denominado por sus miembros: Estado cuando es pasivo; Soberano, cuando es activo; Poder, comparándolo con sus semejantes. Por lo que toca a los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo y se llaman en particular ciudadanos” (Rousseau, 1762) (Chevallier, 1974) (Gourevitch, 1997). Para Rousseau el poder del pueblo organizado políticamente es soberano en tanto que carece de limitación alguna y posee la capacidad de imponerse coactivamente a las voluntades individuales que integran el organismo social.

En virtud de que la “voluntad general” es una realidad cualitativamente diferente que va más allá de la simple agregación de las voluntades individuales y de que el poder soberano es el poder del organismo social que se constituye mediante la integración política de todos los ciudadanos en torno a intereses y fines comunes, los intereses fundamentales de ambos son necesariamente coincidentes y compatibles. Por ello la “voluntad general” y el poder soberano que de ella emerge no necesitan, de acuerdo con Rousseau, garantías con respecto a sus miembros, “porque es imposible que el todo quiera perjudicar a sus partes”. En este sentido debemos señalar que para Rousseau la “voluntad general” no sólo posee una existencia e identidad propia que le convierte, a diferencia de lo argumentado por Locke con relación a la comunidad, en antológicamente específica, sino que presenta un contenido ético que le identifica de manera natural con los valores superiores de la sociedad, es decir, con la libertad, la justicia y la igualdad. A decir del propio filósofo social ginebrino “las voluntades individuales buscan satisfacer intereses particulares y son por ello deleznable e imperfectas. En cambio la ‘voluntad general’, que eleva, ennoblece y redime al hombre, trata de servir al interés público y por tal razón es buena y perfecta” (Rousseau, 1762) (Chevallier, 1974) (Gourevitch, 1997) Al igual que el “Leviatán” de Hobbes, la “voluntad general” de Rousseau es una especie de “Dios terrenal”, una especie de panacea capaz de curar todos los males. La diferencia estriba en que mientras para Hobbes la solución radicaba en subordinar la voluntad de la sociedad civil al poder del gobierno, para Rousseau la solución estriba en el proceso inverso, es decir, en mantener al poder público obediente a los designios de la sociedad civil.

Dentro de esta lógica el individuo, como parte integral del pueblo, no pierde sus derechos naturales ya que a través del contrato social la comunidad política se los restituye y garantiza, pero con las limitaciones inherentes al interés

general que, en última instancia, concurre con el interés particular. Un aspecto importante de la doctrina rousseauiana de la soberanía que le coloca en una posición radicalmente opuesta a Hobbes y convergente con Locke, es su concepción de ésta como facultad inalienable. Para Rousseau la comunidad, al elegir un Jefe, puede delegarle ciertos derechos, la dirección o vigilancia completa de ciertos asuntos vinculados a la conducción del Estado, sin embargo conserva intacta su autoridad en última instancia lo cual le confiere la facultad de retirar esa delegación. El soberano, es decir el pueblo, nunca se compromete a tal punto de dejar de serlo, fenómeno este que acaecería si la soberanía emanada de la “voluntad general” fuese enajenable.

En palabras del propio Rousseau, la soberanía, “no siendo otra cosa que el ejercicio de la “voluntad general” no puede nunca enajenarse, ya que el soberano que es un ser colectivo, sólo puede ser representado por sí mismo; el poder puede transmitirse pero no la voluntad”. También considera a la soberanía como indivisible e imprescriptible, argumentando que al ser producto de la “voluntad general” del pueblo, entendido como comunidad política, no puede lógicamente escindirse sin perder su cualidad fundamental de supremacía. Para Rousseau dividir la soberanía sería equivalente a degradarla. De cualquier manera esta idea no implica rechazar la teoría de la separación de poderes de Montesquieu ya que ésta supone una separación funcional en el ejercicio del poder soberano que no tiene lugar al nivel ontológico del Estado sino al nivel ontológico del gobierno. De acuerdo con Rousseau, la “voluntad general” se manifiesta a través de leyes que emanan del poder soberano, es decir del pueblo. El poder soberano, si bien es el generador de las leyes, no puede aplicarlas de manera directa mediante actos particulares por lo que se necesita de un cuerpo intermedio que es el gobierno o poder ejecutivo.

La teoría política de Rousseau tuvo una gran trascendencia en la evolución del pensamiento político liberal y, de manera especial, su idea de la soberanía como atributo inalienable e imprescriptible de un pueblo organizado políticamente y provisto de una “voluntad general”. Rousseau habla en forma abstracta del “pueblo” dando origen a un concepto teórico que con el paso del tiempo habrá de convertirse en un elemento fundamental de la doctrina constitucional y de la teoría general del Estado. Una contribución fundamental de Rousseau al desarrollo de la teoría general del Estado radica, precisamente, en su capacidad para establecer, con mayor precisión conceptual que Hobbes y Locke (sus dos predecesores contractualistas), la relación existente entre pueblo, comunidad política, Estado y gobierno.

El pueblo es la unión teleológica de todos los ciudadanos que, mediante un acto fundacional hipotético, sustentado en un contrato social, da origen a una comunidad política. La comunidad política, por su parte, es el producto inmediato de este acto asociativo y constituye una realidad ontológicamente específica y provista de una voluntad propia que Rousseau denomina “voluntad general”. El Estado es la comunidad política plenamente constituida, en términos legales e institucionales. Se trata de la estructura permanente a través de la cual la “voluntad

general” se manifiesta y adquiere concreción histórica mediante el ejercicio de un poder soberano, es decir, de un poder que es a la vez supremo, unitario e independiente cuya fuente inalienable e imprescriptible es precisamente el pueblo. Finalmente, el gobierno es el conjunto de instituciones encargadas de cumplir con los designios normativos, administrativos y judiciales emanados de la “voluntad general” mediante el ejercicio del poder soberano del Estado. El gobierno es, por lo tanto, producto de un acto soberano que emana del propio pueblo y se manifiesta a través del Estado y, en virtud de ello, su status es el de un mandatario que puede ser sustituido a voluntad del titular de la soberanía. A diferencia de lo establecido por Hobbes, el pueblo para Rousseau conserva siempre sus inalienables derechos de soberanía y, lejos de cederlos al gobierno, simplemente los delega en instituciones y personas específicas encargadas de cumplir con funciones igualmente específicas.

SOBERANÍA NACIONAL Y ESTADO DE DERECHO

Como hemos visto en el curso de este ensayo; la génesis, consolidación y crisis del Estado absolutista implicó un continuo desplazamiento en la titularidad del poder soberano. Este desplazamiento hizo que la *Summa potestas*, es decir, la potestad o autoridad suprema al interior del Estado, transitara por cuatro grandes fases o etapas. En una primera etapa el poder soberano, entendido como un poder material dominante, quedó plenamente identificado con la persona física de un hombre fuerte o “Príncipe” provisto de amplios recursos económicos y militares que le permitían imponer su voluntad sobre diversas fuerzas sociales aplicando la “razón de Estado”. En una segunda etapa la *Summa potestas* quedó depositada en un monarca nacional investido de autoridad como resultado de una particular combinación entre dogmas religiosos, principios éticos y normas jurídicas. En una tercera etapa, la titularidad del poder soberano fue transferida o simplemente encomendada por la comunidad política, mediante un acto asociativo o contractual, a un órgano gubernamental específico de naturaleza unipersonal o colectiva (monarquía, consejo o parlamento). Este es el concepto de soberanía que encontramos en las obras de los contractualistas ingleses. Se trata de un concepto de soberanía menos personalista y más institucional que el desarrollado por los teóricos de la razón de Estado, los juristas franceses y los teóricos del derecho divino de los reyes. Finalmente, en una cuarta etapa, la titularidad del poder soberano es entendida como un atributo inalienable e imprescriptible del pueblo entendido como un componente orgánico del Estado.

Desde una perspectiva teórica, el concepto de “soberanía popular” desarrollado por Rousseau tiene la virtud de considerar el poder supremo como un atributo inherente a una dimensión estructural del Estado y no a una persona física o a una institución gubernamental específica. Las ideas de Rousseau fueron llevadas un paso adelante en la obra de Emanuel Sieyès (1748-1836), quien en un célebre ensayo intitulado “¿Qué es el Tercer Estado?” postuló que la soberanía radica no en el pueblo, sino en la nación (Sieyès, 1789). Este eclesiástico y político

francés nacido en Frejús, a orillas del mediterráneo, cuyas ideas habrían de influir de manera muy importante en el pensamiento constitucionalista posterior al movimiento revolucionario de 1789, argumenta en contra de las ideas radicales de Rousseau sobre el papel disgregador de la propiedad privada y en favor del “comunitarismo” y, de manera especial, en contra de su concepto de “soberanía popular” al considerar que bloquea las posibilidades de la democracia representativa y de la unidad nacional y, al hacerlo, afecta la integridad del Estado.

Para Sieyès es fundamental que el poder soberano no ejerza su autoridad suprema apoyándose exclusivamente en el sentimiento coyuntural de un pueblo, que puede ser objeto en determinadas circunstancias históricas de influencias o pasiones desarticuladoras, sino apoyándose también en el legado histórico y cultural de la nación, así como en los valores y principios que hacen posible su unidad y su proyección hacia el futuro. Además, el concepto de nación tiene para Sieyès la enorme virtud de que incluye a la totalidad de los habitantes de un territorio, sin exclusiones ni discriminaciones. Se trata por lo tanto de un concepto integrador que enriquece la noción rousseauiana de pueblo, con elementos históricos, culturales, éticos y territoriales.

En contra del pensamiento de John Locke, cuya obra conocía a profundidad, Sieyès sostiene que los parlamentarios y los ejecutivos del gobierno son representantes y no titulares de la soberanía, puesto que su autoridad depende de la voluntad del electorado y, en el ejercicio de sus cargos, están obligados a actuar con la responsabilidad, la objetividad y, de manera muy importante, la legalidad, que impone la defensa y promoción de los intereses superiores de la nación. De conformidad con lo anterior, Sieyès se coloca, al igual que Rousseau, un paso adelante de John Locke al considerar que la titularidad del poder soberano no puede radicarse en instituciones de gobierno ya que éstas solamente representan y no encarnan la voluntad de la comunidad política. De conformidad con esto, Sieyès al igual que Rousseau considera a la soberanía como un atributo del Estado, con la diferencia de que el concepto de nación elaborado por él resulta más completo e integrador que el concepto de pueblo presente en la obra del ginebrino.

La asociación establecida en el pensamiento de Sieyès entre el concepto de nación y el concepto de Estado queda clara cuando define la “Constitución” como un marco general de organización que abarca, a un mismo tiempo, la formación y el ordenamiento interno de los diversos poderes gubernamentales, su necesaria correspondencia y su independencia recíproca, así como las limitaciones de que es conveniente rodearlos a fin de que resulten plenamente congruentes con los intereses superiores de la nación. La Constitución, por lo tanto, organiza al Estado estructurando los poderes del gobierno a fin de que éste pueda cumplir cabalmente con sus fines fundamentales que no son otros que los fines de la nación. Podría decirse que en el pensamiento de Sieyès la nación es la manifestación teleológica del Estado, su proyección espiritual. Esta concepción del Estado como nación, permite a Sieyès sustentar su alegato en contra de los privilegios aristocráticos y en favor del “Tercer Estado”, es decir, del pueblo llano.

La radicalización política jacobina a que dio lugar el concepto rousseauiano de pueblo, hizo que Sieyès considerara la “soberanía de la nación” como la única fundamentación del Estado capaz de lograr, a un mismo tiempo, el equilibrio del Estado y la plena igualdad de todas las personas; siendo la construcción de un sistema político capaz de garantizar no solamente la paz social y la libertad, sino también la igualdad de los ciudadanos, el objetivo medular de su propuesta teórica y de su proyecto político. Para Sieyès la nación emerge de la unión de todos los habitantes que se encuentran situados dentro del territorio nacional y en este sentido ubicados al interior de un mismo espacio jurisdiccional. De conformidad con esto define la nación como “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y están representados por la misma legislatura” (Sieyès, 1789) (Chevallier, 1974) (Sonenscher, 2003). Para Sieyès la nación es como un enorme paraguas que cubre a todos los habitantes y los coloca en un plano de igualdad, tanto en términos de representación política como en términos de acceso a la justicia. La nación acoge a todos en condiciones de igualdad lo que implica, a un mismo tiempo y de manera igualmente importante, apertura política y negación de privilegios.

Al identificar el Estado con la nación, el modelo teórico de Sieyès constituye un importante avance con relación al modelo de Rousseau que reduce el Estado al pueblo, es decir a uno de sus componentes orgánicos, otorgándole la soberanía de manera absoluta y, de conformidad con esto, de manera incompatible con la constitución de instituciones de gobierno representativas. La interpretación de la idea rousseauiana de “soberanía popular” llevada a cabo por los sectores más radicales del jacobinismo, tuvo efectos adversos para la constitución exitosa de la república no sólo al erosionar la legitimidad de la democracia representativa en favor del asambleísmo populista y demagógico, sino también al provocar que sectores sociales importantes fuesen excluidos del Estado. El modelo de Sieyès resultó ser más abierto, más inclusivo y, en este sentido más democrático, ya que incluso los sectores aristocráticos llegaron a tener cabida al interior del Estado en la medida en que fueron capaces de renunciar a sus privilegios corporativos y estamentales, aceptando de esta forma la universalidad de la Ley.

La concepción de la soberanía como un atributo inherente a la totalidad del Estado va a verse notablemente reforzada en el pensamiento del filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804), cuya teoría política profundiza en la íntima relación existente entre libertad, democracia y autoridad. Como filósofo plenamente inmerso en la dinámica cultural e ideológica de la ilustración, la preocupación teórica fundamental de Kant con relación al poder del Estado no radica tanto en su supremacía, sino en su legitimidad. Ubicado dentro de una amplia tradición intelectual en el campo de la filosofía política acotada por el iusnaturalismo racionalista, el liberalismo político, el republicanismo revolucionario y el contractualismo social; Kant desarrolla una teoría del Estado sistemática e integradora que en gran medida constituye una brillante síntesis de estas cuatro perspectivas. El eje de esta teoría radica en el papel central que la razón y el derecho desempeñan en la constitución, organización y funcionamiento de un Estado democrático.

La filosofía política de Kant es parte de su ética, entendida como el conjunto sistemático de reglas que deben gobernar el comportamiento libre de seres humanos racionales. La ética o “razón práctica” kantiana pretende situar la acción deliberativa de los seres humanos dentro de un marco de racionalidad que haga posible la convivencia colectiva. Con base en esta concepción de la ética, Kant sostiene que cada ser humano racional tiene un derecho innato a la libertad; así como la obligación de participar en un contrato social destinado a constituir un orden político cuya finalidad principal será, precisamente, garantizar y proteger su derecho a la libertad. La aportación más importante de Kant no radica en su concepción de la libertad como un derecho innato, ni en el fundamento contractual o asociativo de la comunidad política, puntos en los que mantiene una clara convergencia con el pensamiento de Locke y de Rousseau, sino en el papel central que confiere a la razón en la definición de los alcances y límites de esa libertad que, en última instancia, deberá ser garantizada por el poder soberano del Estado. Este papel central de la razón emana de un concepto central de la ética kantiana que es el “imperativo categórico”.

Para Kant toda la moral del ser humano debe sustentarse en mandamientos fundamentales nacidos de la razón y no de la autoridad divina, a partir de los cuales debe ser posible deducir todas las demás reglas del comportamiento individual y social. De conformidad con esto definió como “imperativo categórico” cualquier proposición que declara a una acción (o inacción) como “necesaria”. El “imperativo categórico” es por lo tanto concebido como un mandamiento autónomo (no dependiente de ninguna religión o ideología) y autosuficiente, capaz de regir el comportamiento humano en todas sus manifestaciones. Según Kant, a diferencia de los imperativos categóricos emanados de la razón, los imperativos hipotéticos, no son de obligado cumplimiento en cualquier situación y desde cualquier posicionamiento moral, religioso o ideológico. Un imperativo hipotético conduce a la realización de una acción solamente en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones, de manera tal que cuando éstas no se encuentran presentes estos imperativos dejan de obligar al sujeto. Un imperativo categórico, en cambio, denotaría una obligación absoluta e incondicional, y ejercería su autoridad en todas las circunstancias, ya que su racionalidad le haría autosuficiente y, en virtud de ello, no necesitaría de ninguna justificación externa. Según Kant, el imperativo categórico tiene tres formulaciones: 1. «Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal». 2. «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio». 3. «Obra como si por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines» (Murphy, 1970) (Reiss, 1991).

Para Kant el imperativo categórico tiene implicaciones sobre la conciencia moral del individuo tanto en su dimensión interna como en su dimensión externa, es decir, en el marco de sus relaciones con otras personas. Es esta segunda dimensión la que atañe al derecho. Un ordenamiento jurídico racional, es decir, un sistema organizado y jerarquizado de reglas de comportamiento social sustentadas

en imperativos categóricos, debe cumplir con un principio fundamental consistente en considerar una acción individual como legal, es decir, conforme a derecho, solamente cuando ésta pueda coexistir con la libertad de todos los demás individuos; quedando esta coexistencia determinada por una “ley de aplicación universal”. En este sentido el ejercicio de la libertad para Kant está íntimamente ligado a la existencia de un ordenamiento jurídico racional ya que solamente dentro de éste será posible garantizar que las conductas individuales no lesionen los fundamentos de la convivencia social. Esta racionalidad del ordenamiento jurídico no se agota en el ámbito privado o civil, es decir, en el ámbito normativo que regula las relaciones entre particulares, sino que abarca también el ámbito del derecho público en donde la autoridad debe igualmente sustentar su actuación en los principios éticos universales emanados de la noción de “imperativo categórico”.

El desarrollo de éstas ideas, permitió a Kant edificar su doctrina del Estado de derecho o *Rechtsstaat* que constituye, sin lugar a dudas, una aportación central a la historia del pensamiento político y jurídico del mundo occidental. De conformidad con esta doctrina, el poder soberano del Estado, que emana del pueblo y fue originalmente constituido mediante un contrato social, debe “limitarse” (al igual que ocurre con la libertad individual), a fin de proteger los derechos fundamentales de los ciudadanos, y ésta limitación debe emanar de la Ley. El *Rechtsstaat* es concebido como la “forma racional del Estado” y como el único modelo de organización social capaz de garantizar el pleno ejercicio tanto de la libertad como de la democracia. Para Kant solamente un Estado basado en la supremacía de la Ley es capaz de ejercer su poder coactivo y de mando sin lesionar la integridad de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Lo anterior implica someter la acción del Estado, entendida como el despliegue de su poder soberano sobre la sociedad civil, a principios y normas constitucionales que establecen las condiciones y los límites a que debe sujetarse la actuación de sus diversas instituciones de gobierno; incluyendo la separación orgánica de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial. Para Kant el poder soberano del Estado no sólo ha de ser supremo e independiente, sino que también ha de ser legítimo y esta legitimidad resulta inseparable de su racionalidad y legalidad.

Desde un punto de vista teleológico Kant considera, al igual que Rousseau, que el fin superior del Estado no es otro que el de hacer posible la libertad de los seres humanos. Sin embargo, a diferencia del ginebrino, aporta una teoría sistemática sobre la forma en que el Estado debe organizarse, jurídica e institucionalmente, para poder cumplir con su misión histórica. No es una libertad absoluta, sino una libertad racional, enmarcada en la Ley y garantizada por instituciones gubernamentales, la que postula el filósofo prusiano. Para Kant la libertad verdadera solamente puede alcanzarse al interior de un Estado de derecho y, de conformidad con esto, el poder soberano, entendido como el poder supremo que emana de la Ley, constituye su principal garantía. Desde conformidad con esto, la autoridad y la coacción estatal resultan plenamente compatibles con la libertad individual, en virtud de que ambas se encuentran sustentadas en un “principio de legalidad” de conformidad con el cual los poderes públicos solamente pueden

ejecutar aquellas acciones para las cuales se encuentran expresamente facultados por el ordenamiento jurídico. Por otra parte, desde el punto de vista de los particulares, el Estado de derecho permite el ejercicio del máximo nivel de libertad que resulta racionalmente posible dentro de una sociedad, es decir, aquel que no lesiona ni restringe los derechos de terceros y, para garantizar este nivel de libertad, despliega sus poderes coactivos. El principio de legalidad invierte por lo tanto su lógica con relación al ámbito privado, estableciendo que los particulares pueden hacer todo aquello que no se encuentra expresamente prohibido por la Ley. De lo anteriormente expuesto resulta evidente que para Kant la libertad, más que una cualidad sustantiva, es una cualidad formal, que se sustenta en la razón jurídica y que implica situar en una posición de absoluta igualdad a todos los ciudadanos frente al poder soberano del Estado consagrado en la Ley. La libertad al interior del Estado de derecho implica que cada individuo tiene la capacidad efectiva de invocar el poder soberano en beneficio de sus legítimos derechos e intereses. Esta invocación al poder supremo del Estado puede implicar tanto una demanda de restricción y restitución dirigida a las acciones de otros individuos, como una demanda de restricción y restitución dirigida en contra de los actos de autoridad emanados de las instituciones gubernamentales. Para Kant esta igualdad formal, y no la igualdad social o económica, es la base de una sociedad libre y democrática.

El pensamiento de Kant consolidó la idea de Sieyès de que la soberanía es una cualidad del Estado como realidad integral, es decir, como síntesis dinámica y, en este sentido, históricamente determinada, de un pueblo y de un gobierno asentados en un espacio territorial determinado. En la construcción de esta noción integral de soberanía el concepto kantiano de *Rechtsstaat* probaría ser mucho más sólido en términos teóricos que la idea de nación. Para Kant el poder soberano surge de un contrato social que no emana de un pueblo unido en función de los lazos históricos y culturales que le convierten en nación, sino de un pueblo unido en función de principios de convivencia racionalmente sustentados en imperativos categóricos.

El contrato social kantiano opera como una hipótesis fundamental destinada a servir de base para la construcción de un orden político racional y basado en la Ley. Si ha de ser legítimo y por ende democrático, el poder supremo del Estado no podrá apoyarse en leyes injustas y absurdas que un pueblo formado a partir de la unión de individuos racionales hubiese sido incapaz de aprobar. De conformidad con esto, el contrato social refleja la aceptación, racionalmente sustentada, del poder estatal por todos y cada uno de los individuos que dan forma a la comunidad política. Como en el caso de Hobbes, para Kant el contrato social es una ficción lógica destinada a proporcionar una justificación racional para el poder del Estado aunque, a diferencia del filósofo inglés, su preocupación central no radica en la amplificación del mismo sino en su contención. Por lo que respecta a su dimensión axiológica, con base en el concepto rector de “imperativo categórico”, Kant considera que el sustento ético del contrato social y, por ende, del Estado mismo, no son los derechos de los individuos considerados de manera aislada y

concreta, sino la integración de los mismos en leyes universales y abstractas susceptibles de ser aplicadas a todas las personas en igualdad de condiciones. Es precisamente como resultado de esta argumentación esencialmente jurídica que, a partir de Kant, el concepto de soberanía será considerado como un elemento central de las constituciones modernas y la doctrina de la soberanía será considerada como un eje temático del derecho constitucional construido a partir de las siguientes ideas fundamentales:

- (1) El poder soberano del Estado es unitario aunque debe manifestarse y ejercerse a través de diferentes órganos e instituciones, configurando potestades o “poderes derivados” de carácter específico que deben contrapesarse y equilibrarse entre sí con arreglo a principios democráticos de gobierno (a partir de Kant tanto las repúblicas como las monarquías constitucionales se consideran como expresiones equivalentes de un poder soberano de carácter democrático).
- (2) El poder soberano del Estado es incompatible, en el sentido de que no puede ser ejercido de manera simultánea e independiente por diversas corporaciones políticas como ocurría en el feudalismo.
- (3) El poder soberano del Estado es imprescriptible, en el sentido de que no caduca o, dicho en otras palabras, su existencia está indisolublemente ligada a la existencia histórica del Estado mismo.
- (4) El poder soberano del Estado es inalienable, en el sentido de que no puede ser transferido a otra corporación ya que es esencial para la existencia del ordenamiento político. No hay soberanía sin Estado y no hay Estado sin soberanía.
- (5) El poder soberano del Estado es supremo en el orden interno, es decir, con relación a otras corporaciones domésticas; e independiente en el orden externo, es decir, con relación a otros Estados situados en la arena internacional.
- (6) El poder soberano del Estado es ético, en el sentido de que se apoya en valores como la libertad, la justicia, la igualdad, y la democracia, que son considerados superiores por seres humanos racionales.
- (7) El poder soberano del Estado es legítimo, en el sentido de que emana del pueblo y se instituye para beneficio de éste, y la renovación de los “poderes derivados” del gobierno (ejecutivo, legislativo y judicial) corre a cargo del pueblo en su carácter de “comunidad política” y se sustenta en mecanismos electorales basados en el principio del “sufragio universal”.
- (8) El poder soberano del Estado se encuentra sustentado en la Ley, por lo que todo acto de autoridad emanado del gobierno debe fundamentarse en normas jurídicas de carácter positivo. Lo anterior no implica la existencia de una relación de jerarquía entre el Estado y la Ley, sino una relación de complementariedad orgánica o estructural entre ambos. Lejos de ser cosas distintas, el Estado y la Ley son manifestaciones interdependientes y simultáneas de una misma realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNAÍZ AMIGO, Aurora (1971). *Soberanía y Potestad*. México: UNAM.
- BOBBIO, Norberto (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Ediciones Paradigma.
- BODIN, Jean [1576] (2006). *Los Seis Libros de la República*. Madrid: Tecnos
- CARVAJAL CORDÓN, Julián (1999). *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- CHEVALLIER, Jean Jacques (1974). *Los Grandes Textos Políticos*. Madrid: Aguilar.
- DE LA CUEVA, Mario (1994). *La Idea del Estado*. México: UNAM.
- EBENSTEIN, William (1969). *Great Political Thinkers: Plato to the Present*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FRANKLIN, Julian H. (1992). *Bodin: On Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOUREVITCH, Victor (1997). *Rousseau: The Discourses and Other Earlier Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOUREVITCH, Victor (1997). *Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HILTON, Rodney H. (1988). *Conflicto de Clases y Crisis del Feudalismo*. Barcelona: Editorial Crítica.
- HINSLEY, F.H. (1972). *El Concepto de Soberanía*. Barcelona: Labor.
- HOBBS, Thomas [1651] (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- JELLINEK, Georg (2004). *Teoría General del Estado*. México: FCE.
- LOCKE, John [1689] (2003). *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*. México: Editorial Porrúa.
- MAÍZ, Ramón (2007). *Nación y Revolución: La Teoría Política de Emanuel Sieyès*. Madrid: Tecnos.
- MURPHY, Jeffrey G. (1970). *Kant: The Philosophy of Right*. London: Macmillan.
- MAYER, J.P. (1994). *Trayectoria del Pensamiento Político*. México: FCE.
- ORWIN, Clifford y Nathan Tarcov (1997). *The Legacy of Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press.
- REISS, H.S. (1991). *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, Jean Jacques [1762] (2008). *El Contrato Social*. Valladolid: Editorial Maxtor.
- SABINE, George H. (2009). *Historia de la Teoría Política*. México: FCE.
- SIEYÈS, Emanuel [1789] (1989). *¿Qué es el Tercer Estado?* México: UNAM.
- SOMMERVILLE, Johann P. (1991). *Filmer: Patriarcha and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SONENSCHER, Michael (2003). *Sieyès: Political Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- TUCK, Richard (1996). *Hobbes: Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZARKA, Yves Charles (1997). *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder.