

DEL ABSOLUTISMO A LA DEMOCRACIA: GENESIS Y DESARROLLO DE LA TEORIA MODERNA DEL ESTADO

Por ANTONIO HERMOSA ANDUJAR

SUMARIO

I. LA INMANENCIA DEL ESTADO: MAQUIAVELO.—II. LA INMANENCIA DEL CIUDADANO: GUICCIARDINI.—III. EL CONCEPTO DE SOBERANÍA EN BODIN.—IV. LA GÉNESIS DEMOCRÁTICA DEL ESTADO ABSOLUTISTA: HOBBS.—V. LOCKE Y LA DIVISIÓN DE PODERES.—VI. EL PROCESO DEMOCRÁTICO DEL PODER: ROUSSEAU.—VII. LA LIBERTAD POR LA LEY FRENTE A LA LIBERTAD DE LA LEY: KANT CRÍTICO DE HOBBS.—BIBLIOGRAFÍA.

I. LA INMANENCIA DEL ESTADO: MAQUIAVELO

A Maquiavelo debe la política su toma de conciencia como saber autónomo e inmanente. Maquiavelo, en efecto, fue el primer gran exponente moderno de la doctrina de la Razón de Estado, es decir, de esa doctrina que, en palabras de García Pelayo, «significa el descubrimiento de un *logos* propio de la política y de su configuración histórica por excelencia, es decir, del Estado. Significa la desvelación de una esfera de la realidad hasta entonces oculta por el ropaje teológico, aristotélico o retórico, pero que ahora se revela en su desnudez tal y como es, como un mundo de hechos dominados por la *necessità* y no de normas puras o definiciones abstractas» (*Del mito...*, página 246).

El mundo que nace al calor de dicha idea nada tiene que ver con Dios o con el diablo, con lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo: la teología, la ética o la estética ya no pueden dar cuenta de él, no pueden explicar ni su estruc-

tura ni sus fines. El centro en torno al cual gravita ahora, y que le confiere unidad y sentido, es el poder, es decir, la capacidad de incidir en la conducta humana y de orientarla en tal o cual dirección. El poder pasa a ser, así, medio y fin de la acción política, pues es el instrumento que permite al Estado conservarse; y la Razón de Estado, la norma que dicta al príncipe cómo hacer uso de él para lograrlo —tarea ésta que exigirá la descomposición del mecanismo político en sus partes constitutivas, la determinación de su naturaleza y relaciones al objeto que la acción ordenadora del poder se deje sentir en toda su fuerza.

A decir verdad, la consideración de la *ratio reipublicae* —o de la *ratio et utilitas reipublicae*— como ley motriz del Estado no es una invención moderna. La Antigüedad ya la conoció, tanto en sus términos —a Cicerón y a Floro pertenecen, respectivamente, las expresiones citadas— como en la idea a ellos asociada; y otro tanto podemos decir de la Baja Edad Media. En el primer caso, la idea de Razón de Estado estuvo vinculada al politeísmo y a la positividad de los valores; en el período de florecimiento de la *polis*, ésta constituyó el valor vital supremo, por lo que las fuerzas políticas podían ejercer sin trabas su actividad, dada la unidad existente entre política y moral y dado que la religión, siendo nacional, las favorecía con su exaltación del héroe. Y cuando la civilización de la *polis* empezó a decaer, el ideal heroico trasladó sus lares a la acción del aspirante al poder del Estado, que no reparaba en medios para obtenerlo y que, una vez conseguido, lo ejercía despóticamente (en la figura de Calicles, el *Gorgias* de Platón nos ha dejado su retrato). Pero en cualquier caso, la Razón de Estado aparecía circunscrita a la figura del déspota de turno, cuyos actos avalaba, y no llegó a elevarse y a cuajar en la idea de una persona estatal supraindividual emancipada de los diversos aspirantes a déspota que pululaban alrededor del trono.

En la Alta Edad Media el predominio del cristianismo era el predominio de una religión universal con un centro extramundano: eliminaba así las dos condiciones que habían hecho posible el florecimiento de la Razón de Estado en la Antigüedad, y con ellas su efecto: al Estado sólo competía hacer posible la realización del Derecho. Pero en la Baja Edad Media la incipiente formación de los Estados nacionales que siguió al desmembramiento del Sacro Imperio Romano, la distinción teórica llevada a cabo por los juristas entre un Derecho natural ideal y el Derecho positivo —del que se liberaba al Estado, en lo sucesivo sólo vinculado al primero— de nuevo convocaron a la escena política al viejo fantasma de la Razón de Estado, que dispondría paulatinamente de un campo cada vez mayor donde moverse —hasta que, ya en la Edad Moderna, con Maquiavelo, terminó apoderándose de todos los resortes de la acción estatal. Con todo, esa concesión a la política el Occidente

cristiano no la hizo sin traumas, pues nunca dejó de considerar pecado —contra la ley divina, contra la santidad de la norma consuetudinaria, etc.— que la Razón de Estado se desarrollara a su aire, tan pagano, por esos mundos de Dios.

Así pues, con anterioridad a la aparición de *Il Principe*, la Razón de Estado ya había hecho sus pinitos por el mundo de la política, justificando con su eficacia acciones que transgredían el mundo normativo que regía la civilización clásica y tardomedieval, y que axiológicamente primaba sobre el valor puramente político. Pero cuando observamos en la obra citada la entidad suprapersonal a la que ahora se refiere la Razón de Estado, el mundo del Estado convertido en el mundo por excelencia, a la moral rendir culto a la política cuando es necesario —y la necesidad es ahora ley, y no excepción, como en el Derecho de la Baja Edad Media— e intercambiado el papel de instrumento en la relación Estado/religión, el salto cualitativo operado por Maquiavelo, aun llevado a cabo dentro de una venerable tradición, se nos revela verdaderamente excepcional.

Y si la común pertenencia a la tradición de la Razón de Estado no es suficiente para evitar la formación de un foso entre Maquiavelo y sus antecesores, qué proporciones no alcanzará aquél si el punto de referencia de la doctrina maquiaveliana lo constituye la tradición, mucho más venerable aún, de la política trascendente imperante en la Antigüedad clásica, y que todavía pervive inmaculada en la Edad Media. En efecto, con independencia de la desigual base metafísica en que lo sustenta, Platón y Aristóteles asignaban a sus respectivos Estados el mismo objetivo, a saber: hacer virtuoso al hombre. De este modo, la política quedaba subsumida en la esfera de la ética y se convertía básicamente en un proyecto de naturaleza pedagógica, cuya finalidad última era la de hacer al hombre feliz haciéndolo mejor.

La obtención de dicho objetivo pasa en Platón por la consideración de la experiencia jurídica positiva como una reproducción imperfecta de la idea del Derecho, que a su vez participa sólo imperfectamente de la idea de justicia, que, también ella, participa imperfectamente de la idea del bien —idea ésta convertida por el intelectualismo platónico en pura verdad racional, en esencia eterna, a cuyo imperio ni la divinidad misma escapa; y en Aristóteles, por la diferenciación entre un Derecho natural y otro positivo, válido el primero en todo tiempo y lugar, aunque no fuera reconocido, y el segundo sólo por haberlo sido y mientras no se derogue. Todo ese mundo de trascendencia cambiará de color en la Edad Media, al adentrarse la política en el fondo teológico común a toda rama del saber, pero sólo cambiará de color: un cambio que para nada afectará a su existencia. Así, un Tomás de Aquino, por quedarnos con un único ejemplo, complementará la ley humana

que rige la convivencia social con otros tres tipos de leyes sin relación alguna con el hombre (en lo relativo a su promulgación): la ley divina, conocida mediante la revelación; la ley eterna, mediante la cual Dios gobierna el universo todo, y la ley natural, es decir, la ley específicamente dirigida a la parte racional de la naturaleza, al hombre, y mediante la cual éste participa en la ley eterna.

En la ojeada echada a *El Príncipe* pudimos percatarnos de adónde ha ido a parar todo ese juego de trascendencias, que tan poco jugo dan para su autor a la hora de describir y explicar la acción política, especialmente la que marca la transición de la comuna a la señoría. Maquiavelo prescinde de él de la manera más intempestiva posible: ignorándolo completamente; y si en alguna ocasión se detiene en ese ángulo vetusto del territorio político es porque no tenía otro objeto más a mano sobre el que ejercer su ironía. Y ya que estamos señalando diferencias, podemos computar una más, que en la época en que escribe Maquiavelo es pertinente para nuestro tema: con su doctrina Maquiavelo no sólo imprimió un giro de casi 180 grados a la orientación del discurso político, sino que lo desligó del organismo del saber. De este modo se perdió ciertamente la relación necesaria entre las partes constitutivas del todo, el halo de sistematicidad con que gustaba orlarse toda cosmosivión —la forma de pensamiento típica del intelecto clásico y, sobre todo, medieval—: pero también el coste metafísico con que el pensamiento pagaba su unidad y los artificios jerárquicos deducidos de su fundamento trascendente. Así como los paralogismos que generalmente sellaban el razonamiento. Porque, en efecto, tanto en Aristóteles como en su más próxima versión medieval, Tomás de Aquino, la base metafísica que respaldaba la unidad normativa superior, de carácter ético y teológico, respectivamente, en la que pretendían subsumir la política, no era precisamente una construcción sellada por la coherencia lógica de sus partes, sino más bien por su contrario; propiedad esta que será somatizada tal cual por el cuerpo político. Recorramos, pues, siquiera sea someramente, el tránsito con el que la contradicción une los diversos extremos del razonamiento, básicamente idéntico en ambos.

Según Aristóteles, las ideas no constituyen una realidad trascendente a los objetos, como quería Platón, sino inmanente a ellos: son la esencia que los conforma. En todo objeto, materia y forma se hallan indisociablemente unidas; serían meras abstracciones mentales la una sin la otra. Sólo que la forma, aunque inmanente a la materia, no lo es en su conformación definitiva, sino sólo en cuanto posibilidad, que sólo en su devenir conseguirá actualizarse. El devenir es, por tanto, el paso de la posibilidad a la realidad de la forma, lo cual la convierte en el fin de aquél: fin que, en última instancia, es su causa, ya que el devenir tiene lugar por razón del fin. Es decir: todo acon-

tecer es teleológico, tiene lugar por un fin, y no mecánico. Ese fin es designado como «la naturaleza» del objeto (añadamos igualmente que si bien cada objeto tiene su fin o naturaleza propios —o como también dice Aristóteles, su propia «entelequia»—, sin embargo se halla unido con el fin supremo o Dios en virtud de la conexión teleológica del todo, merced a la cual todo estadio superior es fin del anterior).

Ahora bien, el mismo Aristóteles —como también Tomás de Aquino— afirma que la realidad externa designada por los sentidos como naturaleza no coincide —es más amplia— con su dimensión teleológica; ésta, en realidad, se halla predeterminada desde el punto de vista axiológico, lo que significa que lo natural es siempre lo mejor de una cosa, lo que se mantiene «fiel a su naturaleza», en lugar de lo «corroído» (*Política*, I, 5-1254, a). Así pues, la dimensión teleológica del concepto de naturaleza es una función del concepto de valor —mientras lo contrario no tiene lugar—. Y, sin embargo, el doble uso del concepto de naturaleza no hace sino inocularle el virus de la ambigüedad, que llevará a confundir el efecto con la causa y a terminar por sumir el razonamiento en una *petitio principii* que se ha hecho típica en buena parte de la doctrina iusnaturalista. En efecto, en el concepto de naturaleza, en el sentido de la realidad exterior, entra tanto lo contrario como lo conforme a un fin o incluso lo axiológicamente neutro; apelar entonces a lo natural para determinar lo bueno significa de hecho seleccionar determinados elementos de la realidad exterior, aislarlos de la misma e incluso del concepto de valor y convertirlos en pautas —axiológicas— que en lo sucesivo definirán lo bueno y lo malo. Es así como lo «natural», una función de lo bueno, pasa a convertir lo bueno en una función suya, a alterar los términos del proceso e invertir el orden de la realidad. La identificación aristotélica de naturaleza, fin y valor es la responsable última de ese desaguizado lógico.

Obviamente, aquella inversión traspasará —*systeme oblige*— a las demás esferas del pensamiento, y ciñéndonos esta vez a la ética y a Tomás de Aquino, recordemos cómo la definición de hombre no puede limitarse a su «entelequia» o conformación perfecta del ser, centrada en su cualidad de racional, sino que ha de ampliarse a su dimensión sensible y apasionada, donde los vicios de su constitución tienen su fuente y se mueven a sus anchas. Y si ello es así, es decir, si axiológicamente no todos los deseos e inclinaciones naturales son naturales, sino sólo los buenos, el concepto de naturaleza habrá de cesar en su cargo de criterio diferenciador del bien y del mal; no será, pues, lo natural lo que defina el contenido de lo bueno, sino a la inversa, se habrá de preguntar a lo bueno si se quiere saber qué es lo natural...

De todas esas consideraciones, que dejan la coherencia de la metafísica teleológica de la naturaleza a merced de la contradicción, se libera Maquia-

velo de un plumazo por el solo hecho de recurrir a la «naturaleza de las cosas», como se había librado ya, sirviéndose del mismo conducto, de todas las formas de trascendencia y del sistema de jerarquías inherentes a algunas de ellas. La observación de los recientes hechos políticos engendrados con la disolución del viejo orden social había permitido constatar a Maquiavelo, junto a la fibra religiosamente humana de la materia del poder, la institución de un nuevo poder neutral *super partes* y, con él, la nueva cohesión mecánica de la sociedad, que reemplazaba la orgánica anterior, y la escisión del sujeto político. La forma era el titular del poder y la materia el pueblo, en justa retraducción política de sus respectivas virtudes antropológicas. El segundo sólo obraba rectamente si apremiado por la necesidad, y al primero correspondía por eso producir la justicia y la moralidad mediante el ejercicio del poder coercitivo del Estado. Maquiavelo unificó y sentitizó sus observaciones en una teoría cuyo centro era ese poder, y cuyo objetivo dictar las reglas para que su uso cristalizara políticamente en el establecimiento y la conservación de los Estados.

Al objeto de simplificar nuestra exposición presupondremos que nuestro príncipe ha tenido éxito en sus esfuerzos por adquirir un principado de nueva formación; ahora su problema es mantenerlo. ¿Qué hará? Lo primero leer *El Príncipe* —a no ser que sea ya un César Borgia, que se permite el lujo de dictar las palabras con hechos—; lo segundo, aplicar sus reglas. Allí encontrará que conservar un Estado requiere buenas leyes, buenas armas, buenos ejemplos y buenos amigos. No entraremos aquí a pormenorizar el contenido de cada uno de estos conceptos, sino que nos limitaremos a tratarlos en función del concepto que a todos unifica: el de *virtù*. Veremos de este modo que esa combinación de instituciones y acciones personales, y su consiguiente asimilación ontológica de funciones políticamente desiguales, es fruto de la identificación que Maquiavelo lleva a cabo entre la persona del príncipe y la institución estatal; veremos asimismo la medida en que el ejercicio de la *virtù* de aquél se inspira en una racionalidad estrictamente técnica y cómo, a pesar de todo, un cierto componente axiológico, de matriz judeo-cristiana, ha resistido los embates de la misma.

La *virtù* —concepto nuclear del naturalismo maquiaveliano, que su autor aplica por igual a hombres y cosas— no es una disposición natural del hombre, pues ni está presente en todos los hombres ni la naturaleza sella desde la fisiología o la psicología la escisión de la raza humana, la división del género humano en dos especies asimétricas. Es una cualidad personalmente adquirida por el príncipe, que ha ido fogueándose en la lucha mantenida contra la fortuna por el control de los propios actos, la impronta con la que subraya la unidad de su conducta, y que se desparrama en todas y cada una de las

acciones en las que ésta se desgrana, desde las de valor más general, como la promulgación de una ley, a las de repercusión más particular, como la elección de los amigos. El príncipe virtuoso se dejará llevar, en aras de la preservación del Estado, por la razón y el instinto, por la sagacidad y el cálculo, por la ambición y el realismo, aprovechando la situación de ventaja en que la *necessità* lo ha puesto. Según la musa que en cada momento le inspire, así actuará, pero todas habrán de hacerlo, pues es el conjunto de actos derivados de su común concurrencia el bastión más firme de la supervivencia de la comunidad.

La *virtù* del príncipe echará mano de la razón para fijar los fundamentos del Estado, a saber: las buenas leyes y la garantía de su eficacia, es decir, de su existencia: las buenas armas, la milicia propia. Son éstas, en efecto, el baluarte final de toda convivencia pacífica y por ello la primera empresa a la que el príncipe debe aplicarse. Pero mientras tanto no ha de perder de vista ni la condición ni los límites —éticos e intelectuales— de la naturaleza humana, así como los obstáculos que el medio social interpone a su acción: pues ha de tener claros los supuestos del comportamiento humano si quiere hacer prudente el suyo. Así, conocer lo ruinoso que resulta entre tanto hombre malo ser bueno, que nadie puede reunir el conjunto de cualidades consideradas positivas, y que, aun cuando alguien las reuniera, las circunstancias le impedirían lucir siempre su virtud con ese lustre, le llevará a mantenerse alerta contra las sirenas de la utopía, a mantenerse a distancia del deber-ser. Y, de este modo, a huir de la infamia de quienes le arrebatarián el poder, a tomar precauciones contra quienes no lo harían si ello bastara, o bien a actuar sin contemplaciones si no, así como a cometer todos los 'vicios' exigidos para su mantenimiento.

Y es aquí donde encuentra cobijo la panoplia de atributos propios del príncipe, que han dado origen a la leyenda negra del maquiavelismo y suscitado la demonización del autor y su obra, pero que para éste, a causa de la identificación operada entre la persona del príncipe y el Estado, poseen el valor y desempeñan las tareas de verdaderas y auténticas instituciones en su función de preservar el orden estatal. Será un príncipe realista, amante de la gloria, indiferente al bien o al mal, artista de la simulación y la disimulación, etc., quien actúe con más parsimonia que generosidad, con mayor severidad que clemencia —aunque su mixtura sería todavía mejor—, quien se ponga la máscara exigida por los defectos de los demás, ante los cuales aparecerá clemente, fiel, humanitario, íntegro, devoto, quien será león y zorra, elija ministros leales y consejeros sabios, etc., y será él quien, actuando así, creará las condiciones para la paz social. Dicho de otro modo: ese príncipe virtuoso, comportándose según las reglas prescritas, no hace sino seguir el

modelo proporcionado por el ilustre contemporáneo que los elevó a teoría con su práctica: César Borgia. El cual, en efecto, llevó la paz y la prosperidad a sus dominios de la Romaña por haberse hecho amar y temer por su pueblo y deshecho de los grandes, por su severidad y gratitud, por la formación de un ejército propio —lo que le garantizó una fidelidad que en los ejércitos mercenarios está siempre en mano del mejor postor—, por su maestría a la hora de disimular con la sonrisa del cordero la zarpa del león y, finalmente, por la creación de nuevas instituciones. En suma: por haber puesto en obra el prontuario de las reglas prescritas por Maquiavelo, más o menos formulable así: hacer el bien si es posible y el mal cuando es necesario.

Esa mezcla de humanidad y animalidad típica de la conducta virtuosa del príncipe maquiaveliano concentra en su seno la entera significación histórica de su creador. Pone de relieve, en primer lugar, la reordenación del mundo normativo y la nueva primacía conferida a la política —en relación con la ética, la religión, el Derecho, etc.— en su interior, porque conservar el Estado significa a veces no sólo hacer caso omiso de los preceptos emanados desde cualquiera de aquellos reinos, ya sea unidos o por separado, sino incluso ir directamente contra ellos. Pero, por otro lado, pone igualmente de relieve que en ese mundo, donde parece caber sólo la fuerza, cabe también algo más: cabe una parte del mundo de los valores, el cual entra con tal violencia que el largo plazo en el proceso de conservación del Estado debe contar necesariamente con él; es decir: que desempeña una función inmanente en el mismo —con lo cual se revela, además, que lo puramente político en la acción del príncipe, por muy legítimo y absoluto que sea, es siempre coyuntural—. Así, y por limitarnos a señalar un ejemplo, aparte el hecho que el príncipe debe aliarse con el pueblo frente a los grandes no sólo por interés propio, sino también por la superioridad ética de su principio motor frente al de éstos; aparte eso, decimos, la conservación del Estado no puede depender de la fuerza puramente ciega de la violencia a secas, sino que exige la coparticipación de valores como la piedad, la religión, el respeto a la vida y a la propiedad de los ciudadanos y la amistad. Resumiendo: todo aquello que confiere «gloria» (cap. VIII).

Así pues, en la teoría política de Maquiavelo aparecen elementos normativos que contribuyen a moldear la conducta del príncipe en aras de la satisfacción de su objetivo, la conservación del Estado, razón por la cual aquélla no constituye el travestí de la santificación del nudo poder. Pero la constatación de la presencia de tales elementos no debe inducirnos a sobrevalorar su importancia; justipreciarlos equivale a levantar acta de su función inmanente al proceso del poder, y desde luego no es poco para la razón de Estado reconocer y aceptar a su lado esa incómoda presencia que recorta su vuelo.

Empero, dicha necesidad ha perdido toda ínfula trascendente y nunca se constituirá en freno permanente de carácter legal a la acción del príncipe, ni en freno ocasional de carácter material: el príncipe sabe que, aunque debe contar con ellos a lo largo del proceso de conservación de sus posesiones, puede prescindir de su concurso en cualquier fase determinada del mismo; será siempre su interés personal el que prime sobre el interés del pueblo —o de los grandes—, por mucho que la colisión de tales intereses no pueda mantenerse permanentemente en vigor.

Con todo, tampoco el interés del príncipe deberá ser, afirma Maquiavelo, el interés de un tirano, cuya ambición padece satisfacción sólo cuando alcanza la cúspide de un poder que utiliza a su antojo. En la ontología social de Maquiavelo hay dos fuerzas primarias e inconciliables —el pueblo y los grandes—, cuyos intereses, legítimos ambos, deberán satisfacerse en común a través de un gobierno mixto. El ideal político de Maquiavelo es republicano, más natural que el del principado. Pero ese ideal sólo verá la luz si previamente se sutura la terrible crisis moral del presente, que subyuga las fuerzas sociales y les impide ejercer sus naturales funciones políticas; lo cual pasa —afirma el secretario florentino— por la institución del principado, es decir, de un nuevo mecanismo de dominación, cuyo funcionamiento se basa en el establecimiento de una autoridad artificial y «super partes»: la del *buon principe*; será precisamente su gobierno el que devuelva con el tiempo la —perdida— firmeza moral a las partes sociales y las ponga en condiciones de hacerse de nuevo con el ejercicio conjunto del poder; vale decir, el que devuelva la organización política de la sociedad a su naturaleza.

II. LA INMANENCIA DEL CIUDADANO: GUICCIARDINI

El actor que ha perdido la fe en la religión, que no encuentra razón para la fe, que no percibe amparo en los valores e ideales donde se refugia el absoluto —ni en las instituciones donde algunos de ellos pretenden representarse, como la Iglesia o el Imperio—, que no ve norma alguna en la ley natural ni cree en la garantía de pactos y promesas, que desconfía de la paz del derecho y ha sustraído toda legitimidad a la teología, es un individuo que se ha desprendido de todo su pasado, quedándose solo en el mundo, en un mundo que se ha quedado sin Dios. En lo sucesivo sólo podrá contar consigo mismo, y frente al vasto y peligroso imperio de la *necessità* y la fortuna opondrá ese patrimonio de *virtù* o *discrezione* —depende de su posición política— con el que la naturaleza lo ha dotado, y del que se sirve para intentar subyugar las fuerzas contrastantes con la suya.

El hombre de Maquiavelo ocupa el vértice político de la sociedad; es un príncipe, al que los acontecimientos han vuelto agnóstico, y ha transformado el anteriormente considerado valor absoluto de la religión en un instrumento más de dominación; pero aún conserva la convicción —afilada por la detenida observación de los hechos sociales del presente y del pasado, a cuyos héroes preconiza imitar, y que pretende realizar poniendo a punto todos los resortes de su *virtù*— que su proyecto político, consistente en preparar mediante el artificio de su buen gobierno el advenimiento de la República, en la cual las fuerzas primarias de toda sociedad se autogobiernan, es todavía viable.

Ese proyecto de regenerar la *virtù* perdida y distribuirla por todos los miembros de la comunidad fue otrora compartido por el hombre de Guicciardini; pero su experiencia, añadida a la lectura de la histórica —degenerativa y relativista—, le han ido arrebatando su anterior entusiasmo político. Sin embargo, su desencanto y consiguiente escepticismo, así como la mofa que lleva a cabo de astrólogos, filósofos, teólogos y adláteres, no se ha traducido en una pérdida de autoconfianza, y ni siquiera ha hecho tambalearse el reconocimiento que le merecen determinados valores que trascienden y prevalecen sobre el interés personal. El sabio, en efecto, conocedor de la valía de sus facultades y de la privilegiada posición social dispensada por éstas, se enfrenta a los demás plenamente confiado en sí mismo, convencido que todo cuanto le rodea existe para servicio suyo; y afirma creer en la gloria, la patria, la libertad, la humanidad, etc., y hasta que el mayor bien existente consiste en favorecer en lo posible a un tercero (*Recuerdos*, § 159). Sólo que su pesimismo le lleva a alejarse de su especie, a considerar los citados valores como un bien de uso circunscrito, en el mejor de los casos, a los miembros de su casta —y, en definitiva, a medir todo lo existente por el rasero del interés particular, debido a lo cual termina por atribuirse y usar en privado muchas de las cualidades que el príncipe maquiaveliano usaba en público.

Con el sabio de Guicciardini, por tanto, la teoría social saca del secreto a un actor que *El Príncipe* había confinado en el ostracismo del anonimato político. Se trata de un sujeto autónomo respecto de toda trascendencia o de todo vínculo social natural, racional y responsable, que sabe lo que quiere y quiere lo que hace; pero que con su actitud lo único que muestra querer, por principio, es llevar una vida aparte de la vida social —salvo en los puntos donde su interés converja con ella, y se trata además de un sujeto exclusivo, afín a los de su casta y alejado de los demás, que no aceptaría, por tanto, convivir con ellos en un Estado basado, entre otros, en el principio de igualdad—. Con otras palabras: en Guicciardini pervive la escisión del sujeto político, si bien en él prevalece el individuo sobre el Estado, aun cuando se

trata de un individuo que, si bien reúne ya elementos suficientes para construir al ciudadano, renuncia a todo tipo de «participación en la administración de justicia y en el gobierno», es decir, a la divisa del ciudadano, según Aristóteles (*Política*, III, 1275, a).

III. EL CONCEPTO DE SOBERANIA EN BODIN

De todo puede decirse de la revolución política llevada a cabo por Maquiavelo, salvo que ocurrió en vano, y las tormentas desencadenadas tras su paso dan buena prueba de ello. Su doctrina no sólo fue combatida por las mil razas de enemigos surgidos por doquier, sino que ni siquiera aquéllos a quienes favorecía se atrevieron a empuñar abiertamente dicho «puñal» (Meinecke). En ella los valores de la política se imponían sobre los valores y sentimientos de los otros sistemas normativos y conjuntos de creencias que se repartían el gobierno de la acción humana; y lo hacían absolutamente, al punto que hasta el sentimiento religioso —el vínculo de unión más sólido de los forjados por toda comunidad— perdió su identidad ante la instrumentalización que de él hizo la política. Y entre los valores de la política se imponían ante todo los de la fuerza, a quien correspondía en última instancia toda decisión, y cuya consecuencia innata es la de mantener a la inseguridad en acecho permanente de la supervivencia del Estado: el príncipe, bastión de la fuerza y como tal único sujeto político digno de tal nombre, gastaba la mayor parte de la *virtù* que le había llevado hasta el trono en evitar la formación de otra fuerza superior a la suya capaz de desalojarle de él.

El calificativo de sacrilega uncido a su obra y la identificación de su persona con el demonio no fueron las peores invectivas aherrojadas sobre el secretario florentino, entre las tantas que quisieron incinerar su memoria. Con todo, no era aquél un hijo bastardo de su época, sino quizá, y junto a Guicciardini, el más coherente y, por ende, radical. El armazón ideológico con el que construyó su Estado coincide en sus grandes líneas con el del movimiento que desde hacía varias centurias, y durante algunas más, disolvió la *Res Publica* cristiana en un conjunto de Estados nacionales: la unidad del Estado, su poder absoluto sobre los demás centros de poder social y su consiguiente monopolio de la fuerza y del derecho; su base nacional y su racionalidad organizativa puesta al servicio del bienestar humano fueron asimismo la bandera tras la que corrieron las fuerzas sociales y políticas que se opusieron al dominio del Papa y del Emperador en sus respectivos dominios, así como a la predominancia del sistema poliárquico feudal en el interior; y que acabaron, como ya había hecho Maquiavelo, fusionando la *auctoritas* —en su

origen atribuida únicamente a un poder con aspiraciones universalistas: el del Papa o el del Emperador— en la *potestas* —el conjunto de poderes concretos y derivados—, depositándola en el trono del príncipe, quien de este modo pasó a ser la fuente última de todo poder.

Quizá esto haga parecer menos paradójico que buena parte de las críticas a Maquiavelo se levantaran desde dentro mismo del maquiavelismo, que, aun cuando se recurriera de nuevo a la trascendencia como freno externo a la acción del príncipe, se procurase no obstante mantener intacta su independencia frente a todo límite positivo, proviniera de la costumbre o de la legislación. No siempre se consiguió satisfacer tan complicado objetivo, y no raramente, cuando el resultado satisfizo las expectativas, dicho logro se obtuvo a expensas de la claridad en la exposición.

Bodin constituye un buen ejemplo de este último caso; su concepto de soberanía aspira a conjugar la existencia de un poder absoluto en el Estado con toda una gama de límites al mismo, provenientes además no sólo de la región de la trascendencia, sino de la en principio humana de las promesas, las convenciones y la utilidad del pueblo. El proyecto llegó a realizarse con cierto éxito, pero la ambigüedad en la fijación de los criterios últimos de control de la actividad del soberano, en la determinación del comportamiento de éste ante aquéllos y en la sanción correspondiente a su eventual transgresión, configuró el costoso peaje a pagar por su lógica en la citada aventura.

Empero, no nos ocuparemos aquí de arrojar luz sobre esos ángulos oscuros del pensamiento de Bodin. Nuestro propósito consiste en determinar la aportación de su concepto de soberanía a la construcción de la moderna teoría del Estado. Y ese propósito queda cumplidamente cubierto una vez expuesta la intención bodiniana, sin importar si la idea que la plasma responde o no a la pureza de su fuente. Por lo demás, dicho propósito puede igualmente llevarse a cabo haciendo abstracción tanto de la dimensión polémica presente en la obra de Bodin como de los supuestos históricos de la moderna doctrina de la soberanía; el primer caso nos llevaría a sumergirnos en el proceso de gestación del Estado nacional francés, en el que el monarca, en cuanto eslabón superior, se ha desprendido del resto de la cadena y se apresta a sustituir las relaciones de vasallaje por otras más impersonales, concentrando en sus manos todos los focos de poder difusos en la comunidad. Entre las guerras de religión sostenidas por hugonotes y católicos, y en medio de los renovados ataques de los poderes tradicionales —la Iglesia, el Imperio y la nobleza feudal— por recuperar la posición de privilegio de la que la historia parecía querer destronarles, veríamos surgir a un Bodin que, respectivamente, aboga por la tolerancia religiosa y pone las fuerzas de que dispone al servicio del rey en su lucha contra la reacción feudal —lo cual, ade-

más, le lleva a criticar a los correligionarios que habían vituperado la religión (Maquiavelo) y a quienes se proponían limitar constitucionalmente la acción de aquél (monarcómacos).

El segundo caso nos conduciría a explorar un territorio cuyo conocimiento final poco añadiría a la resolución de nuestro problema; la doble distinción entre comunidad y sistema político y, en el interior de este último, entre el Estado y cualquier otra de sus configuraciones y la existencia del Estado —el sistema político por definición de las comunidades desarrolladas— como condición necesaria, bien que no suficiente (pues, en efecto, se requiere además un cierto grado de integración entre la comunidad y el Estado), de la existencia de la soberanía nos llevarían sin remisión a demostrar el carácter necesariamente moderno de la misma. Ciertamente, una exposición histórico-política de los citados supuestos no podría faltar en ningún estudio sobre la génesis y el desarrollo del concepto de soberanía verdaderamente tal; pero, según dijimos, no es ése nuestro caso, y de ahí que, en la amplia medida que nos es posible, hayamos decidido prescindir de él.

Tal y como hemos tenido ocasión de ver, la reflexión política de Bodin, como la de Maquiavelo, brota de un contexto de crisis en el que ninguna de las fuerzas en litigio ha conseguido decantar claramente la contienda en su favor; y al igual que el secretario florentino, abogará por la formación de un poder absoluto como único medio de acabar con una situación que compromete no ya el bienestar del pueblo, sino incluso su misma supervivencia. Ese poder absoluto, mediante el cual su titular dicta las leyes a los súbditos, que no conoce ningún otro superior a él, aunque sí conozca otros límites, es lo que Bodin llama soberanía o «poder absoluto y perpetuo de una República»; ahora bien, puesto que dicha definición implica el concepto superior de Estado (o República), es necesario retrotraer nuestra exposición, bien que momentáneamente, hasta él.

«República es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.» Aunque las consideraciones ulteriores acerca de tal definición reconduzcan a su autor hasta las orillas de la época clásica —el fin último de la República consiste en procurar la felicidad, entendida como contemplación intelectual, de los individuos—, la presencia de un poder soberano entre las señas de identidad del Estado bodiniano nos lo reubica bruscamente en el corazón de la contemporaneidad. Ahora bien, a diferencia de Maquiavelo, para quien no había vida social posible previa y al margen del Estado, el de Bodin se encuentra antes de su constitución con una serie de realidades naturales que le preexisten y condicionan, y a las que deberá remodelar. Los elementos naturales, en efecto, forzarán al gobierno del Estado a ser recto, es decir: a tener en cuenta la dignidad de los hombres en su ejer-

cicio, a diferenciar su conducta de la de una banda de ladrones; emplazarán una barrera más allá de la cual la soberanía sólo podrá actuar en su defensa, so pena de convertir a su titular, el soberano, en déspota; y, finalmente, dejarán sentir sus efectos sobre las diversas formas de gobierno que todo Estado puede en principio adoptar.

Como puede apreciarse por esta somera descripción, la presencia de los elementos naturales en la doctrina bodiniana del Estado resulta decisiva; no obstante, una vez enunciada su importancia, sólo hablaremos de su influencia en la medida en que afectan a la soberanía. Volvamos, pues, a ésta.

Proveer a las necesidades materiales de la comunidad, especialmente las relativas a la obtención y al mantenimiento de la convivencia pacífica de sus miembros, así como a su seguridad frente a los peligros procedentes del exterior, requiere por parte del Estado la posesión de un poder supremo legalmente reconocido. A falta de ese poder legal único y permanente, los objetivos de la vida social permanecerían sin cubrir.

Según se ha dicho anteriormente, lo característico de tal poder —la soberanía— es su condición de «absoluto y perpetuo». Por ser absoluta la soberanía no reconoce ningún otro poder legal; por ser perpetua, es considerada como propiedad de la persona que la ejerce, quien no puede ni dividirla ni cederla. Ese carácter ilimitado, inalienable e imprescriptible convierten aparentemente a su titular en un dictador y realmente en el centro originario de todo poder político. Merced a esto último, Bodin consume la polarización de la política en dos sujetos —el soberano por un lado y los ciudadanos de otro— que trascienden todos los grados de la escala feudal, a la par que establece la homogeneidad de estos últimos —todo jefe de familia, cuando sale de su casa y entra en el dominio público se convierte automáticamente en mero ciudadano (I, 2/6)— en cuanto igualmente sometidos a las leyes dictadas por el primero.

Veamos ahora algo más despacio el primer punto, es decir, el de la apariencia de tirano con la que es investido todo titular de la soberanía. Sin duda, esa apariencia se fortifica aún más cuando se especifica el contenido de la soberanía, vale decir, los diversos derechos inherentes a la misma, y se extraen sus consecuencias (I, 10); recordemos, además, que, por su origen, la soberanía es asunto divino, lo cual impide a los súbditos rebelarse o deponer a quien la ejerce contrariamente a su fin. El poder de la soberanía se resume en el de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular, lo cual implica la facultad de interpretarlas, enmendarlas y anularlas; y entre los citados derechos se cuenta el de declarar la guerra y negociar la paz, designar a los principales gobernantes, ostentar la jurisdicción suprema, establecer tributos, acuñar moneda, otorgar la gracia a los condenados, etc. La con-

secuencia es fácil de sacar: sólo uno de los extremos de la comunidad civil vive bajo las leyes —los «ciudadanos»—, mientras el otro lo hace por encima; sólo uno obedece, mientras el otro manda. Las leyes dadas por sus predecesores, o las dadas por él, no le obligan, y las costumbres sólo poseen fuerza normativa una vez ratificadas, tácita o expresamente, por el soberano. ¿Tiranía, pues?

Su concepción como centro originario absoluto y permanente del poder político no agota el concepto de soberanía; existe en ella un componente axiológico tan importante como el primero, estrictamente técnico, que queda materializado en el concepto de límite. Ya su origen divino, aunque por un lado desautoriza el intento de dar respaldo legal a la resistencia contra el soberano injusto, por otro la predestinaba a deber querer los mandamientos emanados de otras fuentes superiores a ella —y no sólo éstos, como se verá—. Así, la ley divina y la ley natural bajo ninguna condición pueden ser desobedecidas o derogadas por el soberano, so pena de hacerse «culpable de lesa majestad divina». Sus respectivos preceptos componen una esfera normativa superior a toda legislación positiva, y a la que ningún súbdito humano, comprendido el soberano de un Estado, puede sustraerse.

Pero además de esa esfera metafísica hay otras internas que también obligan a un soberano: determinadas promesas y pactos —aquéllos cuya violación lesionaría el interés de un tercero—, la Constitución, el Derecho de Gentes y hasta los derechos fundamentales de los individuos, ante todo el de propiedad (la propiedad privada formaba parte del patrimonio natural con el que las respectivas familias constituyen el Estado), ponen otros tantos diques a las posibilidades de la soberanía de convertir el puro arbitrio de su titular en ley.

En resumen: en la doctrina de Bodin el absolutismo de la soberanía queda relativizado por una serie de valores superiores, situados fuera y dentro del ordenamiento jurídico, que le impiden degenerar en tiranía; es el no haberla deducido de la razón de Estado, sino del carácter de la comunidad política, lo que impide a la soberanía bodiniana homologarse al puro absolutismo. Y esa pervivencia de normas superiores, tanto jurídicas *sensu stricto* como incorporadas al ordenamiento jurídico gracias a su validez intemporal —vale decir, ese control de la actividad estatal, bien que aún sólo en parte legal—, es lo que convierte la doctrina bodiniana, pese a la condición de absoluto con que resulta investido el poder legal de la soberanía, contar entre los precedentes teóricos del Estado de Derecho.

Esa breve ojeada al concepto de soberanía resulta suficiente para captar el superior nivel de objetivación política en Bodin en relación a Maquiavelo, la mayor complejidad técnico-institucional del Estado concebido por aquél. No

sólo el instrumento mediante el cual el Estado realiza sus fines sociales se ha transformado de la propiedad psicológica anterior —la *virtù*— en la actual categoría jurídica —la soberanía—, sino que, debido a su nueva naturaleza, el instrumento se desvincula de la persona actualmente en el poder —el soberano, aun cuando mientras esté en él pueda y deba considerarlo suyo— para cualificar la institución misma —el Estado—, que ofrece frente a su administrador la garantía de la permanencia constante gracias a su vida artificial. El Estado adquiere de este modo una personalidad jurídica propia y definida: es una persona permanente, distinta y superior a cualquier otra de las existentes en la comunidad, y desde luego superior a cualquiera de las organizaciones sociales que en la época de Bodin aún conseguían hurtar a la acción reguladora del Estado notables parcelas de la vida social. El carácter unitario de la soberanía —el modo de ser del Estado— es lo que une a toda la sociedad, lo que la hace una; sólo el Estado la constituye y ordena, sólo él da un único sentido a las voluntades de las diversas familias y a lo que hay de común entre ellas.

La concepción de la soberanía no solamente traduce el superior grado de abstracción y de complejidad institucional de la teoría bodiniana frente a la de Maquiavelo; su carácter inalienable e indivisible repercutirá igualmente en una doctrina, la de las formas de Estado, que hasta Bodin apenas si había sufrido alteraciones respecto de las dos grandes formulaciones legadas por la cultura clásica, las de Aristóteles y Polibio.

En su clasificación, Aristóteles se servía de dos criterios, uno sistemático, de naturaleza cuantitativa —el número de los que detentaban el poder—, y otro axiológico: si lo ejercían teniendo por guía el interés común o el suyo propio, el resultado de la combinación de ambos criterios se ramificaba en tres formas de Estado buenas —la Monarquía, la Aristocracia y la Politeia— y otras tres malas, consideradas como sus respectivas degeneraciones: la tiranía, la oligarquía y la democracia. En la suya, Polibio introduce algunas novedades, algunas no meramente formales —por ejemplo, la sustitución de la pareja politeia/democracia por la de democracia/olocracia. Aparte del rígido esquema cíclico de la evolución de las seis formas de Estado —iniciado en la Monarquía, proseguido en su respectiva degeneración, y así sucesivamente hasta llegar a la olocracia, en la cual recomienza el ciclo—, en la fijación de los criterios de clasificación el mantenimiento del número no puede disimular la introducción de otros de naturaleza ética, ya mantenidos por Platón, en sustitución del axiológico de Aristóteles: la contraposición entre el gobierno basado en la fuerza y el basado en el consenso y la existente entre el gobierno ilegal y el basado en las leyes.

Prescindamos aquí del modo en que tanto uno como otro intentan en-

contrar la mejor forma de Estado y de cómo ambos terminan decantándose por uno mixto, el primero combinando elementos de las dos buenas extremas —Monarquía y Politeia— y el segundo elementos de las tres —la Esparta de Licurgo y la Roma actual, los Estados mejor ordenados en la historia, al decir de Polibio—, seguían precisamente ese modelo organizativo, marcado por el control ejercido por cada uno de los poderes sobre los demás y su subsiguiente equilibrio permanente. Lo que aquí nos interesa subrayar es el hecho de la división de la soberanía en los dos Estados mixtos —entre dos titulares en un caso, entre tres en el otro—, o, por decirlo con otras palabras, que por hallarse repartida entre varios titulares no hay soberanía. Las características especiales de la *polis*, y en buena parte de la República romana, permiten entender el por qué no se llegó a la distinción esencial, en cambio sí establecida por Bodin: la existente entre la titularidad y el ejercicio de la soberanía.

Según Bodin, en efecto, la soberanía es única, pero el soberano puede delegar el ejercicio de algunas de las funciones a ella inherentes de algunos de sus «derechos» —la aplicación de la ley sería uno de los ejemplos posibles—. De este modo, el Estado sigue conservando su personalidad unitaria, a pesar de asignar a varios órganos diferenciados el ejercicio de sus respectivas funciones; en nada alterará esa división la existencia de un poder supremo, soberano, que puede por su sola voluntad destituir a los titulares que administran los poderes delegados por él. Y por cerrar el razonamiento con el ejemplo citado de la República romana, señalemos que donde Polibio veía un Estado cuya soberanía se hallaba dividida entre los tres órganos que lo integran —los Cónsules, el Senado y los Comicios populares—, Bodin ve un solo centro de imputación política: se trata, dice, de un Estado democrático en el que la soberanía reside en el pueblo, mientras Cónsules y Senado no son sino órganos ejecutivos. (Añadamos por último que al extraer las consecuencias de la idea recién expuesta, Bodin abre un razonamiento que, como el inicial concerniente a la soberanía, seguirá un tortuoso periplo histórico cuyo punto final, como en parte veremos más tarde, lo representa Rousseau.)

IV. LA GENESIS DEMOCRATICA DEL ESTADO ABSOLUTISTA: HOBBS

Hobbes se consideraba a sí mismo el inventor de la ciencia política. En la epístola dedicatoria del *De corpore* consideraba su *De cive* como el primer texto en emplear en dicha materia el nuevo método analítico y sintético mediante el que Galileo explicaba los fenómenos del mundo natural. Con semejante valoración no hacía sino imitar a Maquiavelo y Bodin, quienes ya habían reivindicado a su vez la paternidad del invento, aun cuando sus respec-

tivos métodos difirieran —notablemente el de Maquiavelo— del hobbesiano. Hobbes tenía razón, pues, sólo a mitad, pero su teoría —por lo demás, en buena medida una síntesis de posiciones ya defendidas por los dos autores citados— aporta algunos de los principios configuradores del Estado moderno, como son: la anulación de toda vida social pre y supraestatal y la consiguiente unificación de la sociedad por medio del Estado; la disolución de todos los cuerpos intermedios entre aquél y el individuo como centros de imputación política; la igualdad de todos los individuos ante la ley, ante la cual nada cuentan las diferentes posiciones ocupadas por aquéllos en la sociedad; la validez de la misma recibida del soberano en cuanto directa creación suya, y su expresa promulgación como requisito para su obediencia por parte de los ciudadanos.

La aspiración última de Hobbes consistía en conformar la realidad por medio del Derecho; el Derecho crearía un orden real en abierta contradicción con el orden ideal hasta entonces —con honrosas excepciones, Maquiavelo al frente— dominante, especialmente en las doctrinas iusnaturalistas, un orden donde el Derecho Natural se subsumiera en el Derecho Positivo en lugar de precederle lógicamente y axiológicamente y se evitaran, por tanto, las dramáticas tensiones entre uno y otro, tensiones que invariablemente conducían a la anulación del segundo en caso de conflicto y a su desvalorización en cualquier caso. La base de dicho orden era, como siempre, la naturaleza, pero la naturaleza era ahora la opuesta a la de siempre: la naturaleza de los instintos y de la fuerza, tomada de Tucídides y de los sofistas, cuya acción a rienda suelta comporta sin remisión la guerra de todo hombre contra todo hombre.

El pesimismo antropológico se halla, por tanto, en la raíz del sistema político hobbesiano; aquél prosigue y consume una línea de pensamiento en directa contraposición con el optimismo aristotélico inherente a su implantación en la realidad de la idea platónica, y ya anunciada en el nominalismo de Ockham —una consecuencia de la destrucción de la metafísica teleológica de la naturaleza defendida por el tomismo—, en la psicología maquiaveliana y en la doctrina del pecado original enarbolada contra viento y marea por la Reforma.

Tal base condicionará, obviamente, la estructura estatal elevada sobre ella. Los resortes últimos de la naturaleza y de la conducta humana, el ansia de poder y el miedo recíproco que ella misma genera exigen la institución del Estado como medio de preservar la integridad de todos los individuos; pero el Estado resultante de la combinación de ambas fuerzas (así como de otras —la razón, por ejemplo— que en ese momento crucial de la historia humana consiguen hacer oír su voz) llevará indeleblemente la marca de sus autores:

será un Estado absolutista porque no les cambia desde el punto de vista psicológico, por lo cual sólo logrará realizar su misión vedándoles el acceso a la categoría de sujeto político, y en principio habrá dado buena cuenta de dicha integridad simplemente con proteger la vida de los individuos.

La teoría hobbesiana del Estado es con toda probabilidad la teoría absolutista más coherente de las legadas por la modernidad. Con todo, nuestra tarea no consistirá en analizar el discurso hobbesiano y mostrar la solidez del vínculo existente entre la concepción pesimista del hombre y su sujeción por un Estado ante el que, a pesar de haberlo creado, ya ha perdido todo derecho; aquí, paradójicamente, los fines de nuestra investigación nos llevarán a poner en evidencia el componente democrático de la doctrina hobbesiana, lo cual significa centrarla en el momento fundacional del Estado, es decir, en el concepto de pacto social.

La doctrina política más potencialmente revolucionaria, la doctrina del pacto social, fue desde sus orígenes medievales hasta fines del siglo XVIII, salvo contadísimas excepciones, como Spinoza, uno de los bastiones ideológicos del absolutismo estatal. Por lo general, dicha doctrina comenzaba asentando los derechos de los individuos y terminaba destronándolos asentando la soberanía del Estado. En el ínterim habían tenido lugar dos contratos, el primero de unión —o asociación—, mediante el cual aquéllos se constituían en sociedad; el segundo de dominación —o sumisión—, verificado entre dos partes igualmente libres: la constituida sociedad y su futuro príncipe. A través de este segundo pacto, la sociedad transfería el poder de dirección política al soberano, quien se comprometía a usarlo en beneficio de la comunidad.

El problema era que podía transferirlo todo y transferirlo para siempre: y era problema porque también podía no hacerlo: podía, por ejemplo, reservarse la titularidad de algunos derechos en el pacto de dominación. En este caso, la anterior unidad de la soberanía se convertía en un monstruo con dos cabezas prontas a devorarse la una a la otra y a destruir la sociedad mientras tanto. La alternativa parecía estar, por tanto, entre la pérdida de la personalidad jurídica de la sociedad a causa de su subsunción —temporal y jurídicamente— en el Estado y un Estado paralizado y dividido por la dual titularidad de la soberanía (la teoría de Grocio acogerá paradójicamente las dos posiciones, pues por un lado equipara al pueblo libre con el individuo que, por su propia iniciativa, se hace esclavo: le basta al respecto con transferir «sin ninguna reserva el derecho a gobernar», y por el otro, en cambio, y aunque la soberanía sea «una e indivisible», un pueblo podría reservarse el monopolio jurídico de «ciertas funciones» a despecho del soberano [*Le droit de la guerre et de la paix*, La Haya, 1703, I-3, 8/17]).

En esa encrucijada se hallaba la doctrina contractualista cuando hizo su aparición la teoría hobbesiana. Y aun cuando su espíritu se halle en perfecta consonancia con el predominante en tan venerable tradición —también se suprime el dualismo príncipe/individuos, eliminando todo derecho subjetivo—, sin embargo, su forma de expresión simplifica notablemente todo el aparato anterior, cancelando de este modo el hontanar de sus males.

Una rápida ojeada a la teoría del doble contrato, en su versión técnicamente más desarrollada —la de Pufendorf—, nos permitirá medir con mayor acierto el alcance de la propuesta hobbesiana. La institución del Estado soberano requiere, según el autor de *Les devoirs de l'homme et du citoyen* (Amsterdam, T. Barbeyrac, 1756), dos convenciones y una ordenanza generales; por la primera de aquéllas —el *pactum societatis*— los individuos se agrupan en una persona colectiva capaz de producir derecho. Mediante la ordenanza esa persona elige la forma de gobierno que prefiere. Finalmente, la segunda convención —el *pactum dominationis*—, estipulada entre el Gobierno y la persona colectiva, representa la ocasión de la transferencia del poder de ésta a aquél, así como de un doble compromiso: por parte del nuevo soberano a velar por la seguridad y la utilidad comunes, y por parte de los nuevos súbditos a obedecer fielmente cada una de sus decisiones (II, 6, 5-9). (Añadamos que Pufendorf mantiene el derecho de resistencia —ya reconocido por Grocio cuando el pueblo se había reservado el ejercicio de alguna libertad natural [I-4, 14]—, el cual ha de aplicarse si el soberano no se atiene en sus mandatos a las leyes divinas, sean naturales o reveladas [II, 12, 8].)

La teoría hobbesiana, como hemos dicho, prosigue la tradición absolutista imperante en el contractualismo, llevándola además hasta una de sus más altas cimas de perfección. Ante todo no tendrá motivo alguno para suprimir el dualismo príncipe/pueblo eliminando todo derecho popular; es decir, no necesitará proceder a la disolución de la personalidad jurídica del pueblo ni el contrato será el trámite por el cual se disuelve, total o parcialmente, en la voluntad del soberano. Y ello por una sola razón: porque en Hobbes no hay pueblo con independencia del organizado por el Estado con los individuos que previamente lo habían creado. De este modo no sólo desaparece el dramatismo introducido por Grocio en la doctrina contractualista al consentir que un pueblo libre decida convertirse voluntariamente en esclavo (recordemos que Grocio compartía la creencia aristotélica de que la naturaleza producía directamente pueblos esclavos); con la inexistencia del pueblo como sujeto político se volatiliza además, y como por ensalmo, la máxima dificultad con la que se topó la doctrina contractualista a la hora de construir un concepto unitario y coherente de soberanía, es decir, uno de los dos titulares de la misma.

Asimismo, la disolución del pueblo en individuos no comporta el traspaso a éstos de los derechos atribuidos por la doctrina del doble contrato a aquél. Desde el punto de vista jurídico, en efecto, éstos se ven privados del último derecho al que podían recurrir una vez establecido el Estado: el derecho de resistencia. Creado aquél, la persona que lo representa, el soberano, deberá procurar el bien del pueblo: su seguridad y bienestar. Pero si no lo hace, si incumple las cláusulas del pacto y si la violación se hace además con el agravante de violar los preceptos de la ley natural o la ley de Dios, nada vale el recurso a la trascendencia, esa solución última externa incorporada, sin embargo, de manera inmanente al ordenamiento jurídico como imperfecto sucedáneo de un concepto de derecho capaz de regular y limitar la acción estatal; el súbdito deberá en todo caso cumplir sus obligaciones contractuales y mantener su promesa de obediencia si no quiere ver cómo la fuerza del soberano se descarga puntualmente sobre él al objeto de hacerle reparar su eventual transgresión.

Así, como puede apreciarse, sin perder su condición de poder legal alcanzado por Bodin, la soberanía hobbessiana, en cuanto poder supremo de la comunidad política, recupera frente a las demás esferas normativas la posición imperante adquirida con Maquiavelo. Con todo, no seguiremos por este camino, pues no queremos desviarnos del nuestro; en consecuencia, dedicaremos el resto de nuestro análisis a explicar cómo ha llegado Hobbes a este punto, dando por descontado que el cómo incorpora ya una parte del por qué.

Hobbes lleva a cabo su proeza corrigiendo doblemente el mecanismo usual: en primer lugar, reduce a una la dúplice operación tradicional, resolviendo el contrato de dominación en el primario de unión; en segundo lugar, su consecuencia: en el pacto fundante que da origen a la sociedad estatal sólo participan los individuos —y será precisamente esa ausencia del futuro soberano de los pactos interindividuales lo que lo libere de toda responsabilidad. Añadamos que, sacando consecuencias políticas de esa única operación, la lógica hobbessiana deducirá del pacto originario las dos virtudes características de los dos extremos de la sociedad: el carácter absoluto de la soberanía del Estado y —justo correlato— el deber de obediencia por parte de los súbditos. En un contrato único estipulado por los individuos entre sí, Hobbes encuentra, por tanto, el mejor aliado de su objetivo político fundamental: construir un Estado absoluto al que ningún objeto ajeno a él, interior o exterior, inmanente o trascendente, pudiera obstaculizar su acción; sólo de esta manera lograría realizar sus fines sociales, es decir, proporcionar la seguridad y el bienestar al que los individuos aspiran innata pero vanamente sin su institución.

En el pacto social hobbessiano, un pacto hecho por «cada hombre con cada

hombre» (*Lev.*, cap. XVII), alcanzan su momento culminante la libertad y la igualdad naturales de los individuos. Ni física ni intelectualmente la naturaleza ha establecido diferencias entre los hombres como para dar pábulo a la creación de jerarquías presociales, ni es ella el territorio donde pueda surgir ningún tipo de poder organizado. Por consiguiente, cuando —debido a la incapacidad de estabilizar relaciones pacíficas entre ellos, con independencia de toda coacción común y permanente— deciden constituirse en Estado para lograr dicho fin, la sanción que formaliza en un pacto tal deseo debe darla cada individuo personalmente, sin que sea posible a nadie arrogarse la representación de nadie. Como decimos, éste es el único momento en que los individuos hobbesianos alcanzan el estatuto de individuos, de ciudadanos; ni antes, en el estado de naturaleza, ni después, en la sociedad civil, los veremos actuar con capacidad de producir decisiones comunes y vinculantes; perdidos con anterioridad a la institución estatal en la selva de peligros creada por su egoísmo, y anulados después del rango de los sujetos de derecho, los individuos hobbesianos parecen, salvo en el momento del pacto, un fantasma en búsqueda de identidad. Como individuos naturales, su destino es la guerra mutua, es decir, la autodestrucción, y por ello cambian de estado para cambiar de destino: pero una vez en el Estado, su función se satisface en el derecho a la obediencia.

Desde este punto de vista, el absolutismo parece el pesado y lógico tributo que la política hace pagar a la psicología. Unos individuos dominados por el ansia de riquezas, gloria, honor, etc. —vale decir: por el ansia de poder, síntesis de todas las demás—, ajenos a todo cuanto suponga regla, valor, compromiso, etc., sólo pueden establecer entre ellos el imperio de la violencia cuando se relacionan entre sí. Con el agravante de que en gran medida sus acciones son voluntarias, y la naturaleza, por su parte, no les ha desprovisto ni de normas a seguir ni de razón con la que guiarse. ¿Qué podrán alegar en su favor semejantes individuos una vez el Estado supla y conjure el peligro de destrucción mutua provocado por su insociabilidad natural?

Y, sin embargo, ese modo de aparecer del absolutismo, vinculando causalmente el antes de la condición natural del hombre con el después de su solución política, se revela como mera apariencia. Hobbes, de hecho, no establece tal nexo, ya que tenía a mano pruebas —procedentes de teorías anteriores y contemporáneas— susceptibles de demostrar lo contrario, y estaba lejos de querer presentar sus convicciones en un discurso falso o sofístico. El concepto que sigue inexorablemente a su antropología es el de necesidad del Estado, no el de Estado absoluto —pues ¿qué nueva necesidad puede ligar la necesidad del Estado a su organización absolutista?—, tan sólo uno de los modos de organización posibles. Por lo demás, tampoco otras fuerzas que en el sistema hob-

besiano proclaman como necesaria la institución estatal van más allá en sus reivindicaciones; las exigencias de un agente que dicte e imponga convenciones éticas —y aun epistemológicas— traducen el imperativo de anular los efectos disolventes para la comunidad inherentes al nominalismo epistemológico y al relativismo ético, cuyas secuelas escépticas y personalistas hacen estallar la obligada carga de objetividad inmanente a los conceptos de certeza y valor; pero tales exigencias se detienen ahí, y no imponen que las convenciones que en lo sucesivo habrán de convertirse en pautas de conducta pública provengan de un único punto del espectro social, el soberano, ni que a todos los demás puntos de dicho espectro no quepa otro quehacer fuera del de acatarlas.

Del mismo modo, cuando los individuos, ante su incapacidad de vivir naturalmente en paz, deciden instaurar un sistema coactivo permanente, no tienen por qué imitar pálidamente al pueblo de Grocio y decidirse por el sistema en el que uno de ellos —por naturaleza igual a ellos— absorbe el derecho de todos y con él la capacidad de dirección política. Si Hobbes lo ha preferido así; si, tras la huella de Maquiavelo, ha decidido prescindir en su política del pueblo como fuente de consenso o de legitimidad, ello no se debe, por tanto, a razones antropológicas —el pesimismo naturalmente derivado de la observación de la conducta humana—, como tampoco a motivos epistemológicos o éticos.

La causa, en efecto, será estrictamente técnica: es la consideración de que el Estado sólo puede responder con eficacia a las intenciones cristalizadas en su fundación si acumula incontestablemente todo el poder de la comunidad y si todo freno externo a su propia voluntad, sea cual fuere su naturaleza, se supedita a la misma, vale decir, desaparece. Sólo así puede el Estado preservar la seguridad y el bienestar del pueblo, lo cual explica por qué Hobbes no separa en su reflexión política la institución del Estado de su organización absolutista, y que sea estrictamente técnico, la eficacia, el motivo de la fusión.

Esa proclamación del absolutismo como valor político fundamental constituye la *scelta* democráticamente convenida por la mayoría de los individuos cuando, en igualdad de condiciones, estipularon entre sí el contrato que dio origen a su nueva forma de convivencia.

V. LOCKE Y LA DIVISION DE PODERES

A pocas décadas de la composición por parte de Hobbes de su oda al absolutismo, Locke convertía al mismo personaje en protagonista de las más

espeluznantes de las tragedias políticas. Más aún: desde un punto de vista político, el absolutismo era una pura farsa: preferible resultaba a todo hombre permanecer en estado de naturaleza, donde al menos aún le quedaba la iniciativa en sus acciones, a fiar su dignidad y seguridad al arbitrio de un único monopolizador del poder (*Treatise* [T], § 90 y sig.). Comportándose de este último modo, el individuo renunciaba a su propia naturaleza, daba en el pacto constituyente más de cuanto realmente poseía y, justo por ello, rompía el compromiso perennemente contraído con Dios. En Locke, por tanto, una serie de razones éticas, jurídicas y teológicas se alían a las estrictamente políticas para hacer caer el absolutismo en el mayor de los descréditos y desterrarlo de una vez por todas del horizonte político de las sociedades desarrolladas.

El punto de partida del discurso lockiano lo constituye, como en Hobbes, el derecho otorgado por la naturaleza a cada individuo a velar por su propia conservación, pero su desarrollo le llevará por unos derroteros enteramente opuestos a los transitados por aquél: los de la participación política: cuando el individuo lockiano advierte la ineficacia de su derecho natural a la hora de llevar a cabo su misión en una situación caracterizada por la ausencia de poder político y decide ponerle remedio fundando, mediante pacto, un Estado, ha decidido ya poner fin al trayecto realizado en común con el individuo hobbesiano. En lo sucesivo, en su nueva vida de ciudadano, no echará de menos la parte de su patrimonio natural sacrificada en la constitución de la sociedad civil, no habrá sustituido una veleidosa inseguridad física por una inseguridad jurídica organizada: ni habrá comprado el miedo a precio de esclavitud ni habrá asistido a la conversión del derecho en mera fuerza.

Desde un punto de vista histórico, la doctrina lockiana actualiza y renueva el iusnaturalismo cristiano medieval; Locke reconoce el poder originario de la comunidad política, establece los derechos personales como fundamento, justificación y fin del Estado, e instaura el principio de legalidad como instrumento de garantía de los mismos. El nuevo rumbo de la política lockiana se apoya en una transformación del concepto de individuo e implica una más sólida vinculación y una mayor consonancia con la antropología. En Hobbes, como se recordará, la unidad entre ambas era más sistemática que orgánica; el absolutismo no derivaba directamente de la maldad natural del hombre, sino de su consideración sustantiva como valor político fundamental. En Locke, en cambio, a la concepción de un sujeto libre y propietario se responderá políticamente con la concepción de un Estado establecido precisamente con la intención de proteger la libertad y —sobre todo— la propiedad, verdadero numen ideológico del ideario público lockiano.

El individuo hobbesiano se hallaba facultado por su derecho natural para

emprender toda acción tendente a la autoconservación. Podía guiarse al respecto por las reglas prescritas por la legislación natural, gracias a su razón cognoscibles, y era libre, las siguiera o no, mientras su acción no fuera total o parcialmente interceptada por otra. Pero en un Estado exento de poder público, donde a la transgresión de las reglas no seguía puntualmente la sanción, el seguirlas o violarlas era cuestión del interés del momento, el cual plegaba asimismo las exigencias de la razón y presuponia haber impuesto la libertad propia a la de otros: haber impuesto la fuerza propia a la adversaria. Al final, ya lo vimos, era la guerra de todos contra todos quien tenía la última palabra, y sólo la renuncia de cada cual a su derecho y su transferencia al soberano mayoritariamente elegido podía dar a la convivencia entre los hombres su necesaria protección. El individuo lockiano heredará buena parte de los atributos de su antecesor, pero renovará su cualidad y, además, añadirá otros nuevos.

Según Locke, los individuos son naturalmente libres —e iguales, dice, imitando a Hobbes, pero este último predicado carece de todo contenido al hallarse subsumido en el anterior: los individuos son iguales en cuanto libres; es decir, cada uno puede regular su conducta como quiera en función de su conservación, pero siempre dentro de los límites fijados por la ley natural. En todo caso, esto no representará ningún problema para los individuos lockianos, pues, racionales como son, podrán conocer los preceptos y seguirlos siempre. Más aún: en la medida en que la razón individual, además de una facultad de conocimiento subjetiva, es también un elemento objetivo mediante el cual el hombre participa activamente en la gran cadena del ser, la razón «coincide con la ley natural», y se convierte en el depósito donde se sedimentan las verdades éticas trascendentes postuladas por la ley natural: el respeto a la vida, la salud y los bienes de los demás.

Así pues, el estado de naturaleza lockiano carece, par al de Hobbes, de poder público positivo, pero, a diferencia del de éste, se halla regido por una legislación cuyos preceptos son conocidos y obedecidos por individuos racionales y libres. Y las normas de la legislación natural no solamente son válidas: son también eficaces, aun cuando el poder centralizado que impone su obediencia y castiga sus transgresiones se halle en el estado de naturaleza atomizado por toda la cadena de individuos que lo componen. Según Locke, en efecto, todo individuo tiene el derecho y el deber de sancionar cuantas violaciones de la ley natural lleguen a su conocimiento, pues cada una de ellas representa un atentado contra la supervivencia del cuerpo social; los criterios del castigo el individuo los debe deducir de su serena razón y su conciencia, y deberán atenerse a los fines del mismo, la reparación y la represión —además, ese mismo individuo podrá ayudar a la persona concreta lesionada por

la violación de la ley (natural), la cual posee ante el infractor un derecho específico al resarcimiento del daño.

En el patrimonio genético del individuo natural lockiano se encuentra también un nuevo derecho —fundado en la propiedad de la propia persona y, consiguientemente, de los frutos obtenidos con el propio trabajo— que, bajo su forma definitiva de derecho de propiedad, está llamado a hacer carrera política en el pensamiento de Locke y fortuna histórica entre los sucesores de la doctrina social alumbrada por vez primera en dicho pensamiento: el liberalismo. No importa si en la raíz de la argumentación que defiende la naturalidad, la biología, de tal derecho se halla un paralogismo: se recurre a la propiedad de la persona para fundar el derecho a la posesión por medio del trabajo y luego se establece en el trabajo el fundamento del derecho de propiedad; lo importante es para Locke incluir la propiedad en el linaje de hechos sociales preexistentes al Estado y destinados a servirle de justificación y guía. Por lo demás, ese derecho de propiedad es, según Locke, prácticamente ilimitado, pues los límites originarios impuestos por la naturaleza a la acumulación individual —los típicos de una economía natural, basada preponderantemente en la recolección— desaparecen en la segunda fase del estado de naturaleza —la correspondiente a la sociedad contemporánea—, cuando los bienes objeto de acumulación no son ya los bienes fungibles, sino la tierra que los produce y el dinero que les sirve de referente común. En resumen, junto a una razón en parte trascendente y una libertad ya plenamente ética —frente al carácter físico que le imbuyó el autor del *Leviatán*—, el derecho de propiedad integra la trilogía de atributos constitutivos del todopoderoso individuo lockiano, creador de un Estado en el que seguirá siendo sujeto —y no sólo objeto— después de creado su producto. No sólo: la condición de propietario llegará a prevalecer hasta tal punto sobre las otras dos, que el Estado se fundará con el predeterminado objetivo de salvaguardar la propiedad.

No vamos a explicar por qué un estado natural como el lockiano, donde la ley natural rige las relaciones interindividuales y, por tanto, la convivencia tiene lugar en perfecta armonía, en una cierta fase de su desarrollo ha de ser forzosamente abandonado al objeto de paliar las primitivas «inconveniencias» (T, § 13), ahora ya claramente metamorfoseadas en «peligros» (T, § 87) como en Hobbes, instaurando el Estado. Ni tampoco cómo la vinculación ideada por Locke entre libertad, razón y propiedad termina excluyendo de los derechos naturales, y más tarde de los políticos, a la mayor parte de los miembros de la comunidad: a quienes no llegan a tener conocimiento de la ley natural y, por ende, no pueden ajustar su conducta a sus preceptos, ya sea por pereza o bien porque su trabajo, necesario para la reproducción de la

sociedad, no les deja, sin embargo, libres para hacerlo; al respecto, nos interesa destacar únicamente un hecho: sólo los propietarios serán, establecido el Estado, verdaderos ciudadanos, sujetos políticos. (El liberalismo, como se ve, nace predicando el censitarismo.)

También en Locke la formación del Estado aparece asociada a la idea de pacto social. A fin de conjurar los peligros del estado de naturaleza y disfrutar de una vida cómoda, segura y digna en el tranquilo goce de los bienes propios, un número suficiente de hombres libres decide unirse entre sí y da su consentimiento a la formación mediante pacto de una comunidad. Surge así una persona colectiva dotada con personalidad jurídica y con poder para producir normas vinculantes mediante la decisión de la mayoría —a la cual, por lo demás, todos quedan vinculados en virtud del pacto sellado—. Desde el momento mismo de su conformación, pues, la comunidad absorbe los poderes naturales de los individuos, que antaño les facultaban tanto para organizar sus propias vidas dentro del marco de la ley natural como para castigar a los infractores de la misma —poderes que, obviamente, no darán a la comunidad una autoridad superior a la detentada por todos sus miembros en la situación precedente, según es típico de la concepción mecánica e individualista del Estado.

La primera medida adoptada por la comunidad con el propósito de dar cuerpo a los fines subyacentes a su institución es la creación del poder legislativo, que dictará las leyes rectoras de las relaciones entre sus integrantes, leyes que se harán públicas y tendrán validez general. Así viene a la luz el poder supremo de toda comunidad política. Su ejercicio será atribuido a los representantes elegidos por el pueblo, los cuales tomarán por mayoría sus decisiones, de cuya fuerza vinculante ni siquiera ellos mismos, como grupo o individualmente considerados, pueden liberarse.

Pero la eficacia de las leyes no dependerá sólo de su promulgación, sino también de su ejecución y de las decisiones individuales, o sentencias, con las que los tribunales sancionan su infracción. Se diseña de este modo una estructura del poder estatal que tiene su origen en Locke y que, a través de Montesquieu, llegará a su perfección técnica en la doctrina de Kant; una estructura tripartita que secciona en partes separadas el corazón unitario de la soberanía estatal según la concibieran Maquiavelo, Bodin y Hobbes, y en la cual los poderes, más que equilibrarse en su mutua cooperación, como en Montesquieu, se ordenan jerárquicamente y se controlan entre sí. A continuación veremos cómo se organiza en Locke esa estructura, que paga con su imperfección técnica los vicios debidos a su condición de primicia histórica.

El poder supremo de la comunidad política, decíamos, es el poder legislativo. Ni temporalmente ni considerado desde un punto de vista técnico-

jurídico conoce la constitución estatal un poder anterior o superior a él. El poder legislativo reside en la asamblea de representantes del pueblo, que él mismo elige y es a él, y a él sólo, a quien compete la regulación del orden social. Todo decreto u ordenanza, toda norma procedente del derecho consuetudinario o incluso toda decisión judicial —el modo de expresión del máximo poder político medieval (y, en cualquier caso, el modo de expresión del máximo poder político de la tradición constitucional inglesa)— contrarios a la ley quedan automáticamente sin efecto. Más aún: en Locke, al ser las leyes la regla de lo justo y al ser esa regla hecha pública y conocida por el pueblo —en suma: al ser un derecho cierto, seguro, estable y conocido—, el poder judicial queda absorbido en el legislativo, reduciéndose la labor del juez a resolver los conflictos de conformidad con tales leyes.

Empero, aunque el poder de hacer leyes resida siempre en el órgano legislativo, no por ello éste debe hallarse en ejercicio permanentemente; una vez hechas las leyes, el núcleo de la actividad legislativa está ultimado, y salvo ulteriores y parciales modificaciones o derogaciones, inevitables ante el paso del tiempo —ante la alteración de las circunstancias originarias—, la legislación se halla destinada a mantenerse constantemente en vigor. Por lo demás, concluida su misión, los legisladores disuelven temporalmente la legislatura y vuelven a las filas de los simples ciudadanos, desde donde deberán acatar las leyes que antaño ellos mismos hicieron como cuerpo —de este modo, sentencia Locke, la debilidad humana por el poder, por aferrarse a él apenas se tiene acceso, se neutraliza antes incluso que el deseo sobrepase el estadio de la mera tentación.

Ahora bien, por muy supremo que pueda ser el poder legislativo, no lo es tanto como para infringir impunemente ciertos límites. El poder que nace por consenso debe mantenerse de la misma manera: Locke no es Hobbes, y para él el principio democrático debe recorrer el entero proceso del poder, es decir, no circunscribirse a su génesis, sino proseguir con su ejercicio. Entramos así en el momento en que el liberalismo lockiano, ya anunciado con la proclamación de los derechos individuales como imprescriptibles y con la sacralización de la propiedad —lo cual se traduce en la necesaria escisión y limitación de los poderes integrantes de la absoluta soberanía hobbesiana—, entra en las filas del iusnaturalismo. Pues, en efecto, no hay poder político legítimo, legislativo o no, si no respeta la primera y fundamental de las leyes naturales: la de salvaguardar la sociedad y cada uno de sus miembros (hasta donde lo permita el bien público).

En realidad, lo que Locke hace con su concepto de límite es reconducir elementos dispersos de la doctrina anteriormente expuestos a un centro único y unitario o, si se quiere, analizar desde otro punto de vista, más centralizado,

el núcleo común de dichos elementos. Por eso el concepto de límite puede dar forma política a sustancias tan heterogéneas por su origen como por su naturaleza, entresacadas tanto de la trascendencia como de la inmanencia, de la realidad preestatal como de la estatal, de la ética y la economía tanto como del derecho. ¿Cuáles son esos límites?

El primero nace de la prescripción de la ley natural que declara ilegítimo el poder completamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas; el segundo lo constituye el principio de legalidad, en virtud del cual se exige que la asamblea suprema ejerza su poder mediante leyes —normas generales y públicas— y no a través de decretos emitidos al calor de la improvisación o del capricho; el tercero proviene de la condición de imprescriptible característica del derecho de propiedad, que obliga al soberano a no disponer de los bienes de los ciudadanos sino en virtud del consentimiento de los mismos; el cuarto y último de los límites forma parte de la sustancia propia del poder soberano: por ser intransferible, el soberano actual no puede depositar su autoridad en otras manos.

Si el poder supremo los violara se convertiría en leviatán y entraría en estado de guerra con el pueblo, y en esa situación el pueblo puede hacer uso de un poder que se ha reservado en el pacto de sumisión, y que Locke desempolva de los viejos tratados medievales, a imitación de cuanto hicieron los monarcómacos y la neoescolástica española del siglo precedente: el derecho de resistencia. El ejercicio de semejante derecho pone, pues, de relieve la disolución fáctica y jurídica de la comunidad estatal, debida a la violación por parte del poder soberano —o del poder ejecutivo— de las cláusulas contractuales —los límites antevistos— y el retorno del poder constituyente al pueblo, reconfirmado en tal modo como poder supremo de la comunidad cuando ésta ha perdido su particular organización política —recuérdese que mientras ésta subsiste, la condición de supremo pertenece incontestablemente al poder legislativo—. La acción siguiente a la recuperación del derecho por parte de la comunidad será la reinstalación de un nuevo poder político supremo que mediante leyes gobierne con la mira puesta en la tutela del bien común.

Las leyes no sólo deben hacerse, deben también aplicarse. Y si la primera operación tiene un principio y un fin, la segunda, en cambio, carece del último. Por ello, mientras el poder que las hace queda inactivo una vez cumplida su tarea, el poder que las aplica —el poder ejecutivo— permanece activo siempre. La persona que lo ejerce puede participar o no de la asamblea legislativa, aunque Locke se inclina por la separación. En cualquier caso, es responsable ante aquélla, la cual puede arrebatárle en todo momento el poder que le ha conferido si considera incumplidas las condiciones de la atribución —situación enteramente similar a la experimentada por el legislativo

ante el pueblo, si bien en este caso la comunidad puede darse siempre por disuelta y en el segundo casi nunca: siempre que el titular del ejecutivo abusa de su poder hasta el punto de convertirlo en arbitrario—. El ejercicio del poder ejecutivo se fía a la honestidad y buen juicio —o prudencia— de la persona que lo detenta, la cual velará por la seguridad de individuos y comunidad. Tanto en el interior como ante cualquier amenaza exterior.

Ahora bien, el cumplimiento de esta última misión significa de hecho la presencia en el entramado constitucional de un nuevo poder, el federativo, alineado junto a los dos anteriores, un poder cuya función específica consiste precisamente en velar por la seguridad de la comunidad frente a cualquier peligro proveniente del exterior; pero se trata de un poder para cuyo ejercicio Locke no crea ningún órgano específico, sino que prefiere, siguiendo la tradición inglesa, asignarlo a la prudencia del detentador del poder ejecutivo. Con todo, ese tercer poder permanece tan subordinado al legislativo como el ejecutivo, por lo cual le puede ser retirado por el titular de aquél en caso de abuso o ineficacia.

Sin embargo, la teoría de Locke, junto a esos poderes legales, abre un espacio a otros poderes no legales: al nudo poder. El conjunto de estos últimos constituye el contenido del concepto de prerrogativa; si ya el poder federativo era un poder sin reglamentar, fiado por entero a la prudencia del titular del ejecutivo, los poderes constitutivos de la prerrogativa le pertenecen por derecho —vale decir: por falta de derecho— a su titular: el mismo de los poderes ejecutivo y federativo. Y a este poder puramente potestativo, homenaje del derecho a la política, encomienda Locke tareas de crucial importancia para la seguridad de la comunidad, como son las relativas al calendario de reuniones de la asamblea soberana, la facultad —legislativa— de suplir las leyes que falten o lo que falta a la legislación —la carencia de una ley o las lagunas de la ley— en determinadas situaciones y, prolongación de lo anterior, la libre decisión política cuando las circunstancias —y es él quien decide cuándo— así lo exijan (una vez más, como se ve, reaflore la incapacidad del derecho para legalizar la necesidad, la misma que tan fuerte hiciera antaño a la razón de Estado).

No nos extenderemos más sobre ello; a nuestro propósito era suficiente haber hecho notar la presencia en la doctrina lockiana de un poder no legal: de un poder que forma parte de la organización del Estado con los mismos títulos que los demás, pero que, con su sola existencia, convierte en agua de borrajas la intención de Locke de democratizar el entero proceso del poder.

VI. EL PROCESO DEMOCRATICO DEL PODER: ROUSSEAU

La perfección técnica de los conceptos de legitimidad y soberanía, comprendidas las repercusiones de este último en la cuestión de (la mejor de) las formas de gobierno; la atribución al concepto de igualdad de un contenido material y su alineamiento junto al de libertad como principio fundante del Estado; la anulación de la tensión entre idealidad y materialidad del Derecho, al fijar en la existencia del bien común —la condición de posibilidad de todo orden social—, y sin necesidad de ningún respaldo trascendente, el criterio de la justicia intrínseca del Estado; el replanteamiento de la problemática del Derecho y del Estado desde el centro único y común de la libertad del individuo, así como la doctrina donde todas esas líneas de pensamiento cristalizan, la de la soberanía popular: todo ello se concita en esa encrucijada del pensamiento europeo que es, desde un punto de vista político, la obra de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau prosigue la tradición lockiana de establecer un vínculo positivo entre antropología y política: de tutelar públicamente la libertad connatural al hombre. Pero mientras Locke concibe la libertad —divisa ética del individuo natural— como un dato, Rousseau transforma ese dato en un proceso: el proceso de socialización de la naturaleza humana, desde la psicología a la política, pasando por la moral y el derecho. El significado histórico de esta teoría ha resultado decisivo, pues aún hoy constituye un presupuesto de toda ordenación democrática de la política; por vez primera, tras Pico, se concibe la naturaleza humana como una forma axiológicamente neutral que se moldea en sociedad —pero que hasta el presente, dice Rousseau, la mayor parte de las sociedades históricas han maleado—. Sin embargo, se trata de una forma especial por ser la forma de la naturaleza en el hombre, la naturaleza humana, susceptible de desplegarse en múltiples actividades, que, cuando se expresen en la esfera pública, el Estado mismo deberá promover y tutelar. Es decir: que políticamente tal forma es ya un contenido.

Por otro lado, la concepción procesual de la naturaleza humana implica la consideración del hombre como ser social por naturaleza —la libertad, de hecho, la ética del individuo natural en Locke, es en Rousseau la biología del ser social—, idea esta ya formulada inequívocamente por Spinoza, pero que Rousseau completa y perfecciona técnicamente. Por lo demás, dicha concepción será definitivamente ultimada por Kant, quien la depurará de los elementos espúreos introducidos en ella por Rousseau al adscribir unilateralmente todas las fases de su desarrollo orgánico a la existencia del Estado democrático.

La funcionalidad del nuevo concepto de naturaleza humana —Emilio será el Adán de Pico aún más formalizado— y del de libertad inherente a él se advierte inmediatamente si lo comparamos con el de Locke. La concepción del hombre como ser social, en efecto, permite a Rousseau superar sin siquiera notarlas las contradicciones que ponían en tela de juicio la capacidad de convencimiento exhibida en la argumentación del filósofo inglés: de un lado, la contradicción lógica de considerar el Estado como un instrumento absolutamente necesario para salvaguardar la vida y los bienes de individuos racionales y libres que, conociendo las leyes naturales y siguiendo sus preceptos, habían convertido el estado de naturaleza, en principio negación casi pura del hobbesiano, en casi puro estado de guerra (y por ende, la contradicción ética de resolver la libertad natural en, por lo general, una sola de sus manifestaciones, la de la maldad, y la consiguiente elevación de ésta a predicado psicológico de los individuos); de otro lado, la contradicción jurídico-política de considerar el Estado como un mero instrumento, es decir, de concebir el Estado como un instrumento absolutamente necesario para salvaguardar la libertad —y la propiedad— de individuos naturalmente libres y seguir concibiéndolos libres una vez establecido el Estado sólo cuando se mueven a voluntad en los espacios donde no llegan sus leyes.

En Rousseau, por el contrario, el hombre es un ser naturalmente social, y ese ser sólo será políticamente libre cuando obedezca las leyes en cuya elaboración haya participado. Tal diferencia en la relación entre la voluntad individual y la voluntad estatal, entre libertad personal y la ley pública, no es de las menores existentes entre liberalismo y democracia —con todo, no proseguiremos por ese camino: en lo sucesivo nos ocuparemos de la génesis y estructura del Estado de la libertad.

La teoría política de Rousseau se incluye dentro de la doctrina contractualista del Estado, la misma corriente de pensamiento a la que pertenecían Hobbes y Locke, dominante en la conciencia europea durante dos largas centurias, pero llamada a una pronta desaparición: Hegel y la Escuela Histórica del Derecho liquidarán los últimos restos de una tradición que ya en pleno siglo XVIII, en uno de sus momentos de máximo fulgor, había visto agrietarse sus bases merced a la crítica combinada de un Hume, un Montesquieu y un Adam Smith, entre otros. A decir verdad, el contractualismo político había empezado a disolverse desde dentro, y el giro imprimido por Rousseau a la noción de contrato, considerada por él como una idea con la que medir el grado de legitimidad de todo Estado actual, no fue precisamente ajeno a ello. Cuando más tarde Kant —también aquí— remate la parábola del razonamiento roussoniano y declare de manera taxativa el carácter meramente regulativo de la idea de contrato social, a la cual, por lo demás, había dotado

de una base epistemológica original, las puertas del problema de la legitimidad estatal quedarán de hecho abiertas de par en par a la explicación historicista de la cosa pública.

De todas las versiones dejadas por el contractualismo sobre su noción basilar, fue la hobbesiana la que más intensamente atrajo la atención de Rousseau y marcó con su influencia. Como Hobbes, Rousseau reduce los dos contratos anteriores a uno, suprimiendo el de la sociedad con el gobierno; a través de ese contrato estipulado entre todos los individuos —en Hobbes eran sólo la mayoría— surge el Estado, la organización política de la comunidad por excelencia, fuera del cual no existe ningún tipo de vida social organizada, y dentro del cual se volatilizan como sujetos jurídicos todas las organizaciones que aspiraban a mediatizar la directa relación individuo/Estado; como Hobbes, Rousseau sustituye el contrato entre la sociedad y el gobernante por el imperativo de obediencia total y permanente al Estado por parte de cada asociado, la subordinación absoluta de su derecho al derecho público; como Hobbes, fundamenta dicha obligación en el libre consenso de individuos iguales, y, como Hobbes, considera la soberanía estatal resultante del pacto como ilimitada, además de fuente de toda justicia social.

Ahora bien, esa panoplia de similitudes no hace sino acentuar las diferencias, pues la disparidad esencial situada en la raíz del razonamiento —la concepción del individuo y de su libertad, positiva en Rousseau, negativa en Hobbes— revierte en la constitución del Estado derivado del pacto: democrática en el primero, autocrática en el segundo. Así, mientras los sujetos del pacto hobbesiano transfieren todo su poder a un tercero, los roussonianos se entregan el poder a sí mismos en cuanto cuerpo moral nacido del pacto, reemplazándose la primitiva soberanía del príncipe absoluto por la actual soberanía del pueblo. Este cambio en la titularidad del poder no es un mero cambio físico, como tampoco meramente cuantitativo: la detención y el ejercicio de la soberanía por el cuerpo moral de la persona colectiva significa que dicho poder no es ya un mero instrumento técnico, sino que posee las mismas propiedades axiológicas características de su titular y que éste le comunica (vale decir: es soberanía legítima); y en segundo lugar, dicho cambio significa que Rousseau consigue llevar a efecto el vano intento hobbesiano de fundir la voluntad particular en la colectiva del Estado. Queremos decir: según Hobbes, la voluntad del Estado es la de todos y cada uno de sus miembros, pues todos y cada uno de ellos acordaron en el pacto de sumisión acatar todas las decisiones del soberano recién elegido; por ello, si después alguien se opone a un mandato de aquél, no hace sino ponerse en contradicción consigo mismo, con su promesa anterior: comete injusticia.

Por el contrario, Rousseau convierte a la totalidad de los individuos,

como cuerpo, en soberano. Ese cuerpo decide sobre el interés común constitutivo del Estado, y como esa decisión, que es la de la mayoría, no coincide con la tomada singularmente con uno o varios de sus miembros, ello significa que éstos, voluntariamente o no, perseguían un interés particular. En ese caso, la decisión de la mayoría, siendo vinculante para todos, les impone el bien común, que en sus respectivas deliberaciones previas a la emisión de sus votos no habían querido o sabido ver; un interés, por lo demás, tan conatural a ellos como el particular que puede contravenirlo. El resultado, obviamente, es que la identidad entre la voluntad particular y la voluntad general, ilusoria en Hobbes, es una identidad real en Rousseau, quien considera que al imponer la decisión de la mayoría a quienes quedaron en minoría les fuerza a ser libres.

Así pues, del pacto social surgía el Estado, constituido por todos los pactantes contemplados bajo dos clases de relación diferentes. En el primer caso se les toma colectivamente como cuerpo —un cuerpo, además, de naturaleza moral, en cuanto creado voluntariamente por hombres libres—; en el segundo se les considera uno a uno, como individuos. Allí todos son *citoyens*; aquí todos *sujets*; y en cuanto *citoyens* conforman el órgano supremo del Estado, la asamblea legislativa —denominada por Rousseau «voluntad general»—, y dictan las leyes que luego ellos mismos obedecerán en cuanto *sujets*.

De este modo, al asentar el principio de la soberanía popular como principio constitutivo básico del orden estatal, Rousseau no sólo suprime la desigualdad de sus fundamentos, restaurada por el censitarismo al reemplazar, como criterio de selección de los miembros del órgano legislativo, los viejos privilegios rectores del régimen feudal por los nuevos de la propiedad; las políticas de un Locke o un Kant, por ejemplo, acabarán creando dos tipos de ciudadanos, unos activos y otros pasivos, los primeros propietarios (o también funcionarios, en Kant), los segundos no; sólo aquéllos poseerán derechos políticos —el de voto, por ejemplo—, y sólo ellos podrán hacer leyes. Por otra parte, el nuevo tipo de soberanía no producirá los efectos de la de un Bodin o un Hobbes, es decir, no ocasionará la discriminación entre los sujetos políticos, la separación radical de derechos y deberes, destinando los primeros al titular de aquélla y confinando los segundos a la periferia del Estado, la región donde moran los súbditos a su paso por la política. O para hablar con mayor rigurosidad, sobre todo en relación con Hobbes: el nuevo tipo de soberanía no engendrará la anulación de uno de los sujetos políticos a costa del otro, lo cual, recuérdese, en última instancia no significa sino que los hombres libres serán capaces de tomar decisiones políticas cuyo efecto no sea el de la renuncia a su libertad, su sustitución por la obediencia.

La tercera y última consecuencia deriva directamente de la anterior: la

cuadratura del círculo político —escribía Rousseau a Mirabeau— consistía en seguir siendo libres a pesar de obedecer, y la aparente antinomia se resolvía poniendo la ley, como quería Aristóteles, por encima de la voluntad personal, como quería el primer Platón —el último, en *Las leyes*, ya quería como Aristóteles—. A ese imposible político Rousseau dio solución con su concepto de voluntad general, pues al estar integrada por todos y constituir cada volición suya una ley, ésta, por un lado, resulta el producto de una voluntad suprapersonal, mientras por otro esa voluntad constituye el resultado final de un proceso deliberativo en el que han intervenido todos, aunque haya decidido la mayoría, por lo cual, obedeciéndola, no hacen sino obedecerse a sí mismos, hacer lo que querían: son libres.

El poder mediante el cual la voluntad general ordena la convivencia y persigue los fines inherentes a la institución del Estado es, ya lo hemos visto, la soberanía, o poder de hacer leyes. Como en Bodin y Hobbes, la soberanía es el poder supremo del Estado, y sus atributos coinciden *grosso modo* con los enumerados por dichos predecesores. También en Rousseau la soberanía es inalienable e indivisible, pero será, además, indestructible gracias a ese destino que forma parte de la conciencia moral del *citoyen*, la cual puede a lo más ser silenciada —cuando el pueblo es un pueblo depravado—, pero nunca ser extirpada por entero.

El argumento mediante el cual Rousseau niega la inalienabilidad de la soberanía brota del carácter propio de la voluntad, que la hace intransferible, y el de su indivisibilidad de la misma fuente anterior, destruíble si se la divide. Porque dividirla equivaldría a fraccionar la personalidad unitaria del Estado en tantas partes como partes surjan de la división: a estatuir varios soberanos únicos, contradicción esta sólo resoluble mediante la disolución del Estado. Y transferirla es imposible dado que nada garantiza la perpetua coincidencia entre la voluntad de uno o varios individuos y la voluntad general —razón cuya consecuencia es la siguiente: el soberano, al ser un cuerpo moral y colectivo, sólo puede representarse por él mismo—. La radicalidad de la soberanía popular llega en este punto a su máxima expresión; es el cuerpo moral de la colectividad, todo él y él solo, el centro de todo poder y justicia públicos. El representante-sustituto de Hobbes o el representante electivo de Locke son idénticos a estos efectos, pues la diversidad en la naturaleza y aun en la función de ambos no obsta para cancelar su común resultado político: el de ser impostores que han usurpado el papel de la comunidad y originado con ello la disolución del Estado.

Si bien la soberanía es el poder absoluto del Estado, no por ello se ejerce de modo absolutista. A diferencia de su antecesora hobbesiana, es un poder limitado, pero, a diferencia de la soberanía limitada de Bodin, la de Rousseau

ignora el límite de la trascendencia, y tampoco la constitución actual del Estado, las normas de derecho privado o las que regulan las relaciones internacionales ponen algún tipo de freno a su actividad. Rousseau establece cuatro tipos de límites al ejercicio de la soberanía, derivados los dos primeros —uno negativo y otro positivo— de la convención originaria que dio lugar al nacimiento del Estado justo: el pacto social; el tercero proviene de la naturaleza misma de la soberanía, y el cuarto se concreta en el derecho de resistencia, consecuencia del principio de legalidad. Recordaremos a continuación los tres primeros, dejando para más tarde la exposición del último.

Al decidir entrar en comunidad, los individuos se comprometían a poner la totalidad de sus vidas y sus bienes en manos del Estado: pero sólo la totalidad necesaria. El resto permanecía a completa disposición de cada sujeto. Es decir, los individuos se reservaban en el pacto constitutivo del Estado una parte de su existencia inaccesible al mismo, una esfera de acción subjetiva al margen de la pública en la que gobernaban discrecionalmente su vida material y espiritual. La vida privada de Emilio es, pues, un territorio vedado a la acción reguladora de la voluntad general.

Pero el pacto social impone asimismo un límite positivo, jurídico: entre sus cláusulas se incluye la prohibición de no ejercer unitariamente la soberanía; un soberano que ceda parcialmente o aliene totalmente alguno de sus derechos constitutivos, por valernos del término de Bodin, ha violado arbitrariamente aquellas cláusulas y se ha convertido en un soberano ilegítimo. Esa unidad de la soberanía, asociada al hecho de ser la voluntad general su titular, condiciona además su ejercicio, o lo que es igual: se transformará en un nuevo límite a su acción. El querer de la voluntad general, el querer colectivo de todo el pueblo para todo el pueblo sólo podía expresarse mediante «convenciones generales», es decir, mediante leyes. Por tanto, la voluntad general, por muy absoluto que fuera su poder —o mejor, precisamente por serlo—, no se hallaba facultada para tomar decisiones particulares o bien para crear privilegios, determinar impuestos, fijar premios o sanciones, etc., dirigidos a destinatarios concretos; únicamente se hallaba facultada para arbitrar las disposiciones relativas al bien común. (Por lo demás, y bien mirado, cabría estar enumerando un límite adicional: el hecho de ser la fuente de toda justicia humana, el deber-ser, impedía a la voluntad general la adopción de resoluciones inútiles o nocivas a la comunidad desde un punto de vista ético; a lo sumo, era susceptible de errar, pero no de autolesionarse.)

Distinguiendo como nadie antes de él entre titularidad y ejercicio de la soberanía, Bodin había conseguido preservar su unidad al tiempo que asignar una de sus funciones, la de ejecutar las leyes hechas por el soberano, a otra persona diferente de éste. Rousseau retomará escrupulosamente la distinción

bodiniana, y al igual que en aquél, la existencia de dos poderes no comportará el sacrificio de la unidad del poder soberano. La ley dada por la voluntad general debe ser después aplicada, y para ello nada mejor que delegar el ejercicio de simil función a una o varias personas, pues mantener —a imitación de las asambleas soberanas de la *polis*— la tarea de ejecutar las leyes en manos del legislador le obligaría a permanecer constantemente reunido, cosa físicamente imposible, y por otro lado retardaría tendencialmente la aplicación de las medidas dispuestas, incluido el tratamiento de los casos urgentes, cosa técnicamente ineficaz.

Rousseau justifica ontológicamente la existencia separada, pero dependiente, del poder ejecutivo respecto del legislativo valiéndose del argumento que toda acción libre es producto de dos tipos de causas, una moral y otra física: la voluntad y la fuerza, por este orden. La primera la crea, la segunda la ejecuta. Cuando esa acción libre es una ley, esas tareas se las reparten el poder legislativo y el poder ejecutivo, respectivamente. Sin embargo, y aquí nos topamos con una de las contradicciones del pensamiento roussoniano, la exposición posterior del problema no hace honor a la paridad ontológica establecida entre las dos causas de la acción libre; de este modo, el poder ejecutivo, en lugar de recibir un estatuto propio dentro del organigrama político, será concebido como mera comisión. La unidad de la soberanía se mantendrá, por tanto, a costa de la devaluación técnica de sus elementos constitutivos. En efecto, el gobierno es nombrado por la Asamblea suprema, ante la cual su titular es responsable. La elección de un gobierno monárquico o aristocrático requerirá de parte de dicha Asamblea la toma en consideración de determinadas circunstancias —la dimensión del territorio, la naturaleza del clima, la fertilidad de las mujeres o el número de población—, pues tales factores sociológicos configuran en la constitución roussoniana el criterio clave en la elección del tipo de gobierno: juegan al respecto una función análoga a la desempeñada en Montesquieu en la configuración del Estado. Pero sea cual sea el tipo de gobierno finalmente elegido, su dependencia jerárquica del legislativo es siempre la misma, pudiendo éste reconfirmarlo o destituirlo a voluntad. Por lo demás, y aun en el caso de ser reconfirmado, sus miembros —los mejores y más iluminados de la comunidad— sólo podrán desempeñar dicha magistratura un máximo de tres veces, debiendo luego abandonar el cargo.

La función del gobierno es servir de mediación entre el Estado y los ciudadanos, es decir, aplicar las decisiones generales o leyes mediante actos particulares. Pero en esa actuación el gobierno debe siempre limitarse a ejecutar las leyes, y debe hacerlo, además, en los términos prescritos por las leyes mismas. Dicho de otro modo: el gobierno debe atenerse escrupulosamente a la

legalidad. Llegamos así al cuarto límite, a la acción de la soberanía, directamente derivado de la inclusión del principio de legalidad en el ordenamiento constitucional. Aquí, empero, conviene no perder de vista la peculiaridad del Estado roussoniano. Rousseau, en *El contrato social* al menos —la obra al presente comentada—, teoriza la democracia directa, y en un tal Estado sólo el poder ejecutivo puede ser controlado, y precisamente por el poder que en una democracia representativa es también controlado y no sólo controlador: el poder legislativo; de esta manera, además, el órgano supremo del Estado se asume la función judicial de vigilar el cumplimiento de la legalidad por parte del órgano gubernamental. Pues bien, ¿cuál es el límite puesto por el control de la legalidad al ejercicio de la soberanía? El más drástico de todos, según Rousseau: cuando el poder ejecutivo, abusando de su misión, use la fuerza pública, de la cual es titular, no para imponer las leyes, sino para imponerse a ellas, la asamblea soberana deberá contrarrestar esa fuerza proclamando la disolución del Estado, en ejercicio del derecho de resistencia que incontestablemente le pertenece. La voluntad general no conoce más fuerza vinculante que la de su propia voluntad; cuando se la obliga por la fuerza, el pacto originario ha sido unilateral y violentamente roto, y en ese caso debe resistirse.

Señalemos por último que con dicha solución radical, creada en función del uso de un derecho imprescriptible, Rousseau se acerca a Locke, si bien se trata de una de esas coincidencias utilizadas por la paradoja en resalte de las divergencias —en el mecanismo institucional establecido por ambos pensadores en este caso—. En Rousseau, en efecto, esa acumulación 'legal' de funciones —las inherentes a la prerrogativa— propias del ejecutivo lockiano, situada al margen del Derecho, será precisamente prueba del abuso por parte del gobierno de las competencias otorgadas por la Constitución, de la ilegalidad de su acción; es decir, causa de la aplicación del derecho de resistencia contra él por parte del pueblo. (Un ejecutivo diferenciado del legislativo no significará para Rousseau aceptar la presencia constitucional de otros poderes separados de los que la ley concede y coexistentes con ésta, poderes que se concentran en un órgano propio. Pese a ser un poder necesario, el ejecutivo no pasará nunca de constituir un poder técnica y axiológicamente secundario en el interior de la estructura estatal, siempre y en todo subordinado a la voluntad general.)

VII. LA LIBERTAD POR LA LEY FRENTE A LA LIBERTAD DE LA LEY:

KANT, CRITICO DE HOBBS

En la historia del pensamiento político, la desigual relación establecida entre la ley y la libertad individual constituye tanto el síntoma más palpable de la naturaleza del orden político como uno de los rasgos básicos de su estructura. En concreto, y como ya señalara Kelsen, el paso de la libertad de la ley a la libertad por la ley marca el tránsito del liberalismo a la democracia. Al final del mismo, el nuevo cocepto de libertad esculpido en el frontón del renovado templo de la política delata la constitución no sólo de un nuevo orden del Estado, sino también, y como es lógico, de un nuevo tipo de individuo. Será precisamente en el terreno antropológico donde, en el problema que nos ocupa, liberalismo y democracia midan originariamente sus armas: y no ciertamente en su dimensión ética, sino en la psicológica. El criterio diferenciador no podía, en efecto, ostentar ningún sello ético porque de hecho cabía concebir de dos maneras antagónicas, al menos en principio, al individuo (como naturalmente malo o no), y deducir a su socaire el modelo —contrapuesto— de Estado conveniente a cada uno de ellos; y a pesar de todo, se podía acordar en que ambos individuos eran libres al margen de la ley estatal. Las doctrinas de Hobbes y Locke dan fe de cuanto decimos: las dos apuestan por una libertad extraestatal, y en ello son liberales, aun cuando la base antropológica y la estructura estatal edificada sobre ella difieran ostensiblemente. Pero las dos, además, ya tenían a su hombre perfectamente constituido antes de tener siquiera empezado su Estado; su antropología es, pues, natural desde el punto de vista sociológico. Por el contrario, el individuo de Spinoza, Rousseau y Kant resulta inconcebible sin la sociedad, que es su partera natural —su antropología, por tanto, será social—. A partir de ese dato común, cada uno de ellos le hará proseguir su andadura a su manera, bien que, al llegar a la política, de nuevo se juntarán los tres en buena parte de la configuración de los momentos decisivos de la misma, entre los cuales la recíproca filiación de su libertad con la ley brilla con luz propia. Si de la valoración éticamente positiva que tanto los tres paladines de la democracia moderna como Locke hacen del individuo emana políticamente un sujeto de derechos, la vinculación orgánica que establecen entre tales derechos y las leyes públicas crea la cesura entre aquéllos y éste —y, naturalmente, acentúan hasta el extremo sus diferencias con Hobbes—. La política hobbesiana falta sin duda a las dos citas con la democracia; ni su sujeto pasa de la condición de objeto ni cuando es libre actúa políticamente. La crítica de Kant a Hobbes resume todo ese proceso de pensamiento hasta aquí sumariizado; a la

pormenorización de dicha crítica, así como a la valoración de su significado político, dedicaremos el resto de nuestro trabajo.

Traigamos a colación en primer lugar la casuística del hombre de Hobbes y la política que merece. El individuo hobbesiano es un ser aislado que vive junto a los otros en una condición asocial: el estado de naturaleza. Conservarse es asunto propio, y la naturaleza le provee al respecto con recursos a la vez internos —el derecho natural— y externos: las leyes naturales. De seguir el dictado de éstas, y de ser seguido por los demás, la conservación individual y colectiva no revestiría mayores problemas: la mera obediencia a sus preceptos instauraría por sí sola el paraíso universal en la tierra. Pero la bondad psicológica del hombre y la abundancia de bienes a repartir —requisitos objetivos de la obediencia—, y aun la sola bondad psicológica que permitiera el reparto equitativo de bienes escasos —el requisito subjetivo—, faltan.

El Derecho natural confiere a su titular autoridad para actuar como quiera, y donde existan normas comunes, pero no un poder que las haga materialmente vinculantes y castigue su transgresión, procurarse la conservación es un asunto discrecional de cada uno. Ningún objeto será un objeto privado o prohibido; la libertad del sujeto se moverá entre ellos a sus anchas y los manipulará a su antojo...

Ahora bien, si el freno no lo pone la norma ni la voluntad, sí lo pone, en cambio, la fuerza. En su ontología, Hobbes había definido la libertad como movimiento sin obstáculos, definición más tarde somatizada *tel quelle* en su psicología y en su política. Si el individuo no encuentra obstáculos para realizar su libertad ni en la ley natural ni en sí mismo, sí los encuentra en la libertad de los demás, tan connatural como la suya. Lo que él quiere puede ser codiciado por otras libertades, con las que necesariamente topará en su camino y que probablemente acabarán por interceptárselo. En esos términos se expresa el dramático lenguaje de la igualdad natural. De este modo, nubes de plomo comenzarán a teñir de incertidumbre el horizonte, y la inseguridad acompañará a la satisfacción de un deseo más íntimamente que las perspectivas de llevarse a cabo. Sólo el más poderoso logrará su objetivo, y aun así, dentro de los límites marcados por la relatividad de su poder. La libertad de hacer y deshacer a su antojo característica del hombre natural, idéntica en la práctica con su derecho natural, se resuelve en pura teoría, o lo que es lo mismo, en el poder que cada uno tiene de imponer su voluntad a los demás —poder que es siempre relativo por muy grande que sea: siempre podrá existir otro poder aún mayor—. En definitiva, la conservación naufraga en una zozobra permanente.

Frente a ese estado de violencia e inseguridad generalizadas no cabe ni la apelación a valores trascendentes, ni la acumulación desenfadada de poder

(o la intención de habitar al margen de la misma contentándose con lo ya acumulado), ni el recurso a la razón científica, la razón que produce conocimiento si manejada con método. Sólo cabe la elección de un árbitro, de un juez imparcial e inapelable que razone, tase y decida. El sujeto natural procede a su elección convocando mediante pactos a sus correligionarios, y tras un acto común de renuncia al derecho natural formaliza su decisión. Donde al principio hubo acuerdo de voluntades hay al final un Estado —es decir, ese juez común que razona, tasa y decide, y que posee además la fuerza de hacer cumplir sus decisiones— y, en medio, un contrato social colectivo —o mejor, la suma de todos los contratos particulares— en el que se estipula la conducta a adoptar por el juez elegido y por sus electores, conducta que puede resumirse lapidariamente del siguiente modo: aquél manda, los demás obedecen.

Las razones de esta obligación política a obedecer son dos (la segunda de ellas, un tanto ambigua): en primer lugar, los individuos se han comprometido libremente a pactar; en segundo lugar, el pacto se lleva a efecto entre ellos sólo, no entre ellos y el juez. Este, surgido de un pacto en el que no participa inmediatamente, se ve en este sentido libre de pactos —aunque no, ciertamente, de compromisos: pues al dar su aquiescencia a la elección, acepta las cláusulas que determinarán en lo sucesivo su acción política, sumarizadas en no hacer nunca dejación del poder de toda la comunidad que ésta ha puesto libremente en sus manos: de la soberanía—. Por tanto, el poder nace ya vinculado, y su titular, al aceptar serlo, se cuela de rondón en la esfera contractual. Para compendiar: el ejercicio del poder será necesariamente absolutista, como su naturaleza ordena, porque así ha sido democráticamente decidido por el 'pueblo', y es esa decisión la que, en última instancia, constituye la segunda de las razones que legitiman la obligación.

Así pues, la institución del Estado supone la penalización política del individuo natural, su institución como súbdito. En la vida civil expía a perpetuidad el pecado de tanta maldad esgrimida en estado de naturaleza. Necesita de un instrumento que le garantice lo que de por sí ha sido incapaz de conseguir: su feliz supervivencia, y ese instrumento, una vez creado, se emancipa y somete a su creador. En adelante, las leyes del soberano establecerán las condiciones para la convivencia, y su fuerza será el fiador de las mismas. Por lo demás, esas leyes, en cuya formación no participa, que son concebidas como meros mandatos de una autoridad superior y transcriben en su naturaleza la absolutista del Estado, por un lado dejan sin transformar la constitución natural del individuo, y por otro se avienen mal con la libertad entendida en el sentido anteriormente expresado, a la que igualmente dejan subsistir sin modificación. De ahí que la función política del sujeto se limite al

deber de la obediencia y que la libertad quede incólume únicamente en aquella parcela de su actividad exonerada de reglamentación positiva, es decir, que se vea confinada al 'estado de naturaleza' dejado necesariamente por todo Estado: al «silencio de la ley».

Contra ese sujeto marginado en el ostracismo político de la obediencia, hijo de la pasión y del egoísmo, deudor de la fuerza, capaz sólo de deberes por manifiestamente incapaz de derechos, y libre sólo donde está solo, apunta Kant el dardo de su crítica, el cual, en su trayectoria hacia el blanco, ensartará al tiempo el modelo de Estado y, consiguientemente, de ley que le habían servido de marco. A Hobbes, Kant opondrá una concepción social y ética del individuo —en lugar de la natural y psicológica de aquél—, así como una concepción del Estado en la que tal individuo es no sólo autor —y autor permanente además—, sino también límite; es decir: la Constitución sancionará formalmente la existencia de derechos públicos subjetivos. Pasemos a esbozar su pensamiento.

Según Kant, el individuo —o la «persona», si atendemos a los conceptos de derecho privado elencados en su introducción a la *Metafísica de las costumbres*— es un sujeto al que sus acciones pueden serle imputadas, es decir, un sujeto responsable —responsabilidad que de por sí proclama su libertad—. Esta, en efecto, constituye el concepto básico del mundo de la razón práctica: la moral, la historia y el Derecho. Empero, el uso kantiano de ese concepto ontológico es ambiguo; en su aplicación práctica, la libertad admite diversos grados de concreción, oscilando desde su consideración —ética— más abstracta de fundamento de la moralidad hasta su fijación —jurídica— como norma constitucional específica. Aquí prescindiremos totalmente de la idea de libertad tal y como es desarrollada en la ética y parcialmente de su significación histórica: nos limitaremos a su uso en el mundo del Derecho y de la Política —un mundo, por lo demás, que la incorpora asignándole la heterogénea pluralidad de funciones que a continuación detallamos.

La síntesis de socialidad y libertad como rasgos característicos del individuo afloran contemporáneamente en el imperativo categórico de la razón práctica jurídica que le ordena abandonar el estado de naturaleza y vivir junto a los demás en sociedad. Formalmente, en cuanto imperativo categórico, aunque provenga de la razón jurídica, prueba con su mera existencia la de la libertad; y materialmente, el contenido del mandato de vivir en sociedad equivale a vivir bajo las reglas del Derecho: lo que constituye, señala Kant, un deber emanado de la libertad del hombre. La libertad es, pues, la cualidad ética básica del individuo, vale decir: del ser social. El requisito jurídico-formal para la realización del mandato, y, por tanto, realizar la libertad, es el contrato social, el único contrato que es fin en sí porque conjuga todas

las voluntades particulares aunándolas en una común: instituye la sociedad. Ahora bien, ningún pueblo histórico se ha visto nunca obligado a estipular un tal contrato, y tampoco el presente o el futuro crearán la obligación de hacerlo; su naturaleza es puramente lógica, una mera idea dictada *a priori* por la razón práctica legisladora, mediante la cual se estatuye el criterio legitimador de todo Estado empírico. Cualquier soberano existente podrá juzgar con arreglo a dicha idea si las leyes creadas y promulgadas por él se corresponden con las que en idénticas circunstancias hubiere creado y promulgado una hipotética voluntad general, y determinar por la concordancia con ellas, o por su falta, la legitimidad o ilegitimidad de su conducta. Gracias al contrato social, el soberano actual sabe que el Estado legítimo —emanado idealmente de aquél y estructurado en tres órganos jerárquicamente vinculados (siendo el legislativo, compuesto por los representantes del pueblo, el supremo)— se asienta sobre tres principios fundamentales: la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre; la igualdad de todos ante la ley, en cuanto súbditos, y la autonomía de cada miembro de la comunidad en tanto que ciudadano. Consiguientemente, el soberano actual debe actuar haciendo como si el Estado que él dirige estuviese en tal forma constituido, y actuando así contribuirá a producirlo realmente.

Así pues, la legitimidad del Estado supone de hecho —sin importar que tal hecho sea puramente racional o también fáctico— el establecimiento de la legalidad democrática, de leyes formadas por la voluntad general, que representa a la totalidad de los ciudadanos, es decir, presupone el establecimiento de derecho de la soberanía popular, integrada por la totalidad unificada de ciudadanos libres resultante del pacto y representada en la voluntad general. De este modo, la libertad gana un grado más de concreción, pasando de fundamento de toda vida ética en general y de condición de la responsabilidad e imputabilidad individual a principio jurídico de la organización estatal, y la soberanía popular constituye la transformación política de la libertad antropológica preestatal, además de corporeizar la continuidad normativa existente entre ambos reinos de la ética. Dicho de otra manera: el individuo libre que, como el hobbesiano, pacta para constituir un Estado, pacta, a diferencia de éste, seguir siendo libre una vez constituido el Estado. Contribuyendo a conformar tras la estipulación del pacto la soberanía popular, contribuye por ello a racionalizar el proceso político, a legalizar el poder del que él mismo es parte constitutiva, a limitarlo haciendo valer sus derechos inalienables; en suma: condiciona la legitimidad del Estado al reconocimiento de su participación en el mismo.

La cuestión de la participación del sujeto en el funcionamiento del Estado nos introduce en el meollo de la crítica kantiana a Hobbes. Por un lado, en

cuanto integrante de la voluntad general, coparticipa —directamente si es representante, indirectamente si no lo es— en la producción legislativa, la cual, contemplada desde esta óptica, no es sino el proceso por el cual el individuo legisla desde su posición de *citoyen* —nos valemos aquí de la concepción roussoniana— sobre sí mismo en cuanto sujeto privado o *sujet*. Y al igual que el individuo nouménico era libre obedeciendo la ley moral dictada por la razón pura práctica, el individuo fenoménico lo será obedeciendo la ley jurídica dictada por él mismo sobre sí mismo, es decir, en la «Sociedad civil republicana».

Pero, por otro lado, la cuestión de la participación tiene también su vertiente institucional subjetiva; la Constitución, en efecto, debe sancionar formalmente el derecho a la libertad de expresión si quiere hacer justicia a la racionalidad y moralidad de ese individuo que ha sido capaz de, entre otras cosas, erigir un Estado jurídico como el expuesto, o bien recompensar la fidelidad del súbdito que en la situación presente intenta contribuir con su grano de arena a la transformación gradual de la sociedad, poniendo en manos del soberano actual los recursos que la reflexión sostenida extrae de su razón (valga la idea de un contrato social legitimador como ejemplo). La norma constitucional específica que reconoce el derecho a la libertad de expresión pone de relieve el nuevo paso dado por la libertad en la búsqueda de su concreción material, de su operatividad práctica como concepto político, y representa, como Kant mismo se encarga de remarcar, la consecuencia política directa del hecho que el hombre sea genéticamente un ser poseedor de un derecho innato: la libertad.

En conclusión: Kant no sólo ha procedido a la unificación del sujeto político, escindido y jerarquizado por Hobbes al confinar al soberano y a los súbditos en dos esferas antagónicas y desiguales —el primero lo es todo políticamente, los demás nada—; ha revalorizado asimismo públicamente la dimensión privada de la subjetividad al hacerla portadora de derechos inalienables, de derechos, por tanto, que ningún soberano puede mancillar (otra cosa es el problema de la eficacia jurídica de tales derechos, es decir, su naturaleza, alcance e interpretación; pero ello corresponde al dominio de las lacras políticas de la doctrina kantiana del Derecho y del Estado, y en él, aquí, nos hemos propuesto no entrar).

BIBLIOGRAFIA

I

- MAQUIAVELO, N.: *Il principe*, Milano, 1976.
 GUICCIARDINI, F.: *Scritti politici e ricordi*, Bari, 1932.
 BODIN, J.: *Les six livres de la République*, Darmstadt, 1961.
 HOBBS, TH.: *Leviathan*, Aalen, 1966.
 LOCKE, J.: *Two Treatises on Government*, Aalen, 1963.
 ROUSSEAU, J.-J.: *Du contrat social*, Paris, 1964.
 KANT, I.: *Rechtslehre*, Stuttgart, 1978.

II

- BARKER, S.: *On the Social Contract*, Oxford, 1979.
 BLOCH, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, Barcelona, 1980.
 BOBBIO, N.: *Da Hobbes a Marx*, Napoli, 1974.
 — *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, 1987.
 CASSIRER, E.: *El mito del Estado*, México, 1974.
 DERATHÉ, R.: *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1974.
 EUCHNER, W.: *Egoismus und Gemeinwohl*, Frankfurt, 1973.
 GARCÍA PELAYO, M.: *Del mito y de la razón*, Madrid, 1968.
 GIERKE, O.: *Althussius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1914.
 GONZÁLEZ CASANOVA, J. M.: *Teoría del Estado y Derecho constitucional*, Barcelona, 1980.
 HINSLEY, F.: *El concepto de soberanía*, Barcelona, 1972.
 KELSEN, H.: *¿Qué es justicia?*, Barcelona, 1982.
 LEVINE, A.: *The Politics of Autonomy*, Massachusetts, 1976.
 MATTEUCCI, N.: *Alla ricerca dell ordine politico*, Bologna, 1984.
 MEDICK, H.: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, 1981.
 MEINECKE, F.: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin, 1924.
 NEUMANN, F.: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt, 1980.
 OPPENHEIMER, O.: *System der Soziologie*, Stuttgart, 1964.
 PASSERIN D'ENTREVES, A.: *Natural Law*, London, 1984.
 STEINBERG, J.: *Locke, Rousseau and the Idea of Consent*, Connecticut, 1978.
 SOLARI, G.: *La filosofia politica*, Bari, 1974.
 WELZEL, H.: *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen, 1980.