

CAPÍTULO CUARTO

NATURALEZA HUMANA DEL PODER (HOBBS Y ROUSSEAU)

I. Introducción	123
II. Hobbes y la naturaleza individual	124
1. El renacimiento	124
2. El contrato y el soberano	127
3. El método	129
4. Fin y medios políticos	131
5. El Estado	132
6. El hombre	134
7. La competencia general	136
III. Rousseau y la naturaleza social	142
1. La lucha ilustrada	142
2. El contrato social	145
3. El hombre	146
A. Desigualdad política y natural	147
B. La cultura	151
4. Naturaleza antropológica	151
5. Comunidad primitiva	152
6. El Estado	154
7. El poder público	157
IV. La soberanía: Hobbes y Rousseau	157
1. Hobbes	157
2. El concepto de soberanía en Rousseau	163

CAPÍTULO CUARTO

NATURALEZA HUMANA DEL PODER (HOBBS Y ROUSSEAU)

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Hobbes y la naturaleza individual.* 1. *El renacimiento.* 2. *El contrato y el soberano.* 3. *El método.* 4. *Fin y medios políticos.* 5. *El Estado.* 6. *El hombre.* 7. *La competencia general.* III. *Rousseau y la naturaleza social.* 1. *La lucha ilustrada.* 2. *El contrato social.* 3. *El hombre.* A. *Desigualdad política y natural.* B. *La cultura.* 4. *Naturaleza antropológica.* 5. *Comunidad primitiva.* 6. *El Estado.* 7. *El poder público.* IV. *La soberanía: Hobbes-Rousseau.* 1. *Hobbes.* 2. *El concepto de soberanía en Rousseau.*

I. INTRODUCCIÓN

Constituyen fundamentos del pensamiento político moderno las obras de Hobbes y Rousseau; abordar el tema de la *naturaleza* del poder político y de sus manifestaciones, exige hoy, cuando menos, una precisa determinación de lo que para estos dos teóricos de lo político se halla en la base de la más reciente y sólida creación del poder: el Estado.

Tanto Hobbes como Rousseau, cada uno en su momento, supieron descifrar acertadamente las fuerzas y las tendencias históricas dominantes de su época; ambos fueron visionarios y, lo que conocemos como *poder político* a través de sus múltiples manifestaciones fue de veras abordado con precisión tanto por Hobbes, teórico del absolutismo y por contrapartida lúcido visionario del individualismo, como por Rousseau quien, aunque constituye para no pocos el más contradictorio de los ilustrados *Philosophes* de la revolución burguesa, es sin quererlo el más lúcido artífice de la teoría liberal y *democrática* de la expresión del poder político: la Ley.

Son los acontecimientos que desde el siglo XVI hasta la fecha, han producido la magna expresión política del poder autosuficiente, los que nos permiten abordar la temática del mando político a través, primero, del

pensamiento de estos dos hombres y, luego, apuntar algunas notas críticas por intermedio del pensamiento del siglo XIX que se resume en Marx. Creemos que, tanto Hobbes como Rousseau, son fuente de inspiración en las más desveladas fórmulas y ajustes del poder moderno; corresponde, pues, a nuestro juicio su examen introductorio a la temática de la presente investigación.

II. HOBBS Y LA NATURALEZA INDIVIDUAL¹

1. El Renacimiento

A partir de los desarrollos que tienen las obras de Copérnico, Bruno, Galileo y Descartes, el antiguo misterio de que se rodeaba a la naturaleza empieza a develarse inconteniblemente; es con este *nuevo* nacimiento de la racionalidad humana por lo que puede pensarse ya al mundo como algo claro y *descomplicado*. Corresponde así al conocimiento humano someter a su lógica y a su análisis el vasto universo de lo existente y pro-

¹ Sobre la filosofía política de Hobbes puede consultarse una extensa bibliografía de la cual extraemos la más reciente: Baumrin, Bernard H. (comp. y ed.), *Hobbes's Leviathan; Interpretation and Criticism*; Belmont, California, Wadsworth Pub. Co., 1969; Bowle, John, *Hobbes and his Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, New York, Barnes & Noble, 1969; Ebenstein, William, *Los grandes pensadores políticos* (versión española de la 3a. ed., inglesa de 1961), México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 434-465; Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan; the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1969; Goldsmith, M. M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966; Hobbes, Thomas, *The Philosophy of Hobbes in Extracts and Notes Collected from his Writings* (seleccionada y ordenada por Frederic J. E. Woodbridge), Minneapolis, The H. W. Company, 1903; Lemos, Ramon M., *Hobbes and Locke: Power and Consent*, Athens, University of Georgia Press, 1978; Macpherson, Crawford, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, New York, Oxford, 1964; Oakeshott, Michael Joseph, *Hobbes on Civil Association*, Berkeley, University of California Press, 1975; Raphael, David Daiches, *Hobbes: Morals and Politics*, London, Allen & Unwin, 1977; Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis* (traducida del original en alemán por Elsa M. Sinclair), Oxford, Clarendon Press, 1936; Watkins, J. W. N., *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London, Hutchinson, 1965; Wolin, Sheldons, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Angeles, University of California, 1970.

Sobre la obra de Hobbes puede consultarse además: Hobbes, Thomas, *Del ciudadano*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966; Hobbes, Thomas, *De cive*; o *The Citizen* (con introducción del editor Sterling P. Lamprecht), New York, Appleton-Century-Crofts, 1949; Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982; Hobbes, Thomas, *De corpore politico* (1650); o *The Elements of Law, Moral and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928; Good, Francis Campbell, *The Divine Politics of Thomas Hobbes; an Interpretation of Leviathan*, New York, Oxford, 1964; McNeilly, F.S., *The Anatomy of Leviathan*, London, St. Martin's Press, 1968; Smith, William Raymond, *Thomas Hobbes's Leviathan; Chapter Notes and Criticism*, New York, American R.D.M. Corporation, 1966.

curar que el mundo físico se haga transparente a todos los hombres; su *nuevo* espíritu podría mostrar el valor y la fuerza de toda capacidad humana y, por lo tanto, toda creación del hombre en adelante asistiría al surgimiento de un nuevo mundo ordenado y medido con exactitud física y matemática.²

Es aquí inaugurada la era de la racionalidad y se doblan las campanas por la agonía y muerte anticipadas del mundo medieval; es el comienzo de la disolución del *corpus christianum* y el inicio de la disolución del *corpus mysticum* que hacía un todo de lo moral y lo político, así se inaugura la era de la metafísica por contraposición a las fórmulas teológicas del todo cristiano y del matrimonio de la *ecclesia* con su dios universalmente ordenador.

Gracias a la obra de Maquiavelo y Hobbes, a partir del siglo XVI, la teoría política se concibió casi generalmente en términos de poder, pues, a través de éste era posible debatir en la *realidad* los asuntos fundamentales de la vida de la sociedad. Por virtud del conocimiento de los términos del poder era posible comprender el fenómeno de la organización política de la sociedad, era claro cuál sería el sentido de la atribución de autoridades, competencias, facultades y responsabilidades y, este terreno comenzó a ser liberado de las cargas que por varios siglos pesaban sobre él.^{2 bis}

Como parte del conflicto entre los poderes de la iglesia universalizada y de los Estados consolidados a la sombra del imperio, y por las *luces* de las nuevas fuentes de riqueza, se profundiza la discusión en torno de las fuentes y causas del poder. Casi absolutamente la controversia en el siglo XVI es teológica; unos autores se basan en la religión para sustentar su ar-

² Cfr., Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

^{2 bis} Al respecto Carlyle sostiene que: "El gran jurista italiano Bártoło de Sassoferrato no se hacía ilusiones respecto a la tiranía, para él la peor de las formas de gobierno. El gobierno de unos pocos sobre la multitud era corrompido cuando perseguía el bien de aquéllos y no el de la totalidad, pero no estaba tan alejado del bien común como el de un solo hombre que gobernaba para su propio provecho; pero 'Italia está hoy día llena de tiranos'. Dos siglos más tarde, Maquiavelo dice que nada podía restaurar la libertad en Milán o Nápoles, lo que se pudo ver en el hecho de que cuando murió Filippo María Visconti, Milán deseó recuperar su libertad, pero fue imposible porque la corrupción del pueblo había ido demasiado lejos. El juicio era justo, aunque Florencia había de hacer aún -después de este escrito de Maquiavelo- un último intento de recuperar su libertad, y no fue sólo por culpa de la ciudad por la que fracasó la tentativa, sino también por la ambición, falta de escrúpulos de los Médicis y porque Italia se había convertido en campo de batalla de las ambiciones, igualmente carentes de escrúpulos de las grandes potencias europeas, cosa que continúa siendo durante varios siglos. La opinión de Maquiavelo era indudablemente cierta. Podemos expresarla en otros términos diciendo que lo que destruyó la posibilidad de libertad en las ciudades -grandes y pequeñas- fue la anarquía intolerable de las fracciones contrarias." Carlyle, A. J., *La libertad política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 37-38.

gumentación y otros exclusivamente deben asumir la defensa de sus creencias religiosas. Hobbes (1588-1679), por lo contrario, arremete contra la religión sólo porque se ve atacado por los defensores naturales de ésta y lo hace de forma displicente y secundaria en su obra.

El *Leviatán* apareció publicado en 1651; con esta nueva era, la unidad armónica del mundo y la cultura medievales comienza su etapa de disolución, y el orden jerárquico del universo, la cadena que asignaba a cada cosa su lugar sobre una común base religiosa, inicia su ruptura inevitable. La autonomía de la razón, la suficiencia de sus capacidades y la fuerza de su movimiento "autárquico" se oponen de principio a toda moral teológica que quisiese dirigir la conciencia humana.

Comienza Hobbes la lucha por demostrar la necesidad de un Estado con plenos derechos a ser constitucional al *bienestar y a la seguridad del hombre* por reacción al envejecido dominio papal y al desarticulado poder del emperador. Es el Estado soberano en sí mismo quien no sólo se hace laico sino que, además, si a bien tiene, puede determinar por su propia "ley" autónoma la religión nacional. Es la lucha, en la que, de diversas maneras, evidentemente no está solo, contra la destrucción de un antañón régimen en el que aparecía la administración en manos de los hombres y las sanciones fundamentales en la fuente divina de dominación. Para casi todos sus contemporáneos ingleses, defensores de la teoría del derecho divino de los reyes, Hobbes, incurre en graves vicios al tratar de encontrar el fundamento del poder del Estado y de su soberanía en un contrato.

Sus contemporáneos ingleses llegaron a profesarle odio por su insistencia en la teoría del contrato original y por su fe antirreligiosa y por su aparente ateísmo contrario a la *moderna* fe de un absolutismo que no podía soltar definitivamente las amarras que lo ataban a un orden medieval desfalleciente y en ruinas.

El racionalismo renacentista crea, a su modo, un nuevo derecho natural hasta el punto de verse al final obligado a rechazar cualquier influencia teológica anterior. Cassirer sostiene al respecto que a partir de esta revolución

La razón es autónoma y suficiente. No necesita ayuda externa; y aunque se le ofreciera esta ayuda, no podría aceptarla. La razón tiene que abrirse paso ella sola y creer en su propia fuerza.

Este principio vino a ser como la clave de bóveda de todos los sistemas de derecho natural. Su clásica expresión se encuentra en la introducción de la obra de Hugo Grocio, *De jure belli et pacis*. Ni siquiera la voluntad de un ser omnipotente, dijo Grocio, puede alterar los principios de la

moral, o anular aquellos derechos fundamentales que garantiza la ley natural. Esta ley mantendría su validez objetiva aun suponiendo —*per impossible*— que Dios no existiera o que no se ocupara de los negocios humanos.³

2. El contrato y el soberano

Aquí es donde encontramos las tesis de Hobbes, su pensamiento es parte de las corrientes que llegaron a formular por primera vez una teoría del *contrato social*, y aunque sus principios no pudieron ser plenamente aceptados, su influjo sobre el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, es evidente y, cuando menos, la forma de su pensamiento determinan un buen periodo del pensamiento político moderno con *preclaros y revolucionarios herederos*:

cuando algunos hombres, desobedientes a su soberano, pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios, esto también es injusto, porque no existe pacto con Dios, sino por mediación de alguien que represente a la persona divina; esto no lo hace sino el representante de Dios que bajo él tiene la soberanía, pero esta pretensión de pacto con Dios es una falsedad tan evidente, incluso en la propia conciencia de quien la sustenta, que no

³ Cassirer, *op. cit.*, p. 204, Grocio es fundador de la escuela de derecho natural no teológica sino racional; es también cierto que aún no se desprende totalmente de sus creencias religiosas, pero éstas ocupan en él lugar secundario; dice Grocio: "La ley natural es un dictado de la recta razón que señala que un acto, en tanto se encuentra o no, en conformidad con la naturaleza racional y social del hombre, contiene en él, la cualidad de vileza moral o bien de necesidad moral y que, en consecuencia tal acto resulta prohibido o permitido por el autor de la naturaleza, Dios." Black (Jr.), Charles L., "Las dos ciudades del derecho", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 19, enero-abril de 1974, p. 14; Tamayo y Salmorán sostiene que: "El concepto romano de *ius naturale* pasó de los juristas a la doctrina de la Iglesia. En su seno el concepto de *ius naturale* (romano) fue 'corrompido' y asociado con el de *lex aeterna* y con el de *lex divina*. Los autores hicieron grandes esfuerzos por conciliar el *ius naturale* con los principios teológicos; sin embargo, su éxito estuvo lejos de ser completo. Para entender el funcionamiento de la doctrina del *ius naturale* aun en la misma Edad Media, tenemos que dejar la doctrina de la Iglesia y regresar con los juristas del derecho romano. El 'derecho natural' (especialmente en el foro y en el gobierno de la *civitas*) sin la sustancia y el contenido del derecho romano (no sólo el concepto de '*ius naturale*', sino la suma de sus principios) sería algo oscuro e inaprehensible. Cuando la profesión jurídica, tanto en el foro como en la magistratura, se pregunta: '¿Qué es lo que efectivamente incluye o contiene el derecho natural? La respuesta, durante la Edad Media hasta la aparición de la escuela moderna del derecho natural, después del 1500, es 'la totalidad del derecho que, como un todo es razonable en grado sumo y universalmente difundido, por tanto, natural' ", Tamayo y Salmorán, Rolando, *La jurisprudencia y la formación del ideal político (introducción histórica a la ciencia jurídica)*, México, UNAM, 1983, p. 106.

es, sólo, un acto de disposición injusta, sino, también, vil e inhumana.⁴

Las ideas de Hobbes respecto de las relaciones entre la religión y la política y la forma como fue visto por sus contemporáneos, se resume por N.J. Figgis así:

único entre los hombres de entonces, fue Hobbes quien comprendió que la política no puede ser una rama de la teología; y el haberse pasado al extremo opuesto *incurriendo en el error* de tratar la teología como una rama de la política, no podía, ciertamente, contribuir a hacer de él una figura más aceptable a los ojos de quienes buscaban la teoría de la obediencia de San Pablo y encontraban la justificación de la monarquía en la visión de Nabucodonosor.⁵

Debemos ubicar a Hobbes en el momento en el que la formación del Estado moderno exige la unidad del poder político. Según N. Bobbio⁶ la unidad del poder no se logró sino a través de un largo y sangriento proceso de liberación y unificación. Liberación de toda autoridad y poder que se

⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 143. El *Corpus Iuris Civilis* había sido estudiado por los civilistas de la Edad Media como herencia de la Era Imperial Romana y no de la República. *El príncipe* era *legibus solutus*, era el creador del derecho y estaba sometido a él; el pueblo había entregado al príncipe todo el poder que una vez tuvo, en adelante le debía obediencia perpetua. Sólo a comienzos del siglo X puede decirse que las tesis de los civilistas principiaron a ser difundidas por los posglosadores (Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, pp. 87 y ss.). Al respecto Tamayo comenta: "La preocupación de los juristas no era precisamente la persona del emperador. El foco de atención eran las funciones que, como cabeza de la *universitas maxima*, éste desempeñaba. El *princeps* del *corpus iuris* tiene, ciertamente, *dominium universalis jurisdictionem*. Sin embargo, esto no quiere decir que sea señor del mundo, ni que todas las cosas del mundo sean suyas, ni que no existan dominios particulares. Bártolo observa: *glossa determinat... imperatur not sit dominus rerum particularium. Ad leges contrarias... respondetur quod ratione protectionis et iurisdictionis imperator dicitur dominus mundi quia tenetur totum mundum defendere et protegere...*" (*idem*, pp. 92-93), y continúa el profesor Tamayo y Salmorán "El Imperio es, así, el punto de partida en la explicación del poder del Estado (tanto de *iure* como de *facto*). En principio, la *summa potestas* se encuentra totalmente centralizada en el *princeps*, en quien *traslata est omnia iurisdictio* (salvo la potestad de crear derecho consuetudinario), de conformidad con la doctrina de la *lex regia*. Es a partir del Imperio, *ie.*, de la comunidad internacional, o si se quiere, del derecho internacional, que se descentraliza el poder político." (*idem*, p. 95).

⁵ Figgis, John N., *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 191.

⁶ *Cfr.*, Bobbio, Norberto, "Introducción" a *Del ciudadano*, *op. cit.*, p. 9. "Maquiavelo había dicho con referencia a la nobleza territorial italiana que la existencia de la misma, de tal clase, era incomparable con todo auténtico orden de vida política (*vivere político*), porque tal especie de hombres era enemiga de toda vida civilizada (*enimici digni civilità*), y continuaba diciendo que donde existía semejante clase no había otra solución que someterse a un rey absoluto. La historia de la Europa continental en los siglos XVII y XVIII proporciona un excelente comentario de estas palabras." Carlyle, *op. cit.*, p. 39.

pretenda superior al civil: la Iglesia, de unificación de todos los poderes menores: ciudades, corporaciones, estamentos locales. Coincide la formación del Estado moderno con la consolidación del poder político nacional y con el reconocimiento de la supremacía absoluta de este poder sobre cualquier otro poder humano. El poder político se hace *soberano* en cada *nación* donde se consolida ese proceso.

Son, la secularización de la política y la negación de todo artificio teórico que enseñe el derecho divino de los reyes o de sus agentes, el fundamento para la creación del poder soberano y *autónomo* del monarca, pues, el pacto que celebran los súbditos no es condicional o de asociación civil, sino de sumisión política. La sociedad política no es, según Hobbes, consustancial a la naturaleza del hombre, es sólo una artificial creación del hombre en cuanto éste necesita garantizar y asegurar su existencia, la que peligra en la desenfrenada guerra de hombres contra hombres. Por esto el pacto no garantiza la soberanía; es la fuerza pública o, como Hobbes dice, la libertad de acción (*—ilimitados poderes—*) del hombre o asamblea de hombres que la detentan, lo que puede hacerlo. Es la fuerza que resulta de tales poderes la que mantiene con firmeza la soberanía. La sumisión del ciudadano es siempre activa, nunca podría admitirse la obediencia pasiva de los monarcómacos.

3. El método

La necesidad de la afirmación causal debe guiar toda formulación del pensamiento humano, según Hobbes, el pensamiento político y la reflexión sobre el Estado y la sociedad no escapan a esta exigencia; es la superación de los principios escolásticos que pretenden siempre definir los objetos por el género más próximo, encontrando la diferencia específica que limite y divida los conceptos entre sí. Aun cuando en la demostración de la existencia de un estado de naturaleza previa a la existencia de la sociedad política se conforma con su afirmación apriorística, Hobbes advierte que la observación de la conducta de los hombres en todas sus actividades no puede menos que llevarlo a las conclusiones a las que llegó sobre la naturaleza humana y el estado de guerra natural.

Hobbes introduce a la filosofía positiva moderna el método causal del conocimiento, el que no se contenta con observar los fenómenos como un todo, sino que ausculta su razón y fundamento, a través del pensamiento lógico que él describe así:

cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total por *adición* de partes; o concebir un residuo por sustracción de una suma respecto de otra. . . razón, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sus-

tracción) de las consecuencias de los hombres generales convenidos para la *caracterización y significación* de nuestros pensamientos. . .⁷

Sobre la ciencia y sus procedimientos para elaborar el conocimiento dice:

la razón no es, como el sentido y la memoria, innata en nosotros, ni adquirida por la experiencia solamente, como la prudencia, sino alcanzada por el esfuerzo: en primer término, por la adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias relativas al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan *ciencia*. . . la *ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro. . . cuando vemos cómo una cosa adviene, por qué causas y de qué manera, cuando las mismas causas caen bajo nuestro dominio, procuramos que produzcan los mismos efectos.⁸

Aplicar este método a la teoría política es el mayor logro de todo su trabajo y, así, en este propósito fue seguido por los pensadores que más tarde *enterrarían* definitivamente el primer modelo del Estado moderno para abrirle luego el camino al Estado liberal burgués.

Hobbes no podía llegar a otra fórmula distinta de la del absolutismo ordenador, autárquico y secular. Su doble experiencia histórica a esta condición hubo de llevarlo, la devastadora guerra civil inglesa y el régimen monárquico francés conducen sus más elaborados datos para la formulación de su teoría del Estado.

Fue el único gran filósofo de la política en su época al que no le preocupó el problema de la teoría del derecho divino de los reyes; muchas de las críticas de sus contemporáneos obedecen al desprecio que muestra por las tesis papales o antipapales sobre el poder. No le interesaban en absoluto, lo que ve claro Hobbes es lo autónomo y racional de la necesidad humana del Estado soberano. El capítulo XLIV de la parte cuarta del *Leviatán* está dedicado, con profunda actitud emotiva, a rebatir todos los argumentos del papado y de la Iglesia que sostenía su poder sobre todo gobierno humano, con la lógica propia de su anteclericalismo logra una brillante

⁷ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 32.

⁸ *Idem.*, pp. 35 y 37.

argumentación, basada también en la interpretación de los textos bíblicos y de la historia, pretendidamente sagrada, difundida por Roma.^{8bis}

La soberanía del Estado significa liberación, autonomía, independencia hacia el poder *universal* de la iglesia y del imperio a los que no les debe su existencia, porque éste es originario en cuanto es el contrato el que le da vida formal.

4. Fin y medios políticos

La mayor parte de los pensadores políticos en los siglos posteriores a Maquiavelo (XVII y XVIII), fueron fervientes partidarios de una teoría del Estado fundada en principios de un nuevo derecho natural, hasta el punto de que Rousseau, Locke, Pufendorf o Grocio concebían al Estado como instrumento o medio de ese derecho natural y, al efecto, éste funcionaría sólo con tales límites. Aquí también aparece Hobbes como contradictor principal.

Los fundadores de la nueva *teoría del derecho natural del Estado*, no escolástica ni teológica, elaboraron su concepción sobre la base de que éste siempre estaría sometido a exigencias morales autónomas, a obligaciones superiores, que conducirían por sí mismas el funcionar cabal de la vida civil de la sociedad hacia fines que superaran por siempre la simple pero casi incomprensible, por lo extensa, vida política de la comunidad: Es el Estado sólo el *medio* y no el fin mismo de la vida política y aun cuando fuese legislador supremo (*Legibus solutus*) y no estuviese sometido a *coerción legal* alguna por ser fuente última de la ley, no quedaba exento de las fuerzas y principios morales superiores a la ley y al Estado mismo.

Hobbes es la excepción, es, por decir lo menos, continuación y desarrollo del principio con el que Maquiavelo inaugura la época moderna del pensamiento político: la completa independencia del Estado, la autonomía de lo político y de la política respecto de la religión y de cualquiera otra forma cultural y ética que lo mantuviese atado al pasado. El fin de los hombres es el mismo fin del Estado. Solamente éste tiene como fin, el fin para el cual fue erigido; si el Estado existiese no puede ser otra la causa de su existencia que un dictado de la recta *razón*. No es que el ser egoísta, instintivo y pasional que encuentra Hobbes en todo hombre, abandone su existencia natural por la misma *razón*, lo que ocurre es que al lado de di-

^{8 bis} Es ésta la primera forma que asumió la justificación legitimante del poder absoluto del monarca, es el siglo XVI un siglo aún dominado por las creaciones teológicas. Es la misma teoría de la obediencia pasiva o de la no resistencia, fundada en narraciones contenidas en el *Antiguo Testamento* y que procura, además, enlazar el origen de la autoridad con Dios y así concluir que resistir la autoridad del príncipe es resistir el mando de Dios mismo. Gregorio I es su original expositor desde el siglo VI. Es también interpretación de "Romanos" 3.11.1.

cha condición existe en el hombre la facultad de llegar a ciertas conclusiones por adición o sustracción de hechos y, la limitación de la guerra por el soberano, o la entrega al Estado de dichos poderes ilimitados que se encuentran en todo hombre, es la necesaria conclusión de dicha facultad racional. Renunciar al Estado sería una contradicción; la renuncia a una de las facultades humanas, que no es más que la racionalidad, lo llevaría a su pérdida irremediable.

Hobbes asume como método el de la búsqueda argumental y lógica de la razón de ser de las cosas, procura encontrar la causa generatriz y primera de todos los fenómenos. No existe conocimiento sin la búsqueda del hecho causal y este principio es aplicado a los fenómenos políticos y particularmente al Estado.

5. El Estado

El método que ha conducido al conocimiento del orden autónomo del universo físico puede ser aplicado al Estado, pues éste no es menos que otro cuerpo que resiste la investigación de sus propiedades conforme cualquier otro cuerpo del mundo físico.

El surgimiento y la causa del Estado radica en el contrato y a éste lo descompone de tal forma que el estatuto "*civil*" de los hombres debe ser estudiado, si se quiere conocer su realidad corporal y orgánica, así como su razón de ser, sólo mediante el conocimiento del *estatuto natural del hombre*.

Como el Estado es otro cuerpo más del mundo de lo real, debe ser estudiado por las partes que lo componen, debe desarticularse para luego reconstituirse y recomponerse orgánicamente. Hobbes encuentra al hombre en comunidad siempre, más, éste es un simple conocimiento de la experiencia inmediata que puede ser superado y por ello desarticulada en todas sus partes cualquier forma de asociación, aislando las voluntades individuales, procediendo a su análisis por la vía de la abstracción generalizadora. La parte primera del Leviatán, Hobbes la dedica al estudio del hombre; los 16 capítulos que la integran van desde el estudio de las sensaciones, pasando por el cuestionamiento del origen de las pasiones, las virtudes, los defectos, adentrándose en fenómenos como el del lenguaje y la imaginación. Al problema del poder humano sigue el estudio de la religión y de la condición natural del género que se debate entre la felicidad y la miseria. De esta forma es consecuente Hobbes con su método filosófico y de buena manera lo es; pues la segunda parte de su obra está dedicada, en otros 16 capítulos, al estudio del Estado como rearticulación del todo que previamente descompuso.

Al efecto, la primera nota explicativa del Estado se inicia (capítulo

XVII) con el estudio de las causas, generación y definición de un Estado y, firme en su lógica, señala, como causa final o razón primera para la existencia de cualquier Estado la existencia de una multitud de hombres egoístas y pasionales, la que solo puede permanecer unida realmente en cuanto se somete a un todo, común y soberano. Al respecto dice que:

la causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio de los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres.⁹

El Estado con sus poderosos instrumentos, una vez creado por los hombres, perdurará para siempre, la vida que posee no es propia, se la dan los hombres que lo integran, los que también le dan su desarrollo con la obediencia al soberano que tiene el mando. El Estado en sí mismo no tiene vida ni desarrollo propios, son las relaciones entre los hombres y el soberano las que le dan existencia a esa necesaria y humana creación artificial llamada Estado.

Para Hobbes existía una estrecha vinculación entre su concepción sicológica y antropológica con el problemático fenómeno del Estado; el texto que arriba se cita es prueba evidente de tal concepción. Si los hombres se hallan inmersos a perpetuidad en una continua lucha de todos contra todos, es por lo que se requiere de la artificial conformación ordenadora de ese cuerpo soberano y potencialmente irresistible. Es este planteamiento en cierta medida el origen teórico del *liberalismo* político.

Es la necesidad de un orden que concilie el interés propio, individual, con la noción de bien común, lo que hace a la teoría política liberal tomar de Hobbes su concepción sobre el hombre político y no aceptar, en principio, su explicación sobre los poderes del Estado. No es lo mismo, para el liberalismo moderno el concepto del individualismo hobbesiano, que la explicación que éste da respecto de los poderes supremos y absolutos del Estado; de todas maneras, nunca fue claro en este sentido el liberalismo ni antes ni después de la revolución burguesa. El Estado sería en adelante el *deus ex machina* que arreglaba los problemas de la vida civil de la sociedad y, los conflictos políticos, siempre bajo su vigilancia, tendrían un arreglo feliz.

Hobbes explica al Estado por su naturaleza y en su teoría no sufrió ambigüedad alguna; por lo mismo, indica que

⁹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 137.

... un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres conviene y pacta, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos los que han *votado en pro* como los que han votado *en contra*, debe autorizar *todas las acciones* y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegido contra otros hombres.¹⁰

Esta convención, que se halla en la base real del Estado, no es como podría creerse, un contrato que permitiese a los súbditos retirarse de él y recobrar su estado anterior ante el incumplimiento de las obligaciones por el soberano, sino todo lo contrario, el contrato supone la renuncia de todo derecho y exige la obligación política de obediencia en favor del Estado. El súbdito estará obligado a obedecer cuanto y cuando mande el soberano, pues, éste ha sido atribuido del título que le garantiza su irresponsabilidad. Más, ningún Estado existe por naturaleza, sólo la convención es la que le informa de existencia, lo que *existe* es la naturaleza del hombre y la convención o pacto de sumisión es la fórmula como éste satisface sus exigencias. Son los hombres los que necesitan articular ese todo y son ellos quienes lo quieren, organizan y dan vida con su acuerdo.

Sostiene Sabine que la plenitud de la influencia del pensamiento de Hobbes, fue dada sólo por la aceptación que a ella se dio por los utilitaristas radicales del siglo XIX, pero, desde la publicación del *Leviatán*, su lógica radical afectó definitivamente toda la historia del pensamiento político y es así que el pensamiento liberal de las clases medias se nutrió con sus conceptos.¹¹

6. El hombre

La obra de Hobbes no es en sí misma un estudio histórico o siquiera antropológico; en gran medida, es un esfuerzo por demostrar su concepto sobre la naturaleza racional (entre otras formas de la supuesta naturaleza) de los hombres que tiene que conocer. No pretende fijar etapas, periodos o procesos aproximados a la evolución de dicha naturaleza. A quienes se refiere (de quienes conoce la supuesta naturaleza humana) es a los hombres de su época, entre quienes se gesta la guerra civil y la incontrolada lucha religiosa y política de Inglaterra, es esa la forma que tiene el estado de naturaleza y que conoce Hobbes perfectamente.

¹⁰ *Idem*, p. 142.

¹¹ Sabine, Georges H., *Historia de la teoría política*; 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 338.

Más, Hobbes, tiene fe en el hombre, cree haber demostrado que entre tantas causas para la existencia social se encuentra la racionalidad. Admite que los hombres entre otras cosas también son seres racionales; por esto, la guerra aunque es expresión de la instintividad, la construcción del Estado y la erección del soberano, no es sólo obra de la racionalidad sino, y, además de la necesidad de asegurar la paz. Toda racionalidad humana, la suya, la de todos los hombres, no es una racionalidad que conduzca a valores absolutos o a principios trascendentes o a eternas e inmanentes verdades, en consecuencia, es, por el contrario, el Estado, expresión no de un valor universal, sino de la voluntad racional que encuentra la ineludible necesidad práctica de hacer de la obediencia condición para la existencia segura de los hombres.

En el capítulo quinto de la obra *De cive*, publicada en 1646, y que desarrolla también el tema de las causas y generación del Estado, encontraremos en Hobbes que la voluntad, fuente inmediata de todo comportamiento humano, estará siempre antecedida por sentimientos como el *miedo* y la esperanza; ésto marca definitivamente el carácter subjetivista y voluntarista de Hobbes, aun cuando sea su teoría inspiración del materialismo naturalista y mecánico.

Su argumentación en este sentido es clara cuando afirma que:

Es una cosa evidente por sí misma, que las acciones humanas proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y del miedo; hasta el punto de que los hombres violan voluntariamente las leyes cada vez que les parece que de esa violación resultará para ellos un bien mayor o un mal menor que de su observancia.¹²

Con esto indica Hobbes el sustrato o esencia voluntarista del comportamiento humano, pero, atribuye a dicha expresión contenidos naturalistas muy difundidos en su época y de los que es un fervoroso seguidor. Para él habrá siempre algo natural y causal detrás de todo fenómeno humano: nada más queda al *observar* a los hombres, que, atribuir a la naturaleza de su comportamiento fuerzas que lo conforman intrínsecamente. Estas fuerzas inspiran la voluntad de todo sujeto; son pues, en primer lugar, la envidia y el miedo, por eso es que señala como esencial e ineludible el carácter insidioso y asocial del hombre. Este antes que respetar y convivir con los demás hombres, al lado de las *leyes naturales* o de la naturaleza, recurrirá inevitablemente a la guerra, pues el observar dichas leyes, no es suficiente garantía para la concordia y, así, siempre subsiste el peligro de la guerra en toda relación humana.

¹² Hobbes, *Del ciudadano*, op. cit., p. 117.

7. La competencia general

Es la guerra entre los hombres la que permite que cada vez que éstos puedan obtener provecho en atención a su codicioso afán, o evitar el mal mayor en procura de su propia seguridad, se desarrollen estas aptitudes humanas. La competencia es la fórmula funcional de la guerra; es, entonces, para Hobbes que, la violencia o el uso ilimitado de la fuerza individual constituye el factor natural que está presente en toda competencia, o, lo que es lo mismo, en toda guerra.

Esta constituye el único *derecho originario* del que es titular todo hombre y que le ofrece todos los medios imaginables que permitan asegurar la propia conservación. Es la ausencia de derecho y propiedad.

Es notorio el reparo del autor del *Capital* a la *fórmula causal* de los economistas de su época, y la coincidencia que dicha observación tiene sobre las que se han planteado en relación con la obra del clásico arquitecto del *Leviatán*.

Desde el siglo XVII ya Hobbes sentaba las nuevas bases que informarían la filosofía política del moderno Estado y, particularmente, de la economía política moderna, a la que vendría a refutar el pensamiento marxista.

Para Hobbes, el hombre no ama al hombre por naturaleza y si los hombres se juntan entre sí y comparten la mutua compañía, lo hacen sólo por razones fortuitas; lo único que se mantiene como permanente es el afán de obtener ventajas y la consideración de que siempre podrá ganarle a los demás hombres algo en su favor. He aquí la fundamentación egoísta de *la sociedad* que anunciaba Hobbes. "La intención con que se juntan los hombres se conoce por lo que hacen una vez juntos. Si se reúnen para comerciar, cada uno se interesa por su propia fortuna, no por su socio; si es por razón de oficio, nace cierta amistad exterior que más se parece al miedo mutuo que al amor".¹³

A toda sociedad cabe el sello del egoísmo y de la competencia, sin egoísmo y sin el deseo de obtener ventajas en la competencia, no hay asociación, esto lo da siempre como cierto Hobbes y continúa su argumentación así: "Toda sociedad se forma por la utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes."¹⁴ Ante dicha razón, que se repite con voces gruesas aún a finales del siglo XIX, en otras circunstancias histórico-políticas, se ha pasado del Estado absolutista al liberal gendarme, pero con la igual aceptación que evidentemente en sus inicios se le dio.

¹³ *Idem*, pp. 64-65.

¹⁴ *Idem*, p. 66.

Con Marx podemos señalar que sobre la teoría de Hobbes cabe el reparo de que: “así como la teología explica el origen del mal por la caída del hombre, es decir, afirma como hecho histórico lo que debería explicar”,¹⁵ en él es la maldad humana pecado original sobre el cual se debe construir la máquina que apacigüe los males de la supuesta condición. Es lo que con evidencia *comprueba* Hobbes porque tiene que vivirlo así; en su época se ve abocado a dar estos hechos como ciertos y generales. Es todo lo *real* que percibe y como tal es lo causal, es su razón de ser de lo social; sólo la necesidad de seguridad y de paz que armonice al cuerpo físico de la sociedad civil y que permita la sumisión necesaria de los hombres, es causa última del cuerpo del Estado.

El método que utiliza Marx es el método materialista, más, no el del tipo materialismo prevaleciente en los siglos XVII a XIX y que sí informa a gran parte de los filósofos sociales de la época; como resultado del redescubrimiento del mundo, es evidente el influjo de pensadores y estudiosos de las ciencias naturales y de la mecánica sobre las ciencias sociales, de sus métodos, Hobbes no puede superarla por sí solo y aun cuando es un rebelde de su tiempo, no podía dejar de transplantar el método que revolucionaba el mundo de las ciencias físicas al terreno de las ciencias sociales. Esto es ya un aporte suficiente para que el nombre de Hobbes en la filosofía política ocupe principales lugares.

Racionalismo voluntarista, como expresión del individualismo activo, y materialismo mecanicista, como actitud filosófica consecuente de su época, conforman el esquema metodológico en Hobbes. Es de por sí ya gran aporte teórico y fundamental paso en el campo de la vida política de la humanidad.

Así, en las ciencias sociales, se procuró hacer que apareciera como que el material último que se hallaba en todos los fenómenos humanos tanto individuales como sociales, no era más que la materialidad natural de que estaban conformados y sus correspondientes manifestaciones intrínsecas apreciables. Los procesos mecánicos, químicos o físicos, por los que se podían apreciar los fenómenos, explicarían así suficientemente no sólo la existencia de los mismos objetos, sino que además, permitirían el conocimiento de todo tipo de sentimientos y apreciaciones mentales y espirituales que conforman la razón de ser aparente del hombre en sociedad.

Así las cosas, nada más *lógico* y necesario para la filosofía del siglo XVI que atribuir a los procesos corporales, químicos y biológicos la causa de la existencia social y de sus expresiones. Se da por supuesta la violencia, el miedo, la insidia, la *propiedad*, la avaricia, la competencia y el *trabajo*.

¹⁵ Marx, Karl, “Manuscritos económico-filosóficos”, en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 104.

Se cree que estas *comunes* manifestaciones del hombre corresponden a una naturaleza material y que debían sólo estudiar los naturalistas, ya químicos, biólogos o físicos, pero no los teóricos de la política, de la economía o del Estado, quienes darían en adelante por supuesta dicha naturaleza y abordarían su estudio sólo en cuanto fenómenos o cosas naturales por sí mismas. Otro debe ser el juicio que al respecto se haga en el siglo XIX como en efecto ocurrió no sólo en los trabajos de Marx.

En verdad la crítica de Marx al naturalismo, que caracteriza a los economistas del siglo XIX, no procura demostrar que no se tomaba en cuenta o no se le ponía atención a la historia. Todo lo contrario, la observación conduce a señalar cómo a través de la conceptualización de las categorías económicas e históricas es posible (necesario, diremos) determinar las relaciones internas de dichas categorías y sus dependencias comunes y mutuas. No acepta el método materialista de Marx que se desprecien los conceptos en sus desarrollos particulares y categóricos, ni que se atribuyan sus expresiones a momentos históricos que puedan hacer aparecer como formas externas de causalidad circunstancial, la cual en sí mismo supone profundas leyes determinantes de los hechos en su vinculación interna. Lo que sí es cierto para nosotros, es que en Marx es posible hallar como fundamento positivo e implícito de su elaboración un presupuesto filosófico-antropológico¹⁶ que de una vez supera este naturalismo mecanicista.

Este hombre real, cierto y conocible, es al decir de Luporini “el hombre *antropológico* original y nuclearmente social. . . y que no se sabe cómo —aunque no por la vía prohibida de la especulación— se encuentra existiendo en las diferentes formas del hombre en el derecho, el hombre en la moral, el hombre en la política, etc.”.¹⁷ Existe, pues, en Marx un concepto del hombre, de un hombre tal que logre su “plena emancipación espiritual, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza”.¹⁸

Para Marx, el materialismo debía no sólo superar esta idea mecánica que *desprecia* todo *proceso* histórico en razón de su pretendida abstracción, por una parte, sino que debió esforzarse por combatir el extremo moderno de la filosofía burguesa: el pensamiento hegeliano. Fromm al respecto señala que: “. . . el método materialista de Marx que distingue su concepción de la de Hegel, supone el estudio de la vida económica y social reales del hombre y de la influencia del modo de vida real del hombre en

¹⁶ Cfr., Luporini, Cesare, “Crítica de la política y crítica de la economía política de Marx”, *Teoría marxista de la política*, México. Siglo XXI, 1981, p. 104.

¹⁷ Cfr., *ibidem*.

¹⁸ Fromm, *op. cit.*, p. 15.

sus pensamientos y sentimientos".¹⁹ Este fundamental aspecto del nuevo pensamiento materialista transformó radicalmente el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX. Más, hoy nos encontramos con el mismo mecánico y abstracto fundamento sobre la naturaleza de ciertas *cosas* o cuerpos sociales.

Reducto celosamente protegido y profundamente sacrilizado es el fenómeno del poder político y, su temática, aparece prácticamente inaccesible, pues, así como las de propiedad privada y de las relaciones económicas que dependen de ella, en el siglo que hubo de vivir Marx, se da por suelta su naturaleza y se acepta su razón de ser como fuerzas puramente naturales que sólo en ciertos procesos suyos, sobre los cuales recae el interés político, se debe proceder a regular o más bien, a encauzar sus acciones.

Es el mismo concepto de Hobbes sobre la naturaleza del hombre y sus actos, el que los *liberales* que lo sucedieron adoptaron y el que los economistas del siglo XIX adaptaron y aplicaron para concebir, también, como causa de la propiedad privada y de la producción capitalista: la naturaleza de la sociedad de hombres egoístas y competitivos. Son múltiples los caracteres y los intereses que hacen al hombre lo que es, pero, el hombre, sería siempre por naturaleza un ser inspirado en la envidia y en el afán de emulación egoísta. El miedo a los demás y la inseguridad que impera cuando se entiende así al hombre, hace que no baste el acuerdo común; el *pacto civil* no es suficiente para que reinen la paz y el bien mutuo.

En los hombres, encuentra Hobbes, que la guerra, la violencia, la sedición son causadas por la natural envidia y por el odio abierto entre ellos. Reducir la voluntad de todos los individuos a una sola voluntad, *al todo*, es el único medio para lograr la paz y la seguridad que requiere el orden.

Hobbes afirma la existencia filosófica de un estado de *igualdad natural* entre los hombres, de tal manera dispuesto que, las elementales diferencias de aptitud física o intelectual no pueden ser tan fuertes como para otorgar, en cuanto observadas en conjunto o vinculadas al grupo en general, poder y derecho alguno en favor del más fuerte o del más inteligente. Este derecho proviene siempre de la autoridad que es la única que puede dispensarlos.

El pleno poder del soberano es el que señala, prescribe qué bienes pueden ser apropiados y cómo puede ser disfrutado ese derecho. No concibe, en el más puro de los individualismos, aun después de ser difundido el texto de *Economía política* de Montrechten, en el cual se afirmó el espíritu burgués del siglo XVII (la única felicidad posible de los hombres proviene de su riqueza), que sin poder político supremo pueda hablarse siquiera de propiedad, ni mucho menos de derecho o de justicia.

¹⁹ *Idem*, p. 21.

La igualdad natural entre los hombres hace que si éstos desean el mismo bien, sean los antagonismos y la hostilidad la consecuencia. Como nadie tendría más poder que su propia fuerza, la seguridad de cada quien depende entonces sólo de sus recursos y bien puede el menos fuerte, el menos apto, lograr vencer en secreto crimen o en astuta alianza con otros también débiles. El Estado, el poder político supremo encarnado en el monarca, debe mantener el orden, la paz y la seguridad en *provecho* de los ciudadanos, esto garantiza la igualdad de todos ante *la ley, pero les arrebató cualquier residuo de poder individual*.

Los hombres tienen libertad de hacer lo que su razón les indique como provechoso en cuanto autorizado por el Estado. En el pacto de sumisión que libera a los hombres del estado de guerra en el cual no hay límite alguno sino el temor de la fuerza del otro, están presentes tanto la *obligación* como la *libertad* la que proviene de los vínculos mutuos entre los hombres y que se expresa a través de las leyes civiles. Libertades como la de comercio, de residencia, de educación, de cuerpo e intimidad, de vida (no puede el soberano obligar al súbdito a darse muerte a sí mismo), de profesión o género de vida, son todas disfrutadas por el súbdito y autorizadas por el soberano. Estos son vínculos que unen a los hombres entre sí y a éstos con el soberano.

El individualismo de Hobbes queda así planteado; es la ausencia del derecho de propiedad la que al lado de las naturales pasiones del hombre conduce a la guerra. La necesidad del Estado y del poder regulador que prescriba ese derecho de *propiedad* es fundamento del individualismo moderno; o al contrario, el espíritu individualista, egoísta e insidioso, consustancial a la naturaleza del hombre exige del derecho de propiedad que le permitirá gozar y disfrutar de los bienes sin ser molestado por los demás hombres que, al igual suyo sienten envidia y celo por lo que él y los otros tienen; a garantizar dicho derecho está llamado el poder soberano.

Es un acto propio de todo poder público asegurar la propiedad para que ésta no peligre por la fuerza de los naturales contradictores. Así no sea, como en efecto creo que no lo fue, propósito de Hobbes constituirse en el fundamentador teórico de las transformaciones burguesas de la sociedad sí alumbró al camino de sus herederos utilitaristas.

Sus tesis muestran descarnadamente las relaciones de dominio entre los gobernantes y los gobernados, conducen cabalmente al estudio de lo que llamamos la base de lo político; su teoría no se preocupa de la dinámica política ni de la acción del gobierno, sólo cumple con mostrar plenamente el conjunto de vínculos entre quién manda políticamente y quienes obedecen necesariamente. Governa el poder público y obedece el súbdito. El poder político es autónomo, constituido conforme a la razón, armoniza la vida de los hombres, en cuanto garantiza el disfrute regular de

la propiedad y en cuanto someta a su imperio cualquier poder o fuerza individual.

La lucha contra Roma y el imperio comenzó, pero sus frutos no fueron plenamente aprovechados sino hasta finales del siglo XVIII; a la sombra de las monarquías nacionales acecharon siempre todos los bandos en conflicto. La burguesía financiera, de Europa y la aristocracia continúan sacando partido de sus alianzas precarias, aunque siempre provechosas, del poder centralizado. La organización social continúa su proceso de estratificación, pero el monopolio del poder político y su expresión histórica ya no podía ser detenido. Es sumisión que lo presupone y exige el pacto por el cual cada individuo se obliga; no resistir el uso de toda la fuerza de la voluntad única (un hombre o asamblea de hombres) es obligación ineludible.

En efecto:

quien somete su voluntad a la voluntad de otro, transfiere a ese otro el derecho de usar de sus fuerzas y bienes, de modo que, cuando los demás hayan hecho lo mismo, aquel a quien se somete disponga de tantas fuerzas que pueda obligar, por el temor de las mismas, las voluntades de todos a la unidad y la concordia.²⁰

Sólo la garantía general de la competencia la puede dar, en primer término, el cuerpo autónomo por lo soberano, supremo y, absoluto que es. Lo demás corresponde a los hombres y a las fuerzas que guían su acción. Hobbes describe, pues, la culminación de la indivisibilidad del poder político, éste no puede ser repartido, separado o compartido con poder político inferior, es supremo y se basta a sí mismo, por encima de cualquier otro poder.

El Estado para Hobbes y, creo que aquí radica la vigencia y actualidad de su obra, no es un cuerpo o sustancia inmutable, perenne y sin historia: Hobbes no procura definir al Estado a través de una supuesta esencia universal, lo universal que encuentra en las causas para la existencia del cuerpo político es el carácter del que actúa siempre por razones prácticas. No incurre Hobbes en distinciones de carácter ideológico ni mucho menos en formulaciones jurídicas como la de los caracteres público o privado de los bienes,²¹ tampoco puede, ni aspira a ello, formular una teoría general del Estado; para Hobbes el Estado merece un concepto unitario e histórico y al efecto dice:

. . . es una unidad real de todo ello en una y la misma persona instituida por pacto de cada hombre con los demás. . .

²⁰ Hobbes, *Del ciudadano*, *op. cit.*, p. 121.

²¹ Giménez, Gilberto, *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, UNAM, 1981, p. 39.

Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviatán. . . posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano, cada uno de los que le rodean es súbdito suyo.²²

Aquí define al poder político por su forma y a ésta por sus atributos. No están separados los dos extremos de la relación política: la vida de los ciudadanos y la del Estado —aun cuando si se diferencia es en cuanto al poder, el cual, sólo existe en manos del Estado y nunca en cabeza de los súbditos—. Su modelo de Estado absolutista tiene todos los rasgos propios de la autoridad irresponsable correspondientes a una forma de organización política que reclama históricamente la unidad; por lo mismo, es la supremacía coactiva, el monopolio de la fuerza para la *paz* y la *seguridad* contra cualquier otro poder, condición para la existencia del poder político en una sociedad que reclama el establecimiento y la garantía general del derecho de propiedad.

III. ROUSSEAU Y LA NATURALEZA SOCIAL²³

1. La lucha ilustrada

Visto con malos ojos, entre tantos otros, por los enciclopedistas, Rousseau en un sentido contrario a Diderot y Voltaire, se preocupó siempre en sus obras por el estudio del ser social, del hombre en cuanto éste padece desde siempre los males de una sociedad política y desigual que lo niega permanentemente. No es Rousseau fundador de una doctrina contraria al

²² Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 141.

²³ Sobre Rousseau y su pensamiento político puede consultarse la siguiente bibliografía: Chapman, John William, *Rousseau-Totalitarian on Liberal?*, New York, AMS Press, 1968; Cobban, Alfred, *Rousseau and the Modern State*, 2a. ed., Hamden, Connecticut, Archon, 1964; Cohler, Anne M., *Rousseau and Nationalism*, New York, Basic Books, 1970; Crocker, Lester G., *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland, Press of Case Western Reserve University,

individualismo liberal predominante en su época, pero sus observaciones sí buscan encontrar fundamentos que eleven la condición de los hombres, absolutamente desposeídos que conoce o que debe y puede conocer perfectamente ante la de los ilustrados hombres del poder que tiene que padecer.

Precursor teórico de los jacobinos, Rousseau abarca en su obra el tema más conflictivo del siglo de la filosofía: el hombre.²⁴ “Hablaré del hombre, y el solo tema que examino me indica que voy a hablar a hombres, pues no se plantean estos problemas cuando se teme honrar la verdad. Defenderé, entonces, con fiadamente la causa de la humanidad y no quedaré descontento si soy digno del tema y de mis jueces.”²⁵

No es el teórico ginebrino un *philosophe* más, ni siquiera es ejemplo típico de los partícipes de la enciclopedia; todo lo contrario, son abundantes los documentos epistolares que reflejan las profundas divergencias entre d'Alembert, Diderot y Rousseau.

Los partidarios de la *These Royale*, como Diderot, sostenían que la propiedad constituye razón suficiente para ser ciudadano y para que el hombre pudiese interesarse por los asuntos del Estado. Por tanto, los propietarios eran los únicos que podían hacerse respetar y sólo el carácter de propietario es el que le permite al hombre vivir políticamente. Así, la única forma de gobierno que podía salvar a Francia de la destrucción política sería una monarquía fuerte y antifeudal que estableciera los derechos de propiedad y de circulación de la riqueza en contra de las clases que no per-

1968; Enaudi, Mario, *The Early Rousseau*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967; Johnson, Edward W., *Rousseau and the 18th Century Politician Philosophers*, New York, Monarch Press, 1965; Levine, Andrew, *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976; Noone, John B., *Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis*, Athens, University of Georgia Press, 1980; Osborn, Annie Marion, *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*, New York, Russell & Russell, 1964; Williams, Alfred Tuttle, *The Concept of Equality in the Writings of Rousseau, Bentham, and Kant*, New York, Teachers College, Columbia University, 1907. También pueden consultarse los siguientes textos de *ciencia política* (de reciente aparición) que estudian el pensamiento de Rousseau: Ellenburg, Stephen, *Rousseau's Political Philosophy*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1976; Hall, John Cecil, *Rousseau: An Introduction to his Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Schenkman Pub. Co., 1973; Lemos, Ramon M., *Rousseau's Political Philosophy: An Exposition and Interpretation*, Athens, University of Georgia Press, 1977; Masters, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1968; Planttner, Marc F., *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1979; Shklar, Judith N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau Social Theory*, London, Cambridge University Press, 1969; Dodge, Guy Howard (comp.), *Jean-Jacques Rousseau: Authoritarian Libertarian?*, Lexington, Mass., Heath, 1971.

²⁴ Cfr., Sánchez, Adolfo, *Rousseau en México*, México, Grijalbo, 1970, p. 27.

²⁵ Rousseau, Jean-Jacques, “Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres”, en Sanguinetti, Horacio J., *Rousseau y su pensamiento político*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 35.

mitían, por sus privilegios enfundados, que otros pudiesen acceder a los bienes materiales con amplitud. Predican la alianza entre las clases medias y la monarquía contra los vestigios estamentales del ruinoso orden feudal. En este sentido se pronuncia Diderot en la *Encyclopédie*.²⁶

Al respecto, precisa estas contradicciones Horowitz, cuando señala: Es sumamente importante constatar que Rousseau comprendió bien la naturaleza diabólica de la relación entre la persona y el Estado, mientras que los hombres de la ilustración veían sólo los aspectos optimistas, específicamente la respuesta social y el cumplimiento de la responsabilidad ante su ciudadanía. La relación entre el individuo y la sociedad, como fue desarrollada por los *philosophes*, es fundamentalmente distinta de la desarrollada por Rousseau.²⁷

Por su parte, los adoradores del antiguo régimen francés, quienes defendieron *la natural y necesaria estratificación social*, sostuvieron hasta el final de sus días que el origen del poder político ineludiblemente tenía un fundamento divino.

Por otro lado, a partir de la segunda parte del siglo XVIII, la lucha entre los privilegiados del orden jerárquico feudal y los titulares de los dones de la moderna riqueza, ocupa ya primer lugar en el escenario de la vida de Francia. Ante este aspecto Rousseau plantea el problema en términos dialécticos. ¿Cómo es que si el hombre nace libre, por doquier se halla sometido? ¿Cómo es que se ha producido dicha transformación? Voltaire responde aceptando la estratificación como útil y provechosa para la vida de todas las sociedades y para su progreso; Diderot afirmando la necesidad de preservar las desigualdades y Rousseau continúa exaltando la condición original de un estado de naturaleza igualitaria y negando las supuestas ventajas del progreso civilizado, creador de oprobio y miseria por doquier.

²⁶ Cfr., *Encyclopédie*, 1777-1779, tomo 17, pp. 15-16.

²⁷ Horowitz, Irving, *Fundamentos de sociología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 27. Además, en relación con otros conceptos, Horowitz señala que: "*La thèse nobiliaire* también basa su atractivo en la historia. Los sostenedores de esta teoría creían que la reconstrucción de la sociedad francesa descansaba en el reconocimiento de la autonomía feudal y, una vez que se reconociera el poder de la nobleza como absoluto y omnipotente, el corrupto monarca, si no totalmente privado del poder, cuando menos sería frenado. Esto daría a la nobleza capacidad de cumplir con sus responsabilidades sociales, actuando como salvaguardia de las leyes de Francia y de los derechos de los ciudadanos. De manera que, esta doctrina, hacía descansar la responsabilidad por la debilitada condición de la nación en la nobleza de la corte. La *thèse nobiliaire* fue dada a conocer por primera vez en 1727, por el conde de Boulainvilliers en su *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*. Veinte años después, estos enfoques que fueron afinados y ampliados por Montesquieu en *Esprit des lois*, que constituye su esfuerzo por establecer la ciencia del sistema de gobierno, Boulainvilliers y Montesquieu intentaron evidencias de los poderes originales y autónomos de la aristocracia" (*idem*, p. 57).

2. El contrato social

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) señala, en el capítulo segundo del *Contrato Social* (1762), sobre las *primeras manifestaciones de la naturaleza social del hombre* que, “la más antigua de todas las sociedades y la única natural es la de la familia, pero los hijos no dependen del padre más que durante el tiempo que lo necesitan para subsistir”.²⁸ Para Rousseau, es el instinto o fuerza natural fundamento de toda existencia humana, el que llega hasta el momento de cesar la necesidad de subsistencia en familia y en comunidad natural; ésta, de ser la primera y absoluta expresión de la libertad, se transforma en “el primer modelo de las sociedades políticas” y, si los integrantes de dicha organización permanecen unidos es, no ya por fuerza natural, sino por virtud de su voluntad y la convención o contrato civil, es entonces lo que la mantiene.

No es que Rousseau predique del hombre un absoluto *apetitus societatis*²⁹ que lo obligue a compartir su existencia plena con los demás hombres por puro deber moral o sentimental. En el estado de naturaleza, la unidad de los hombres es un hecho igualmente natural; para el hombre el otro no le es absolutamente indiferente; las facultades que aparecen como contradictorias entre los hombres son precisamente aquellas que conforman, por una parte, el deseo de conservación individual y de búsqueda de lo necesario para lograrlo en interés de sí mismo (egoísmo estrictamente pasivo, al decir Cassirer), o lo que llamaremos individualismo natural y la capacidad de sentir simpatía y piedad por los demás. El hombre de Rousseau es capaz de sentimientos, antes que todo es el hombre capaz de perfección.

El hombre en estado de naturaleza procurará obtener lo necesario para satisfacer sus necesidades y no recurrirá a la violencia, ni al despojo de los otros para obtener su propia conservación. Sólo la acumulación egoísta y arbitraria de unos, cuando se apropian de los bienes, excluyendo a los demás, hace necesario el *pacto social*; ocurre el tránsito de la comunidad a la sociedad, y sólo éste permite que por agregación de fuerzas individuales salgan los hombres de su estado de naturaleza y se conforme la sociedad política. Esto es consecuencia del anhelo de perfección del hombre, pero al mismo tiempo contribuye a su negación con el desarrollo de las actividades de la *cultura* y de la *civilización*.

Algo va de la civilidad a la civilización: la desigualdad económica y las pasiones que desenfrena el progreso. La desigualdad entre los hombres es el costo del progreso y de la civilización pero, afirma, que siempre los nexos sociales son producto del acuerdo civil; lo que transforma la antes di-

²⁸ Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 6.

²⁹ Cfr., Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

cha armonía en esclavitud y desigualdad, no es el vivir armónico del pacto, es el dominio de la sociedad sobre el individuo por fuerza de los obstáculos que se oponen a la conservación del estado natural, traducidos precisamente en el desenfreno de pasiones y egoísmos a que fuerza la propiedad.

En el *Contrato social* encontramos: “Una vez exentos los hijos de la obediencia que deben al padre y exento el padre de los cuidados que debe a los hijos, unos y otros vuelven a la independencia. Si continúan unidos, ya no es naturalmente, sino voluntariamente y, la familia misma no se mantiene sino por convención.”³⁰ Aquí observamos, cómo para Rousseau el estado de la naturaleza no puede sostenerse con las fuerzas que este mismo produce y que cada individuo por sí mismo aporta; la unidad existe entonces por fuerza de la voluntad y no por fuerza de su vida material. Para él el estado natural o primitivo *naturalmente* no puede subsistir porque el progreso y la civilización lo niegan por doquier y el género humano de no pactar perecería sin remedio. Son los males de la civilización y de la cultura social los que imponen el desenfreno y trastornan la natural armonía entre los hombres.

3. El hombre

Propone Rousseau el conocimiento científico de la formación y los caracteres físicos de las razas humanas,³¹ de las relaciones entre los hombres, de las propiedades de lo humano, al tiempo que, con sus trabajos, sienta las bases teóricas del liberalismo radical y de la *filosofía política* de la primera gran revolución burguesa. Constituye elemento sustancial en la formación del pensamiento político moderno y contemporáneo, los conceptos de Rousseau respecto de la libertad, la ley como expresión de voluntad general, el poder y la alienación.

El propósito de Rousseau en su *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres* (1755), al que Engels llamaría obra maestra de la dialéctica,³² es el de demostrar que con la aparición y conformación de la sociedad política se han producido transformaciones radicales en lo humano, en la cultura y en el conocimiento del hombre que niegan temporalmente su esencia natural.

³⁰ Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 6.

³¹ Levi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1983, pp. 37 y 55.

³² Engels, Federico, *Anti-düring*, México, Grijalbo, 1968, p. 6.

A. Desigualdad política y natural

Es el segundo discurso en el que Rousseau pudo plantear su fundamental argumento de rebeldía.

La desigualdad que los hombres han instituido a través de la sociedad política y de la civilización, es la causa de la rotura de la igualdad con la que la naturaleza había dotado a los hombres. La libertad es la más preciosa de todas las facultades con las que el hombre pudo haber sido dotado por la naturaleza, más, es el estado de sociabilidad el que permite el progreso del hombre y a la vez es causa de sus peores males. Es la civilización y el progreso la forma como se hacen posibles las condiciones para que un hombre someta a otro.

Engels, comentando la dialéctica como proceso universal de negación, encuentra en Rousseau ya un fundamental aporte teórico y señala que:

En el estado de naturaleza y salvajismo, los hombres eran iguales, y como Rousseau considera ya al lenguaje como falseamiento de la naturaleza, es del todo coherente al aplicar la igualdad de los animales de una especie también a ésta en todo su alcance; pero estos hombres-animales tenían una cualidad que les adelantaba a todos los demás animales: la perfectibilidad, la capacidad de seguir evolucionando y ésta fue la causa de la desigualdad. Rousseau ve, pues, un progreso en el origen de la desigualdad. Pero este progreso era antagonístico en sí mismo, era al mismo tiempo un retroceso.³³

Está, pues, el atormentado ginebrino, al igual que sus contemporáneos de la ilustración, preocupado por el conocimiento de la antropología y por los orígenes del hombre y sus relaciones con la naturaleza, en parte como instrumento para combatir las reglas teológicas, sólo que su fe es en el hombre y no en el Estado.

Rousseau atribuye al hombre, en su primera condición, facultades diversas que lo hacen y obligan a adentrarse en ese proceso de transformación y usurpaciones que, por fuerza de la imposición de los propietarios, le imponen un nuevo tránsito de desigualdad. Para Rousseau existen desigualdades de diverso tipo y origen, unas son las que ocurren por la naturaleza esencialmente social del hombre, la que lo hace pertenecer a una comunidad y en la que vive conforme a simples diferencias de edad, sexo, desarrollo físico y espiritual. Estas son desigualdades irrelevantes y no producen problema alguno para la natural convivencia comunitaria del hombre,

³³ *Idem*, p. 129.

en la que puede llevar una vida elemental y satisfacer a plenitud sus sencillas necesidades.

Sólo se inspira el hombre del estado de naturaleza en sentimientos como la piedad y la compasión, las que lo hacen vivir en la sana compañía de los otros hombres. Es claro que todo hombre busca su propio interés, pero, mientras no existan desigualdades materiales, la bondad, la compasión y la piedad harán de su vida una vida libre a la que se pertenece y a la que debe entregarse plenamente; es en Rousseau la idea de un egoísmo pasivo por contraposición al egoísmo activo del hombre de Hobbes.

Las desigualdades políticas son creaciones de la cultura y consisten en las diferencias que suscita la propiedad individual. Estas se traducen en diferencias dañinas, que niegan por doquier al hombre, más, siempre existirá en él la facultad esencial de la piedad. Levi-Strauss indica que

Rousseau no cesó de repetirlo: —es la facultad que pregonó Rousseau— es la piedad, que emana de la identificación con un otro que no es nada más un pariente, un prójimo, un compatriota, sino un hombre cualquiera, desde el momento en que está vivo. Así que el hombre empieza por experimentarse como idéntico a todos sus semejantes, y no olvidará jamás esta experiencia primitiva. . .³⁴

Por eso la confianza en la voluntad general, la que siempre será justa y cuando no lo sea no será la voluntad general, pues, ésta no puede equivocarse.

Las desigualdades políticas existen en cuanto el hombre se apropia de las fuentes de privilegios. El desarrollo de la civilización y los bienes que se adquieren por unos hombres en este proceso, niegan al hombre su valor y lo transforman profundamente; pasa el *homme naturel* a ser el *homme artificiel*.

La sociedad de vicios y privilegios impuestos es la que permite a unos hombres la riqueza y el poder,

de libre e independiente que el hombre era, se trocó, por una multitud de situaciones nuevas, en esclavo no sólo de la naturaleza sino de sus semejantes, aun siendo su amo. Rico, precisó sus servicios; pobre, sin auxilios, y en la mediocridad, tampoco pudo pasar sin ellos. Fue preciso, entonces, que buscarse sin cesar interesarlos en su suerte, y demostrarles, en verdad o apariencia, las ventajas de trabajar para él, lo cual lo volvió tortuoso con unos, duro con otros, y lo puso en el caso de abusar de todos aquellos que no lo temían. En fin, la ambición y la rivalidad por una

³⁴ Levi-Strauss, *op. cit.*, p. 41.

parte, el enfrentamiento de intereses por la otra, y siempre el deseo oculto de medrar a expensas de los demás; todos esos males son el primer efecto de la propiedad y la consecuencia inseparable de la desigualdad naciente³⁵

dice Rousseau en su *Segundo discurso* y de esta manera describe la expresión inmediata y real del poder.

Si la lucha que se suscita en la comunidad por el surgimiento de la propiedad genera lucha entre los hombres, y el *más espantoso desorden* que conduce a la naciente sociedad al estado de guerra, es la fuerza individual, que constituye el primero y natural “argumento” de defensa, fundamento precario y superable por la fuerza misma. Por lo tanto, es “necesario” para el mantenimiento de la *naciente desigualdad* el utilizar en su favor las fuerzas de los desposeídos, conducir las a través de la exposición de la conveniencia de la unidad y establecer las instituciones que reglamenten la justicia y aseguren la paz. “En una palabra, en vez de volver nuestra fuerza contra nosotros mismos, concedámosla a un poder supremo que sabiamente nos gobierne, nos proteja y defienda”,³⁶ es el argumento que da existencia al poder político y lo ubica por encima de cualquiera otra razón de los poderosos. Sin la supremacía de esa autoridad, no existe sociedad política, es éste el argumento que señala Rousseau como causas del cuerpo político y el origen de la sociedad política, en consecuencia, no puede atribuirse la causa del poder político a otro hecho distinto que al establecimiento de las desigualdades económicas.

El capítulo IX, último del libro primero del *Contrato social*, indica la concepción russoniana de la igualdad que completaría definitivamente su idea sobre el *nuevo contrato y la nueva sociedad*; ésta tiene fundamento en las relaciones de dominio sobre los bienes y la proporción que el Estado puede reconocer y las condiciones económicas de cultivo, trabajo y extensión de la propiedad, así:

En general, para autorizar el derecho de primer ocupante sobre un terreno cualquiera son necesarias las condiciones siguientes: primera, que el terreno no esté ocupado por otro; segunda, que no se ocupe más que la parte *necesaria para subsistir*; tercera, que se tome posesión de él no en función de una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad. . . como quiera que se realice esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre sus bienes, queda siempre subordinado al derecho de la comunidad. Sobre todos, sin la cual no habría ni soli-

³⁵ Rousseau, “Discurso sobre el origen de la desigualdad. . .”, en *op. cit.*, p. 39.

³⁶ *Idem*, p. 41.

dez ni vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.³⁷

Sin igualitarismo económico y sin el supremo poder público de disposición de los bienes, no será posible el *nuevo* contrato social, con esta disposición de bienes basada sólo en la necesidad y en el trabajo, podrá pasarse de una sociedad política a una comunidad libre. Este contrato social debe ser libre, unánime y de asociación civil, éste sí puede ser verídico y real, llevarse a cabo, debe, además, traducir la voluntad general.

Igualdad económica, asegurada por el Estado, que deviene igualdad política y libertad, son las propuestas de Rousseau para superar y negar la miseria del hombre esclavizado por un poder despótico y absoluto.

Cada ciudadano asociado a ese pacto es parte indivisible del todo público, y la enajenación completa de bienes y derechos, es fuente segura de igualdad. La voluntad general contrapuesta a toda forma de expresión de la voluntad individual es la garantía política de ese nuevo contrato que propone; supone la conservación del bien general y la protección común de los ciudadanos, la voluntad general es, pues, expresión soberana del pueblo que permanece libre de todos los vicios individuales por cuanto que se conforma por la constante adhesión de todos los miembros al pacto social, que sólo provoca el bien público; su fundamento y esencia es la mayoría.

La *democracia directa* debe negar cualquier intermediación representativa; heredero de Platón se anticipó idealmente a su época y, así, sus seguidores chocan con lo histórico y engendran el consulado, luego al imperio y permiten la restauración. La república no puede resistir a la democracia de participación política y mucho menos podrá resistir a la de participación económica. Rousseau, debió reformular sus tesis y afirmar un ficticio estado de naturaleza que convenciera a los enemigos del viejo régimen en fortalecer los términos ideológicos de la movilización de todo lo social contra los poseedores de privilegios.

El Estado ya era absolutista por culpa de los favorecidos de la riqueza y de los privilegios personales; no pudo Rousseau demostrar que era el Estado expresión de esos poderes y arremetió más contra el espíritu que contra la razón práctica y objetiva de la historia. La voluntad general de sus días no podía destruir los privilegios porque también eran los suyos, o, los de los suyos; sus discípulos, los de Rousseau, quisieron hacerlo, pero chocaron con sus propios instrumentos, hicieron del Estado la voluntad general y éste se les salió definitivamente de las manos para constituir la forma y el instrumento más dinámico del poder político.

³⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 50 y 52.

B. La cultura

En primer término, para Rousseau, el hombre de esa sociedad de naturaleza, que no ejerce ningún poder porque no lo tiene, que procura el reposo y que además lo desea, que desconoce la escasez, que no sufre la carencia, que existe en la plenitud, es un hombre anterior a la historia. Este hombre posee, por consiguiente, a título original y de manera inmediata, atributos contradictorios,³⁸ lo que indica que Rousseau atribuye entre otras facultades, al hombre una *facultad esencial* que empuja al hombre a la transformación de lo natural en su provecho. Es capacidad consciente que hace que se transformen sus relaciones con la naturaleza y éstas se convierten en *creaciones* de lo cultural; que la relación del ser con lo orgánico de su existencia sea su propia creación, su cultura; que permite la superación del elemental sentimiento al elaborado conocimiento y de lo instintivamente animal a lo racionalmente humano.

Esta capacidad propia de la esencia del ser es producto de la condición natural y racional que se transforma en cultura cuando supera a lo individual, es condición y facultad tanto afectiva como racional. Sin esta condición propia del ideal russoniano del hombre, no era posible el entendimiento del estado de cosas que constituyen el objeto del *Segundo discurso*.

4. Naturaleza antropológica

Es la respuesta a la pregunta de qué es el hombre, cuál es su *naturaleza*, cuál su condición antropológica y cuál su razón de ser etnológica. Es en Rousseau evidente la vuelta que hace dar al análisis de la filosofía racional: “pues si es verdad que la naturaleza expulsó al hombre y que la sociedad persiste en oprimirlo, el hombre puede al menos invertir en su ventaja los polos del dilema y *buscar la sociedad de la naturaleza para allí meditar sobre la naturaleza de la sociedad*”.³⁹

En Rousseau encontramos algunos fundamentos que pueden considerarse antecedentes *lógicos* al marxismo. Con razón afirma Starobinski que: se ha señalado a menudo el acento prehegeleano y premarxista del *Segundo discurso*: De hecho, los males que Rousseau describe como los de la sociedad desarrollada son la consecuencia no dominada de la negatividad laboriosa, los productos no deseados de nuestra respuesta al desafío de la naturaleza.⁴⁰

El propósito de Rousseau en el *Contrato social* es encontrar el fundamento racional e individualista que para él explique la existencia de la so-

³⁸ Levi-Strauss, *op. cit.*, p. 40.

³⁹ *Idem*, p. 41.

⁴⁰ Starobinski, Jean, *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1977, vol. VI, p. 320.

ciudad política y, al mismo tiempo, justifique la relación entre la obediencia o la existencia de la “fuerza común” (obligación política) y la pretendida libertad natural, consustancial al hombre y noción permanente en el individuo. Es esta relación presupuesto de todas sus elaboraciones, debe, pues, conservarse, a través de la forma ideal de asociación como común antecedente y razón de ser universal del hombre.

El orden social es así un derecho sagrado que hace de la principal característica del hombre (su sentimiento de sociabilidad), condición de subsistencia y permanente fuente de cohesión. De no pactar, los obstáculos que se oponen a la conservación de la libertad y que superarían las fuerzas individuales, destruirían todo lo que brinda la comunidad natural. Todo orden social debe ser así también producto de la libre asociación y de la *racional* convención de los hombres quienes, de esta manera, aseguran su libertad natural convirtiéndola en libertad civil, moralmente legítima y fuente de la nueva cohesión social, por cuanto es el punto en el que los intereses individuales se convierten en comunes.

5. Comunidad primitiva

Si la familia es fuente de toda libertad natural, la sociedad pactada, conforme a la voluntad general, es fuente política de toda libertad civil. Si no se puede concebir forma más antigua y natural de toda sociedad que la de la familia, es allí donde debe residir toda libertad.

Existen en la comunidad primitiva o estado de naturaleza, fuerzas individuales que se oponen a la libertad natural, y, como la cohesión que da el núcleo familiar se debe romper cuando puede subsistir el hombre por su propio trabajo, la comunidad se amplía de tal manera que se requiere del pacto voluntario y libre que permita el tránsito de la comunidad natural a la sociedad civil. Este tránsito es el paso que se puede llamar propiamente político.

En aquel estado natural o primitivo puede el hombre disfrutar de su consustancial libertad sin más límites que los de las demás fuerzas individuales y los de la naturaleza; es el pacto social, el contrato, aquello que conduce al disfrute de la misma libertad limitada sólo por la libertad general, y es ésta la que transforma la primera en libertad civil por cuanto que la segunda es emanación del pacto que supone la “sumisión” de toda persona y fuerza individual a la voluntad general de la cual cada miembro es parte inseparable.

Las comunidades primitivas que no conocen la propiedad privada, que viven las desigualdades puramente amorosas o biológicas, practican las reglas de una economía de subsistencia, son comunidades patriarcales y endogámicas. Estas no viven la división ni la desigualdad política y el trabajo es libre y espontáneo, los únicos límites que conoce los dan los límites de

sus propias fuerzas. Este hombre, según Rousseau, no conoce ni sufre los cambios de sus relaciones, no ejerce poder alguno y la naturaleza colma absolutamente sus requerimientos físicos.

Es el hombre, en estado de naturaleza, un ser que no diferencia el bien del mal, que procura sólo la propia conservación, que reproduce, en su comunidad desprovista de instituciones regulares, únicamente las preocupaciones que contribuyen a garantizar su libertad natural.

Está el hombre del estado de naturaleza unido perfectamente con ella y, por lo mismo, el trabajo no lo esclaviza, pues no existe diferencia entre el exterior y el mismo. En este estado no existe la especialización del trabajo y, en consecuencia, el hombre es antes que todo un ser solitario y ocioso; por lo mismo, sus semejantes no le producen temor y si se enfrenta a ellos es sólo por accidente o por el apareamiento al azar, es éste el ideal russoniano.

En este sentido la suma del poder de cada individuo contribuye a la formación del contrato, y, es por la voluntad general en él depositada que la nueva sociedad política existe y es legítima. Es por el consentimiento general, que se traduce en el acuerdo, que el poder se justifica. El acuerdo social permite que los hombres se comporten conforme a su pacífica y bondadosa naturaleza; por lo mismo el Estado debe tener algún poder. Esta es su justificación ideal.

Debemos consignar el texto que incluye una de las obras que consultamos, para significar la profunda convicción de Rousseau sobre la igualdad primitiva y su exaltada visión del estado de naturaleza.

Tan pronto como estuve en condición de observar a los hombres, los miraba actuar y los oía hablar, después, al ver que sus acciones no se asemejaban a sus discursos, busqué la razón de esa semejanza, y descubrí que, siendo para ellos ser y parecer dos cosas diferentes como obrar y hablar, esta segunda diferencia era la causa de la otra, y tenía a su vez una causa que me restaba averiguar. La encontré en nuestro orden social, que, de todo punto contrario a la naturaleza que no es destruida por nada, la tiraniza sin cesar, y le hace continuamente reclamar sus derechos. Seguí las consecuencias de esa contradicción y vi que ella sólo explicaba todos los defectos de los hombres y todos los males de la sociedad. De donde concluí, que no era necesario suponer al hombre malvado por naturaleza, puesto que se podía señalar el origen y el progreso de su maldad.⁴¹

⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques, "Carta a Cristophe de Beaumont", en *Historia de la Filosofía*, op. cit., vol. VI, p. 318.

6. El Estado

El hombre y la comunidad primitiva a la que perteneció son las condiciones naturales de existencia de lo social, sólo que y, aun cuando la sociedad sea emanación racional, voluntariamente política, es inevitablemente perjudicial el orden que impone.

Para el marxismo el hombre ha sido desde siempre, es y será siempre un ser social, lo que ocurre es que tanto él como ella sufren la negación que impone la desigualdad económica y la tiranía del poder político de los poseedores.

El *progreso*, el desarrollo de la sociedad, es según Rousseau, al tiempo que progreso, negación; toda nueva forma de la sociedad lleva en sí misma su contrario⁴² y lo que tiene de progreso es precisamente negación de su propio ser y, negación del hombre no sólo como ser social sino como ente individual. “Es cosa indiscutible y ley fundamental de todo derecho político que los pueblos se han dado príncipes para proteger su libertad no para aniquilarla”,⁴³ empero todo poder político lleva también en sí mismo la negación de su propio *poder*; la libertad de oprimidos por el poder, oprime al poder que negó su libertad. “Y así vuelve a mutar la desigualdad en igualdad, pero no es la vieja igualdad espontánea sino en la igualdad superior del contrato social, los opresores son oprimidos, es la negación de la negación”.⁴⁴

La “coincidencia” entre el materialismo marxista y la formulación russoniana puede medirse por la afirmación del carácter solidario y genérico del hombre en sociedad. La transformación y el acceso a la naturaleza no pueden ser realizadas por el ser individual, como ente autárquico y soberano, es sólo en cuanto sociedad y por cuanto género que se logra el dominio de la naturaleza. De esta manera la comunidad primitiva o el estado de naturaleza al que dedica Rousseau buena parte de su obra, presupone en ambas fórmulas teóricas, que tanto el conjunto de bienes producidos, como el trabajo del hombre en el proceso de transformación de la naturaleza, tienen por principio el ineludible carácter social, pues, los bienes que se producen o reciben de la naturaleza son posesión colectiva y el trabajo se realiza como aporte no específico a lo social.

El concepto de sociedad es pues, el de la unión de los hombres entre sí, el de la vida del hombre con los demás hombres, y el conjunto de relaciones sociales de éstas; establece tanto la *esencia* como la *forma* de lo humano, sólo que esta estrecha relación, cuando se rompe, por fuerza del

⁴² Engels, *op. cit.*, p. 129.

⁴³ Rousseau, citado por Engels, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ *Ibidem*.

desigual apropiamiento de bienes, genera el poder y desaparece, en cuanto natural, haciéndose política.

Mientras Hobbes es el único pensador de la *era* de la burguesía y el capitalismo que puede ostentar con plenitud el título de iniciador y visionario de los modelos de la filosofía política del liberalismo por su concepto del Estado; Rousseau es su negación y sólo puede decirse de éste que es el más grande pensador de la "democracia moderna", a la que entiende como la participación de todos los individuos en la vida política de la comunidad. Para Hobbes es fundamento de su *orden social* el principio de la competencia y de la acumulación; para Rousseau es lo contrario: la competencia y la acumulación son la causa de la desagradación del hombre; el poder político como expresión del bien común atenderá al interés público y, en consecuencia, limitará siempre el derecho de propiedad e impedirá los abusos que su goce y disfrute absoluto permite. Sólo la ley debe ser obedecida por el pueblo, sin leyes no habrá democracia ni libertad, y el pueblo sólo podrá ser libre si obedece a las prescripciones de la ley. Esta debe ser ratificada personalmente por el pueblo so pena de ser considerada nula.

Para Hobbes la concentración absoluta de poder, suprema e ilimitada, es la forma que debe asumir el Estado para permitir el disfrute pacífico de los bienes de la naturaleza, del trabajo y de la apropiación. Para Rousseau la participación de los ciudadanos en la vida política del Estado y sus desarrollos es el instrumento de la destrucción de todo orden jerárquico y autoritario, y comprende al mayor número de relaciones imaginables entre éstos y el Estado y su estructura auxiliar y de administración (gobierno).

Rousseau es de esta manera, fundador de la democracia moderna y participativa; niega la acción política de asociaciones, grupos o corporaciones en la formación de la voluntad general traducida en la ley; ésta es la única soberana como emanación de la ratificadora aceptación popular, son las relaciones de lo público del individuo con lo público de lo estatal. Es, en Rousseau, un nuevo *todo* supremo que tiene su origen en el pueblo, que a él atiende y a él va dirigido, las que fundamentan el modelo ideal de democracia.

Por la idea de Rousseau sobre el modelo *democracia y soberanía popular-voluntad general*, autores como J.B. Talmon⁴⁵ sostienen que este incurre en una deformación autoritaria y totalitaria de la democracia; el mismo reparo proviene de la nueva escuela de los *pluralistas* que abandera Roberth Dahl. Al respecto Alan Wolfe sostiene:

considerada en su contexto histórico, la democracia en un momento dado fue una ideología política sólidamente an-

⁴⁵ Cfr., Talmón, J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Praeger, 1960, especialmente en el capítulo tercero; así como Chapman, *op. cit.*

ticapitalista. En términos generales, los demócratas luchaban por dos cosas: participación e igualdad. Una genuina participación en los asuntos cívicos tiene tradicionalmente una calidad subversiva, lo que puede entenderse al comparar a liberales como Bentham y James Mill con demócratas radicales como Rousseau. En este sentido, si Rousseau es el primer gran pensador democrático de occidente, Marx es el segundo, pues fue él quien realizó el análisis que demostraba por que las condiciones óptimas de Rousseau no se lograrían en un sistema de expropiación privada.⁴⁶

Se reprocha de Rousseau la "*exaltación ingenua y peligrosa* de la superioridad del cuerpo social sobre los propios miembros, que permanece en el fondo de las más drásticas experiencias totalitarias de ayer y hoy".⁴⁷

A nuestro juicio, a reserva de mayor discusión, aquellas observaciones críticas no son acertadas, ni por lo positivo que pueda haber en los aportes teóricos de Rousseau, ni por lo negativo que pueda desprenderse del funcionamiento de ciertos Estados socialistas.

En primera instancia, el pacto o contrato social no es fundamento para la existencia y funcionamiento práctico del Estado, éste no tendría más poderes sobre los individuos que los de limitación de sus intereses individuales en cuanto se opongan al bien común definido y ratificado por la voluntad general; el gobierno funcionará sólo con los poderes que le otorguen los ciudadanos a través de su propio contrato o asociación. Lo que ocurre es que frente a los derechos de la comunidad (aquellos que no requieren de reconocimiento legal alguno y que se traducen en bienestar general o utilidad común) no puede existir derecho individual alguno que le sea superior. Cuando un individuo quiere algo que contraríe la voluntad general a lo que atiende es a sus caprichos y no al bien común, más, la voluntad general se traduce en actos de interés y extensión común, nunca individual; por lo tanto, cuando un individuo no obtiene lo que quiere por disposición de la voluntad general no debe más que conformarse con que toda la comunidad está siempre con él en la misma situación atendiendo sólo a sus propios y *comunes* intereses. Si Rousseau desarrolló el argumento de la "*volonté générale*" es por la exigencia histórica de oponer el *espíritu* único de la comunidad contra el "*esprit de corps*" que fundamenta ideológicamente el poder de la Iglesia y de la nobleza.

El gobierno del Estado en Rousseau distó mucho de ser el fundamento de la voluntad general, ni siquiera interviene en su formulación expresa; la función del gobierno le es atribuida y sus facultades le son delegadas per-

⁴⁶ Wolfe, Alan, *Los límites de la legitimidad*, México, Siglo XXI, 1980, p. 23.

⁴⁷ Colombo, A., *Ideas políticas y sociedad*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1972, p. 47.

mitiendo la revocatoria, o la modificación del pueblo. Es sólo un órgano administrador de los intereses comunes definidos por la voluntad general.

7. El poder público

El origen del poder no puede en adelante estar en Dios; sólo es el acto voluntario (también racional) el que puede constituir esa comunidad política que, como un nuevo dios *también* inmortal esté dotada de voluntad suprema (general) y soberana. Será siempre superior al gobierno que como su creación, dependencia e instrumento es, como el rey, inevitablemente mortal. Es la fórmula que clama por la cabeza del monarca y así fue entendida por quien, desde joven se constituye en su más ferviente admirador: Maximiliano Robespierre.

No es en adelante, en el ideal de Rousseau, el Estado o el gobierno encarnación del poder político, sólo será su instrumento; a través de él experimentará su idea sobre el origen de la desigualdad. El Estado sólo administrará el bien común y la utilidad pública, limitando los intereses individuales por quien debe tener el mando: la comunidad política reunida en la voluntad general.

El liberalismo moderno, en principio, no puede ser más coincidente con la teoría del poder en Rousseau porque también es la suya. El supuesto totalitarismo que puede desarrollarse y que se critica no es el del Estado, es el de los instrumentos prácticos de la democracia. Como señala Wolfe, no es propia del actuar político del liberalismo la democracia, éste es un proceso que corre a su lado, pero como su contrario. Lo que ocurre con la obra de Rousseau es que aparte de ser fundamento del liberalismo por su concepto del estado seglar, es a la vez su contrario sólo por sus ideas sobre la democracia. No dejó de ser idealista y rebelde en su agitada vida de vagabundo y errante solitario, sólo después de dos siglos su pensamiento y la idea del nuevo pacto contra el todo absoluto estatal, pudo ser considerado como viable, más, quizá demasiado tarde para bien de su memoria.

IV. LA SOBERANÍA: HOBBS Y ROUSSEAU

1. Hobbes

Para Hobbes, el acto de entrega del *poder* y de las ilimitadas e irrevocables facultades individuales a la persona, o asamblea de hombres, que se ocupará de lograr el beneficio colectivo, limitando u orientando la conducta de los hombres, es el acto de fundación del Estado. Es la garantía que

da la certeza a los hombres de que todos serán obligados a respetar y acatar el pacto de sociedad: Es éste un acto de libertad en cuanto permite al hombre, dentro de los límites de la paz común y por su propia actividad, satisfacer sus necesidades, nutrirse, ser defendido contra los enemigos extranjeros, etcétera. Es en sí mismo, tanto al interior de la sociedad civil como al exterior de la unidad política, un acto de libertad, pues, esta atribución de poderes con su necesario consecuente, la sumisión política, es preferible a las consecuencias de la guerra de todos contra todos.⁴⁸

En la teoría de Hobbes son dos los procedimientos por los cuales los hombres pueden dar nacimiento a ese poder:

a) el *institucional o fundatario*, en éste, los hombres, por su racional y libre voluntad, ponen fin a la guerra o competencia *externa* de todos contra todos; se entregan y someten a un poder superior a ellos que sea su creación para que, con el poder y fortaleza en él depositados, los proteja y defienda contra todas las ofensas, asegurando la paz y permitiendo la competencia interna.

b) el *adquisitorio* o de acatamiento, en éste los hombres aceptan someterse a quien ya detenta el poder a quien se apodera de él como vencedor; por el temor a la devastación que ocurre con la guerra ilimitada aceptan los hombres el sometimiento político, con la confianza de que el detentador del poder por adquisición actúe como si hubiese sido instituido.

Todos tienen derecho, por la ley de la naturaleza, a obtener la *paz*; cuando no puedan conseguirla tienen también el derecho *sagrado* a la guerra con todos los medios y por todos los beneficios que ésta permite. En Hobbes, el poder soberano acaba con la desventura a la que la condición natural conduce al hombre; no es, pues, que el soberano acabe con el derecho que tiene todo hombre a todo; la existencia de este único poder dará sentido a la justicia, es éste el que puede determinar qué es lo que corresponde como derecho a los hombres. Esa fuerza debe ser capaz de establecer mandos respaldados en penas y castigos para que los hombres actúen conforme a las normas de paz y seguridad autopreservativas.

La ley de la naturaleza se orienta hacia la necesidad del establecimiento de este poder, más, esta ley no la entiende Hobbes como un mandato moral, sino como un *principio utilitarista de beneficio personal*, sólo si y en cuanto si, los demás hombres están en disposición voluntaria de *renunciar a los mismos intereses*. Este esquema en Hobbes procura mostrar la única forma por la que la comunidad civil puede evitar su disolución; es

⁴⁸ Algunas obras importantes por sus aportes a la teoría del absolutismo y que son antecedentes a la obra de Hobbes: Tindale, *The Obedience of the Christian Man* (1536); Bodino, *Les six livres de la République* (1576); Bilson, *The True Difference between Christian Subjection and Unnatural Rebellion* (1586); Barclay, *Regno et regali potestate* (1600); Jacobo I, *The True Law of Free Monarchies* (1603); Gentilis, *Regales disputationes* (1605); Cowell, *Interpreter* (1607).

esa fuerza todopoderosa la que puede dirigir o suprimir los males de la comunidad.

MacFarlane señala cuáles son las normas que permiten la creación de ese poder a través del contrato:

Las normas fundamentales que han de ser observadas son: (i) el contrato no es revocable; (ii) el soberano no es parte del contrato y por eso no puede ser denunciado por incumplimiento de sus condiciones (aunque si fracasa o es incapaz de actuar como soberano, el contrato prescribe); (iii) todos los que se convierten en miembros de la comunidad establecida están ligados por las condiciones de establecimiento tanto si han asentido como si no han asentido realmente a tales condiciones.⁴⁹

En este sentido el súbdito no debe *obligación* política alguna al soberano, sino que por cuanto el soberano no puede causar daño alguno con cualquiera de sus acciones y así desata cualquier *deber* con el individuo por su irresponsabilidad, lo que hay es, pues, sumisión y deber de acatamiento.

El contrato en Hobbes no es un negocio jurídico, sino un pacto político. Lo que describe Hobbes del *Leviatán* no es la manera cómo el Estado se comporta ni cómo maneja las relaciones y los vínculos con los súbditos; es sólo una estructuración constitutiva, la descripción de su naturaleza y de las relaciones estáticas (irreversibles) entre soberano y súbdito. El contrato no puede ser ineficaz, no puede revocarse ni mucho menos prescribir. Sólo ocurre, cuando hay imposibilidad de cumplimiento por "*muerte*" del monarca, la inexistencia del pacto. No puede en este caso el súbdito someterse a un orden inexistente; mientras exista el soberano habrá poder y obediencia, habrá orden y sumisión; habrá poder mientras el monarca o la asamblea puedan mantener su existencia política.

El concepto de libertad en Hobbes, tanto la que proviene de la falta de límites o imposiciones externas permanentes, denominada libertad negativa, como la positiva, o sea aquel estado de dominio propio que permite al hombre elegir entre posibilidades y no entre alternativas, no puede existir cuando esté sometida a las fuerzas descontroladas de los demás hombres. El *estado de naturaleza* permite al hombre ejecutar cualquier tipo de acto, pero éste siempre se veía limitado o impedido por la fuerza de cualquier otro hombre. La única cierta y verdadera libertad sólo aparece con la creación de la *sociedad civil* y con la imposición del soberano; es el sometimiento a la ley, garantizada por el soberano, fuente de libertad.

El peligro de las relaciones de competencia entre los hombres se reem-

⁴⁹ MacFarlane, L. J., *Teoría política moderna*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 154.

plaza por la *seguridad* del soberano. Las nuevas relaciones de intercambio global de riqueza exigen la fuerza, seguridad y certeza que sólo puede ofrecer el soberano, he ahí la libertad.

El temor a todos los hombres es reemplazado por el temor al soberano; el temor a lo desconocido y a los peligros incognoscibles del estado de guerra es sustituido por el temor a las normas y castigos conocidos. Con tal que el súbdito se mantenga dentro de la ley, puede esperar realizar su voluntad y fines y puede proyectar su vida y tomar sus decisiones sobre esta suposición. El temor a la espada del *Leviatán* asustará a los quebrantadores potenciales de la ley quienes escogerán el sendero de la conformidad, eliminando así el mayor obstáculo para la paz, condición necesaria para la libertad.⁵⁰

Señala MacFarlane y es ésta la primera relación de unidad entre lo público y lo privado en Hobbes, relación que se resume en los vínculos entre libertad y poder. Esta es la *forma* de las relaciones sociales que permite la unidad de lo social. Ley y fuerza, libertad y poder, en la forma como las entiende Hobbes, son el resumen de las relaciones sociales históricas que le correspondió analizar.

El soberano no puede ser, mandatario ni representante; carece de sentido y lógica que el *pueblo* reunido sea capaz de deponer al mismo *pueblo* que en este caso sería su propio soberano o que los delegados puedan deponer a la asamblea misma cuando ésta, como soberana, los haya convocado a manifestar sus opiniones. Mucho menos podría ocurrir esto en una monarquía. El concepto de soberanía es, pues, el de que quien la detenta la ejerce independientemente de cualquier condición personal o temporal. Esta (la soberanía) es el poder supremo, absoluto y perpetuo; antes de todo acto de creación o de aceptación del poder político del soberano, ni éste ni aquél existían, lo que conocían los hombres era el poder de la fuerza física individual. Como poder absoluto es indivisible, pues, éste se debe mantener, sin dividir, repartir o compartir, se deben controlar a plenitud e inmediatamente todos los derechos del Estado.

La esencia y las atribuciones del soberano en cuanto poder político, son para Hobbes las siguientes:

- 1) En cuanto su existencia es *imperativa* es *irrevocable*;
- 2) El pacto de sumisión es *original*, es entre los hombres, por esto es *inquebrantable*;
- 3) Por ser *común* es *irrenunciable* por cada individuo;
- 4) En cuanto *general* es siempre *supremo*;

⁵⁰ *Idem.*, p. 218.

- 5) Por lo *absoluto* de su poder es *irresponsable*.
- 6) Dado que es *necesario* es absolutamente *justo*;
- 7) En consecuencia, corresponde al soberano, como atributos indelegables:
 - a) Para la paz civil, ser orientador de las opiniones, legislador civil,⁵¹ supremo juez de controversias, superior jerárquico del gobierno, dispensador de premios y castigos;
 - b) Para la paz o la guerra exterior, tener el mando supremo de la fuerza militar (*militia*).⁵²

Es entonces para Hobbes principal argumento para la justificación de la autoridad absoluta del soberano el miedo a la anarquía, por lo mismo, el único fin de éste es el de asegurar la paz y la defensa común.

Es, en verdad, la voz de Hobbes, una expresión aislada en el concierto de teóricos de la política al comienzo de la nueva era de la humanidad; sólo en Francia existía el modelo del absolutismo nacional en el siglo XVI, más, a partir de éste, casi toda Europa pudo vivir la experiencia "revolucionaria" de la centralización del poder político.

Hobbes fue en su momento sólo un teórico, pues, los juristas que acompañaron el reordenamiento de las formas del poder, seguían atados de diversa manera al recurrido expediente de alentar la fe de los hombres más allá de lo real y, equilibrar el pasado con el presente sin aceptar que éste no es más que la perenne negación de aquél.

Por esto, creemos que Hobbes es precursor teórico del liberalismo; recuérdese que la estructuración *demoliberal* de las sociedades con las instituciones que la acompañan, es muy reciente y que el liberalismo político,

⁵¹ A diferencia de la tesis de Bodino. En Hobbes, por el contrario, la autoridad suprema no está sometida al derecho natural o divino, ni al derecho común. Bodino sostuvo que el poder supremo debe estar liberado de cualquier norma de derecho positivo, pero sí sometido a la autoridad superior. Para Bodino una es la soberanía del Estado y otra la del *government*. La *soberanía* del Estado es indivisible, la del gobierno, puede radicar en el pueblo, en unos pocos o en un solo gobernante. Claro que Bodino prefiere a la monarquía, como la mejor forma de gobierno (*De república*, 2.8). Carlyle, sostiene que para Bodino "El príncipe es absoluto; de él proceden todas las leyes y él está por encima de ellas; que Bodino quería decir realmente eso, es indudable, en cuanto nos damos cuenta de que en otro lugar dice que si el príncipe manda lo que es contrario a las leyes, el magistrado inferior puede hacer objeciones, pero si el príncipe repite su mandato, el magistrado tiene que obedecer. Es cierto que, pese a todo este dogmatismo, hay en la obra de Bodino algunos pasajes que tienen otro tono o sugerencias diferentes. El valor de los Estados generales y provinciales, la inviolabilidad de la propiedad privada, la importancia de que la tenencia de los cargos de jueces sea perpetua, como garantía de la independencia de aquéllos, son temas acerca de los cuales insiste en varios de los pasajes y que son difícilmente conciliables con su posición general; pero no hay razón para dudar de que Bodino pensaba que la monarquía absoluta era la mejor forma de gobierno, ni de que sostenía que era la existente en Francia." *La libertad política, op. cit.*, p. 46. (Todas las ideas de Bodino a que se hace referencia a través de Carlyle, se encuentran en los libros I-III y IV, del libro *De república*.)

⁵² *Cfr.*, Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, cap. XVIII, parte II, pp. 142-150.

incluso el revolucionario, es algo distinto en su originario sentido, como señala Wolfe, a la democracia representativa.

Para Hobbes era claro el papel del soberano; una sociedad basada en relaciones globales de intercambio, de circulación y de movilidad económicas, no puede existir ni desarrollarse sin la protección, cuidado y amparo que sólo puede ofrecer el supremo poder coactivo del soberano, sea éste, “un hombre o una asamblea de hombres”, a través del mando político que contiene la ley o que expresa la autoridad y que dispuesto para ser obedecido por todos, expresa los contenidos del *pactum subjectionis*.

La idea de Hobbes resume, pues, un largo período de debates doctrinales sobre la naturaleza del poder político y de sus manifestaciones. El sistema que propone Hobbes no es, pues, el de *reducir* las relaciones del poder político con los súbditos a la idea del poder absoluto del monarca. Es, también, la idea de la *unidad política y jurídica del poder* la que conduce toda la elaboración de Hobbes y que lo vincula a lo que sostienen Bodino en Francia y Hugo Grocio en Holanda.

Jorge del Vecchio hace un extraordinario resumen de la evolución de la idea de contrato, que transcribimos:

que el gobierno tiene deberes jurídicos para con el pueblo (ya como colectividad o ya como suma de individuos), es una doctrina que necesariamente tenía que permanecer extraña a la teoría del Estado Antiguo. La unidad de la *polis* o de la *civitas* tenía por fundamento la incondicionada subordinación de la vida individual a la comunidad; y también allí, donde existía de hecho una participación de los ciudadanos en las funciones públicas, ésta se consideraba más bien como un oficio que como un verdadero derecho.

En una época posterior, habiendo sobrevenido las grandes disoluciones políticas, se rompe *aquella correcta unidad que es la característica del Estado antiguo*. Diferentes principios de autoridad sostenidos por diversas fuerzas sociales entraron en lucha; los derechos de los gobernantes y de los pueblos se concibieron como términos antagónicos, y fueron objeto, además de distinciones doctrinales, de banderías y de rudas contiendas. El Estado entonces no era un todo orgánicamente acabado y encerrado en una sólida unidad, sino más bien la resultante de varios elementos y de fuerzas disgregadas cuya centralización, bajo una autoridad única, era poco firme y, a veces, poco más que nominal. Las nuevas teorías políticas parten todas de la consideración de estos contrastes que de hecho existían e intentan

resolverlas de algún modo determinado, la *relación* entre el príncipe, de una parte, y el pueblo, de otra.⁵³ (lo cursivo es nuestro).

Hobbes no escapa a esta necesidad, mucho menos cuando su Inglaterra ya constituía principal centro de actividad comercial, financiera y colonial. Su idea del absolutismo no escapa a la idea del pacto de sumisión, en gran medida influido por las relaciones políticas propias de Inglaterra, donde ya el Parlamento había intentado varias veces arrebatar el poder del príncipe y lo había logrado en cuatro siglos de enfrentamiento y por la idea de contrato, propia de las naciones germánicas, en donde aquél establecía relaciones bilaterales entre príncipe y súbditos.

En este último, fundamentalmente desarrollado por Althusio,⁵⁴ se establecían fórmulas de compromisos propias de la realidad histórica germana, en el cual los *Stände* conservaron desde la vinculación al Imperio, relaciones de autonomía parcial frente a la autoridad política delegada que poseía el príncipe. El limitar, a través del contrato, los derechos del príncipe suponía en las tesis contractualistas el reconocer a su vez su autoridad, más éste no era sino otra parte de la relación y por lo mismo, sus derechos estarían limitados a las cláusulas del contrato. Ideas, pues, correspondientes a un período histórico ya superado en la Europa insular, donde la *centralización*, cuando menos administrativa, había sido lograda de tiempo atrás. Hobbes, repetimos, también desarrolla la idea de pacto o contrato, pero en una realidad política diferente de la del continente y para otros fines históricos.

2. El concepto de soberanía en Rousseau

Para el ciudadano de Ginebra y partícipe de la elaboración del Proyecto de Constitución para Córcega, ninguna fuerza física puede ser legítima forma de coacción; la fuerza no es más que un simple proceder físico, desprovisto de toda moralidad; los hombres a lo sumo obedecen a la fuerza

⁵³ Vecchio, Jorge del, *Los derechos del hombre y el contrato social*, Madrid, Reus, 1914, pp. 221-222.

⁵⁴ Althusius, Johannes (1557-1683). Su principal obra jurídica es el *Dicaeologicae libri tres, totum et universum ius, quo utimur, methodice complectentes* (1617). El trabajo que resume su idea política contractualista e iusnaturalista es, *Política methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata* (1603); afirma que los hombres desde siempre han establecido consensualmente diversas formas de sociedad, éstas han sido *simples y privadas*, como la familia; sociedades *mixtas y públicas*: de las mixtas son las corporaciones o las *universitates* su ejemplo; de las públicas la más elaborada es el *Estado*. Althusio es el principal exponente de la teoría de los monarcómacos; dice que la soberanía pertenece naturalmente al pueblo, el que no puede renunciar a ella ni transmitirla a ninguna forma de sociedad o persona, sólo puede delegar su ejercicio contractualmente. En consecuencia, afirma que el pueblo puede deponer al magistrado (*summus magistratus*), cuando éste viola o incumple el contrato.

por necesidad o prudencia, la obediencia legítima sólo puede provenir del acatamiento a la voluntad general contenida en la ley. La voluntad general es, pues, la voluntad que nace de la racionalidad o lo que es lo mismo, toda voluntad general no es cosa distinta que la expresión objetiva de la racionalidad.⁵⁵

También Rousseau propone suprimir la violencia que supone la relación de dominio, entre el que domina por la fuerza y el que obedece por ella; esto sólo se logra por virtud de la voluntad general porque, si cada hombre obedece la ley no se somete a nadie sino que cumple con el deber de respetar a los demás y gana el derecho de ser respetado en lo suyo por cada uno. No puede haber contradicción o incompatibilidad entre la voluntad general y los intereses individuales, esto se logra sólo y a través del contrato social.⁵⁶

En Rousseau el único poder libre y supremo es el del soberano, éste es independiente no sólo de poderes inferiores, sino de cualquier poder individual; el pueblo es el único soberano, no en sí mismo, pues, lo sería en cuanto voluntad general. El *todo* (el poder público) como instrumento del poder soberano del pueblo, es, en esa condición, sólo un delegado al que la voluntad general puede retirar las facultades que a él se le otorgan o si es solo el caso, también modificarlas.

El poder del soberano no puede ser representado por ninguna persona o ente colectivo autónomo; Rousseau sólo concibe, la existencia de un *comité* que administre el querer soberano del pueblo, por esta razón el poder soberano del pueblo no se puede *delegar* a supuesto representante alguno; en consecuencia, el poder soberano es indelegable y sólo será materia contenida en la ley cuando el principio de la unanimidad la ratifique. El pueblo que contiene en sí y objetivamente la voluntad general, continúa siendo poseedor y único titular del poder social que crea y da forma al gobierno. En gran medida queda aquí escrita la idea que tanto mal le causó a Rousseau en sus relaciones con los *sabios padres de la ilustración*, que insistían en la estratificación social como forma que podía contener todavía los intereses de todos los hombres que pretendió iluminar.

El poder soberano es limitado por los convenios generales, es decir, por el pacto social se habilita y se da existencia a la sociedad política pero, el grado de competencias que el pacto encarga al soberano, está *limitado*

⁵⁵ Cfr., Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 9 y 32.

⁵⁶ Sánchez Viamonte señala al respecto, que: "No se trata, pues, de una ingenua y absurda concepción histórica, sino de un expediente polémico, con el cual el soberano-pueblo reemplaza, en la teoría, al soberano-rey, y la voluntad general, abstracta, desintencionada y desinteresada de las normas jurídicas, reemplaza a la voluntad particular concreta e interesada de un individuo, de un grupo o de una casta. En eso consiste el contrato social". Sánchez Viamonte, Carlos, *Derecho constitucional*, Buenos Aires, Kapelusz, 1975, t. I, p. 167.

por los términos del pacto mismo, el cual, debe suponer siempre la igualdad de los ciudadanos ante las “cargas públicas” y la libertad de circulación de bienes y su propiedad conforme los términos limitativos, mismos que señala el pacto. Entonces, voluntad general y pacto son las dos nociones que integran el concepto de soberanía limitada en el pensamiento de Rousseau y que conducen a la idea de que el interés público siempre será la expresión de la voluntad general, más este interés público no puede superar los límites de la equidad; esto se traduce en una consecuencia, la relación de libertad e igualdad que fundamenta lo *popular* de su soberanía.

Al parecer Rousseau considera que el instrumento para lograr una mejor expresión de la voluntad general, libre de *engaño* (en grandes asambleas de ciudadanos) o de *corrupción* (en asamblea de representantes) era la constitución de estados pequeños o estados federales; éste es el caso de su opúsculo llamado “*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*”, donde convoca al pueblo polaco a organizar su Estado en pequeñas unidades políticas que no fueran sólo unidades administrativas.⁵⁷

Para Rousseau el contrato social sería, en su ideal estado, el acto fundacional o constituyente de todo poder público, la autoridad y el gobierno no serían en adelante detentadores del poder político (voluntad general), pues éste le pertenecerá al pueblo. La ley es sólo un acto de autoridad que en un *buen gobierno* expresará esa voluntad general.

El pacto social es el *acto constituyente* en cuanto es unánime consentimiento contractual y el sólo habitar el territorio es fuente de acuerdo; en consecuencia, después de constituido el poder público por el pacto unánime, la voz de la mayoría es fuente de obligación. Rousseau humaniza, por decir lo menos, el concepto de poder político y su origen, pero lo hace nuevamente etéreo al invocar la participación *unánime* del pueblo en su integración. Claro que no aspira Rousseau a encontrar modelos o circunstancias históricas que fundamenten probatoriamente su tesis, es más una exigencia sustancial en la culminación de la teoría del contrato que por mucho tiempo invocaron autores como Althusio, Locke, Milton y Sidney.

Para Rousseau, por tanto, la soberanía debía ser expresión indelegable e indivisible de poder político, no limitada por determinados fines, porque su existencia era el fin en sí misma. La condición para la existencia de la soberanía como atributo político de la voluntad general era, pues, que siempre expresase los bienes e intereses públicos y comunes del pueblo. Es consecuencia del fundamento colectivo del poder político, la legitimidad del gobierno y, de sus actos puede decirse que, sólo en cuanto general

⁵⁷ Cfr., MacFarlane, *op. cit.*, p. 330.

y por lo público y común del interés en ellos manifiesto, son acatados o merecen serlo.⁵⁸

El pacto social es la causa de todo poder político; este consiste en la atribución absoluta de poder que todos los miembros, como ciudadanos, hacen al cuerpo soberano y en la que se comprometen a acatar como súbditos. Más, ¿quién, qué o cómo se hace viable ese poder?, es éste un acto de autoatribución colectiva que sólo es comprensible en cuanto la voluntad general emerge. Son pues, caracteres de la *soberanía*, como esencia de la voluntad general, las siguientes:⁵⁹

a) Como ejercicio exclusivo del poder político, de la “sociedad política” es inalienable. El pacto se hace para obtener la soberanía y, por tanto, sólo el pueblo puede ostentarla, así, la soberanía es *intransferible*;

b) Por cuanto es la voluntad general la causa de la existencia de la sociedad política, y ella es indivisible, la soberanía es inseparable en su propia existencia de los poderes conferidos, y

c) La soberanía es original, es el fin del pacto, por lo mismo es indelegable.

Del concepto de Rousseau sobre la soberanía podemos extraer también los de voluntad general y Estado. La voluntad general es autoatribución colectiva de poderes públicos en cabeza de su único posible titular: *el pueblo*. Empero, como la razón de ser de éste no es otra que la de la búsqueda social del *bien común* o de la *utilidad general*, no puede entenderse manifestación alguna de su voluntad que no se refiera a las nociones que lo integran. Así, la voluntad, por ser general y para que exprese el querer soberano del *pueblo* debe estar precedida de nociones como las de

⁵⁸ En la obra del profesor Carpizo, encontramos: “La voluntad general es la sociedad, cuya finalidad es que todos los hombres puedan vivir como hombres. La soberanía —declaró (Rousseau)—, es el ejercicio de la voluntad general, y esta soberanía nunca es enajenable, prescriptible o divisible. De estas características se deducen otras, pero la soberanía no es enajenable porque de serlo se destruiría el cuerpo político, no es divisible porque la voluntad es general, y al declararse hace la ley, y no prescribe porque a la libertad se le puede ahogar, pero no suprimir. La soberanía radica por esencia en el pueblo, éste es el principio y fin de toda organización política. El pueblo es su propio legislador y juez. El pueblo crea y destruye las leyes. El pueblo es quien decide y su voluntad convierte las simples conductas en leyes, que son las guías de la voluntad creadora. El pueblo es el amo y señor, los que gobiernan son sus servidores.” Carpizo, Jorge, *La Constitución mexicana de 1917*; 3a. ed., México, UNAM, 1979, p. 171.

⁵⁹ Al efecto puede consultarse el trabajo de: Pantoja, David, *La idea de soberanía en el constitucionalismo latinoamericano*, México, UNAM, 1973, pp. 41 y ss. El profesor Pantoja sostiene que: “. . . las ideas de filiación rousseauniana que postulan el principio de la soberanía popular al afirmar la soberanía del ciudadano, restituyen a los individuos el derecho que les es inherente en regímenes verdaderamente democráticos de tener una voluntad personal en materia política y de manifestarla sin obstáculos. De ahí que en instituciones propias de la democracia directa o semi-directa, tales como el referéndum, el referéndum de arbitraje, el veto popular, la iniciativa popular de reforma constitucional o la simple iniciativa popular legislativa, se pueda encontrar una evidente relación con la idea de soberanía del pueblo” (p. 52).

igualdad, equidad, utilidad común. Los poderes del gobierno o del Estado estarán limitados por estos principios políticos los que, traducidos por la voluntad general en ley, se convierten en límites político-jurídicos que instituyen al Estado.

No es, por otra parte, que la voluntad general, en cuanto expresión política del soberano, esté limitada jurídicamente; políticamente es lo que es y no otra cosa: igualdad y libertad-bien común y utilidad pública. La voluntad general no tiene límites jurídicos, hace el derecho y establece al Estado. Los límites que imponen la voluntad general son dictados al Estado y se refieren a los poderosos que ostenta y a las funciones que debe cumplir, son presupuestos políticos que le dan existencia a la organización pública; el Estado es entonces, para Rousseau, lo que *debe ser* según el querer del soberano.

La voluntad general determina los rasgos funcionales y los poderes del Estado, empero éste es manifestación de la única relación política que admite Rousseau: *libertad y obediencia*.

Toda autoridad del Estado tiene su razón de ser lógica en la necesaria, aún cuando existente sólo por lo pactada, defensa de los derechos fundamentales de los hombres. Libertad natural y necesaria obediencia son los extremos políticos de la ecuación política roussoniana. Por una parte sólo es y debe ser jurídico el poder del Estado en cuanto sometido a la voluntad general, por otra, la voluntad general es expresión política inmodificable del ser también político del soberano.

Si el hombre ha nacido libre y ésta libertad es común consecuencia de su naturaleza,⁶⁰ corresponde a toda sociedad garantizarla; la existencia de la sociedad política es una necesidad racional y que si existe de la mejor manera, podría conciliar la natural libertad común de *todos* los individuos. El cómo poder lograrlo efectivamente inquieta a Rousseau.

El Estado absolutista ya había cumplido un largo período de desarrollo en Francia, incluso y, de tiempo atrás, sin que se lo dijese expresamente la persona del monarca era considerada como idéntica a la persona del Estado; corresponde en consecuencia a Rousseau demostrar que no es la persona pública del Estado fuente o causa de libertad, todo lo contrario, es el poder del pueblo el que determina la existencia orgánica y material de lo público y, su función no puede ser otra que la de asegurar toda la libertad natural posible de los males que su propia existencia ocasiona. Así las cosas, ya era hora de demostrar que ni por su forma ni en su funcionar, el régimen monárquico podía resistir las fuerzas que la natural libertad y sus desarrollos engendraban.

⁶⁰ Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Sarpe, 1983, pp. 27-28.

Rousseau fue más lejos de lo que sus contemporáneos imaginaban y exigían; demostró que no sólo el Estado debía garantizar la propiedad sobre los bienes, sino que existían otros derechos que superaban a éste en fundamento de la vida social del hombre. La libertad humana comprendería no sólo la perjudicial apropiación de bienes, la cual por los males ocasionados quedaría sometida en adelante a intereses públicos superiores; la libertad de movimiento, circulación personal, expresión de pensamiento creencia o fe religiosa, igualdad y seguridad jurídica eran esos derechos fundamentales que harían del hombre en adelante un ser naturalmente libre y socialmente igual.

Rousseau es el teórico que más fielmente interpreta el sentido en que se desarrollan las fuerzas sociales que ya no podían ser contenidas por la estratificadora y desigual *Asamblea de Estados Generales*. Por eso llama a un nuevo contrato social para fundar un Estado basado en la garantía de las *libertades fundamentales* por encima, incluso, de cualquier poder político y en la base de cualquier unidad soberana. Un Estado no tiene *constitución*, no se *constituye*, y un pueblo no es soberano si no garantiza esos derechos e intereses públicos superiores al Estado.