



www.senado2010.gob.mx

www.juridicas.unam.mx

LA IDEA DE LA SOBERANÍA

por *Mario de la Cueva*

La mañana del 2 de julio de 1878, la ciudad de Ginebra visitó sus galas mejores para recordar a uno de sus más ilustres hijos, Juan Jacobo Rousseau, muerto cien años atrás en Ermenonville. El gobierno y la Universidad habían preparado cuidadosamente el programa de los festejos. En las primeras horas del día principió a circular por las calles un panfleto que portaba como título la leyenda siguiente: “¿Es posible? ¿Pueden tomar parte nuestros hijos en la fiesta del centenario de Rousseau?” En las páginas del cuadernillo se narraba la vida del ginebrino, ciertamente contradictoria, se condenaban una vez más sus obras y sus ideas y se pedía a las familias de Suiza y de Europa que mantuvieran a sus hijos alejados de su pensamiento y de su ejemplo. El panfleto estaba firmado por un padre de familia, tal vez un descendiente de una de aquellas familias todopoderosas que integraban el Consejo de los Doscientos, la organización aristocrática que gobernaba Ginebra en los años en que Juan Jacobo pasó por el mundo, el mismo Consejo que ordenó en 1762 la quema del *Emilio* y del *Contrato social*. El episodio no fue un simple accidente: en la introducción al libro *Les concurrents de J. J. Rousseau a l'Académie de Dijon pour le prix de 1754* (Boivin & Cie. Éditeurs, París, 1936), Roger Tisserand relata que *El discurso sobre las ciencias y las artes* de Juan Jacobo, el manuscrito premiado en el concurso de 1750, desapareció de los archivos de la academia pocos años después.

En el año de 1754, continúa narrando Tisserand los académicos de Dijon señalaron como tema del concurso “las causas de la desigualdad entre los hombres”; Rousseau envió su segundo trabajo, que en esa ocasión no conquistó la victoria, pero el manuscrito también desapareció de los archivos de la academia; el premio se otorgó a un abate Talbert, poco menos que desconocido en la historia. ¡Coincidencias del destino! Tisserand concluye la introducción de su libro con las palabras siguientes:

En 1750, gracias a la Academia de Dijon, Rousseau alcanzó de

pronto la celebridad. En 1754, sin la ayuda de la academia, se adentró por el camino de la inmortalidad.¹

¿Cuál era el crimen del autor de la *Nueva Eloísa*? En los discursos conmemorativos de 1878 se pusieron de relieve, entre otras, las ideas siguientes: al lado de Voltaire y no obstante la manifiesta enemistad entre los dos pensadores, Rousseau fue uno de los guerreros que determinaron la caída de *l'Ancien régime*, el mundo de los privilegios sin fundamento. "Rousseau —dijo alguna vez Víctor Hugo— es el primero que se proclamó ciudadano", que es tanto como decirse: *el igual de todos los hombres que forman el pueblo*. Cuando Rousseau bajó a la tumba le anatematizó la nobleza; cien años después le proscribía la burguesía, heredera de aquélla en la explotación del pueblo y en el goce de los privilegios que derivan de las fortunas. En su discurso, el doctor Alexandre J. Martin, rector de la Universidad de Ginebra durante las fiestas del centenario, citó una frase del historiador Lanfrey: "La gloria del *Contrato social* consiste en haber sido el instrumento de una resistencia delante de la cual se estrellaron los esfuerzos de la Europa entera"; y en efecto, los absolutismos de Austria, de Rusia y de Prusia, vieron sus lanzas destrozadas por las páginas del *Contrato social* y resultaron impotentes sus esfuerzos para callar la voz de la soberanía del pueblo, que al difundirse en América, condujo a la independencia de las colonias de España.

La doctrina rousseauiana de la soberanía, concebida como el poder libre y absoluto del pueblo para determinar su destino y su organización interna, ha exigido muchas víctimas y suscitado muchos odios. Don José María Morelos y Pavón es una de ellas; la *fortuna*, como diría Maquiavelo, no permitió que el hombre al que había seleccionado para ejecutar grandes cosas pudiera terminar la obra. El héroe del sitio de Cuautla fue una especie de profeta de Juan Jacobo; de su pluma y de sus labios nacieron torrentes de palabras reproduciendo las ideas del ginebrino y haciendo temblar el trono virreinal. Su primera afirmación teórica en favor de una independencia absoluta de la nación mexicana, preludeo de sus tesis sobre la soberanía, aparece en la comunicación de 2 de noviembre de 1812, dirigida a Ignacio Rayón, en la que le dice: "Éste es mi dictamen salvo *meliori* y que se le quite la máscara a la independencia, porque ya todos saben la suer-

¹ Obra citada, p. 43.

te de nuestro Fernando VII." ² Ése fue el crimen más grande de Morelos, el mismo de Juan Jacobo: su amor por la libertad de los hombres y por la soberanía de los pueblos de nuestra América. En el escrito de acusación de 24 de noviembre de 1815 del doctor don José Antonio Tirado y Priego, promotor fiscal del Santo Oficio en la *causa instruida en contra de Morelos*, ³ se dice:

Que este reo induce las sospechas más vehementes, no sólo del tolerantismo, sino del ateísmo y materialismo, por estar imbuido en las máximas fundamentales del heretical pacto social de Rousseau y demás pestilencias doctrinales de Helvecio, Hobbes, Espinosa, Voltaire y otros filósofos reprobados por anticatólicos. Este desgraciado hombre no se contentó con tener el arrojo de leer semejantes libros prohibidos y anatematizados por la iglesia, sino que también transcribió, copió, suscribió sus delirios, firmándolos en la Constitución americana; tales son decir que la ley es la expresión de la voluntad, que la sociedad de los hombres es de mera voluntad y no de necesidad; y de aquí proviene considerar al hombre independiente de dios, de su eterna justicia, igualmente que de la naturaleza, de la razón y de la honestidad. Como en el sistema de este libertino no es necesaria y natural la sociedad de los hombres, decidió en su abominable Constitución que los racionales no tienen otras obligaciones que aquellas a que se comprometen por el pacto social o por la expresión de la voluntad general, que es el resultado de la representación nacional, como dijeron los impíos ya citados, y se expresa terminantemente por este infame en el artículo 18 de su perversa y ridícula Constitución.

I

LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA EN LA HISTORIA

La historia universal de las doctrinas de la soberanía se confunde con el origen y la evolución de las naciones, de las monarquías y de este *Leviatán* que conocemos con el nombre de

² Ernesto Lemoine Villicaña: *Zitácuaro, Chilpancingo y Apatzingán*. Sobretiro del Archivo General de la Nación, México, 1963, p. 445, documento núm. 7.

³ *Morelos y la iglesia católica*, en la colección dirigida por Martín Luis Guzmán: *El liberalismo mexicano en pensamiento y en acción*, Empresas Editoriales, S. A., México, 1948, cap. 20, p. 96.

estado moderno. La aseveración que antecede está confirmada por las ideas expuestas por el que fuera maestro ilustre de la Universidad de Heidelberg, Jorge Jellinek; de las páginas de su libro⁴ se deduce que el concepto de soberanía nació en la Edad Media, como un efecto de las luchas políticas entre las dos superpotencias supranacionales, la iglesia y el imperio y entre estos poderes y las naciones que principiaban a formarse, particularmente Francia. Otto von Gierke⁵ explica que la palabra *estado*, tal como hoy la entendemos, difícilmente podría aplicarse a las organizaciones políticas de los siglos XI y XII; el distinguido maestro prefiere hablar de *corporaciones* sociales y políticas, organizadas jerárquicamente. Y Friedrich August Freiherr von der Heydte,⁶ que en términos generales continúa las enseñanzas de Gierke, cree que el estado soberano nació a principios del siglo XIII: "Cuando el rey Felipe II derrotó al emperador Otón en la batalla de Bouvins (1214), Francia surgió en la historia con los mismos títulos que el Imperio, como un poder que no reconoce a ningún señor como superior";⁷ en apoyo de su tesis, Freiherr von der Heydte⁸ transcribe la respuesta que dio el embajador Roberto de Artois al papa en diciembre de 1221: "Dios no permita que alguna vez pensemos formar con nuestro ejército en el séquito de algún príncipe cristiano... Creemos que nuestro señor, el rey de Francia, a quien una ascendencia real le puso el cetro en las manos, es superior a cualquier emperador, ya que los emperadores son elevados al trono mediante una elección arbitraria."

Las luchas y las doctrinas políticas de la Alta Edad Media se nutrieron de la alegoría de las dos espadas: la Iglesia, quizá desde los tiempos de Gelasio I, soñó no sólo con la titularidad del poder espiritual, sino también con el establecimiento de una teocracia universal, que tuviera a Roma por capital y al papa por jefe supremo. Por su parte, el Imperio soñaba con la independencia del poder temporal y con su unidad, extendida sobre todos los reinos y principados de la cristiandad occidental. Las distintas pretensiones determinaron que las dos espadas, espiritual y temporal, entraran en combate para disputar el poder estatal sobre los hombres. El primer gran episodio tuvo lugar en Canossa, a fines del siglo XI, al concluir la Guerra de las Investiduras, cuando el

⁴ *Allgemeine Staatslehre*, tercera edición, Leipzig, 1913, pp. 435 y ss.

⁵ *Das deutsche Genossenschafts recht*, Berlín, 1868, t. I.

⁶ *Die Geburtsstundes des souveränen Staates*, Regensburg, 1952.

⁷ Obra citada, p. 62.

⁸ Obra citada, p. 62, nota 40.

emperador Enrique IV acudió a solicitar del papa Gregorio VII el levantamiento de la excomunión. Marcel Pacaut⁹ reproduce las partes principales de la bula *Dictatus Papae*, que contiene, según es bien sabido, los principios y bases de lo que se ha denominado *la teocracia gregoriana*:

I. Sólo la Iglesia ha sido fundada por el señor. II. Sólo el pontífice romano puede ser nombrado con justo título universal. III. Sólo él puede absolver y destituir a los obispos... VIII. Es el único que puede usar las insignias imperiales. IX. El papa es el único hombre al que besan los pies todos los príncipes. X. Es el único cuyo nombre se pronuncia en todas las iglesias... XII. Le está permitido deponer a los emperadores... XVIII. Nadie puede modificar sus sentencias, pero él puede reformar todas las que dicten otras potestades. XIX. Nadie puede juzgarle... XXII. La Iglesia romana no ha errado nunca; y según el testimonio de la Escritura no errará jamás...

A fines del siglo XIII surgió la figura egregia del rey Felipe el Hermoso de Francia. Bonifacio VIII, el último gran defensor de la *teocracia gregoriana* ocupaba la silla de Pedro. Dos contrincantes dignos el uno del otro. La lucha, de la que salió victorioso el rey francés, producirá como consecuencia inevitable, además de la destrucción del sueño teocrático de los papas, el enterramiento de la vieja idea de la unidad y supremacía del Imperio.¹⁰

Según las crónicas de la época, el rey francés se encontraba urgido de dinero, tanto por los gastos suntuosos de la corte, como por los que reclamaba la continuación de la guerra en contra de los ingleses; por lo que decidió solicitar la ayuda de sus súbditos, entre los que colocaba a los clérigos de Francia. Pero ocurrió que la Orden de Citeaux, no obstante la existencia de algunos precedentes, acudió al papa en demanda de protección. El 24 de febrero de 1296, Bonifacio VIII publicó la decretal *Clericis laicos*; con la brutalidad que caracterizó la mayoría de sus actos y escritos, prohibió cual-

⁹ *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Age*, París, 1957.

¹⁰ Pueden consultarse, entre otros libros, los siguientes: Edgard Boutaric: *La France sous Philippe le Bel*, Libraire-éditeur, París, 1841. Duc de Lévis Mirepoix: *Le Siècle de Philippe le Bel*, Amiot-Dumont, París, 1954. Marcel Pacaut: *La théocratie, l'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Éditions Mouton, París, 1957. Jean Lecerq: *Jean de Paris et l'Écclésiologie du XIII siècle*, París, 1942; la segunda parte de este libro contiene íntegro el tratado de Juan Quidort de París: *De potestate regia et papali*.

quier pago sin el consentimiento de la Santa Sede y amenazó con la excomunión a la persona que lo exigiera. No podemos seguir los detalles de la controversia: Felipe el Hermoso no contestó al papa, pero prohibió la exportación del oro y de la plata y exigió de los clérigos la contribución solicitada. El 18 de noviembre de 1302 se expidió la célebre bula *Unam Sanctum*, compendio magnífico del pensamiento teocrático de Bonifacio:

Debemos creer con una fe ardiente en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Nosotros lo creemos así firmemente y confesamos con toda sencillez que fuera de ella no hay salvación ni remisión de los pecados. Ella representa el cuerpo místico de Cristo, cuya cabeza es el Cristo-Dios; en ella no existe sino un solo señor... La Iglesia, una y única, forma un solo cuerpo. No tiene dos cabezas, tal un monstruo, sino una sola, a saber, Cristo y su vicario Pedro y, consecuentemente, el sucesor de Pedro. El poder de Pedro comprende dos espadas: la espiritual y la temporal, según lo enseñan los textos evangélicos. Por tanto, quien rehusa la espada temporal a Pedro transgversa el sentido de la palabra del Señor: "coloca tu espada en su vaina". Una y otra espadas, la temporal y la espiritual, pertenecen al poder eclesiástico, pero la primera es usada para la Iglesia, la segunda por la Iglesia, la espiritual por el sacerdote, la temporal por los reyes y caballeros, con el consentimiento y el permiso del sacerdote. Es pues necesario que la espada esté debajo de la espada y que la autoridad temporal esté sometida a la espiritual. Ha dicho el apóstol: "Todo poder proviene de dios y el que existe según el orden divino es de dios"; por tanto, si la espada no estuviese bajo la espada no corresponderían las cosas al orden divino. La experiencia comprueba que el poder espiritual instituye al poder terrestre y le juzga si no es bueno. La Iglesia y el poder eclesiástico obran siempre de conformidad con la profecía de Jeremías: "He aquí que te he establecido." El poder espiritual, si bien otorgado a un hombre y ejercido por un hombre, no es humano. Es un poder divino, dado a Pedro por la boca de dios y por su conducto a sus sucesores. Por tanto, quien resista a este poder resiste al orden establecido por dios e imagina dos principios, como Maniqueo, lo que juzgamos falso y herético.¹¹

Descorrido el velo que hizo creer durante varios siglos que la Edad Media fue un mundo de tinieblas, ha ido apareciendo una copiosa y brillante literatura sobre los diversos aspectos de aquella pugna de titanes. Entre otros, tres gran-

¹¹ Tomado de Marcel Pacaut: Obra citada, p. 269.

des libros han dejado impreso el enorme talento desplegado por los filósofos y poetas en apoyo de las peticiones de los combatientes: en el año de 1301, Gil de Roma escribió el libro: *De ecclesiastica potestate*, en defensa de las pretensiones del papa; sus páginas, si bien con menor drasticidad, reproducen los argumentos que encontramos en Gregorio VII y en Bonifacio VIII. Algunos años después, 1312 a 1318, el divino Dante escribió ese asombroso tratado que lleva por título: *De monarchia*; en él afirmó la necesidad y supremacía del imperio sobre los reyes y principados, pero, a la vez, se declaró partidario de la independencia del poder temporal. Por último, Juan Quidort de París nos legó su obra monumental: *De potestate regia et papali*, que es el anuncio definitivo de la nueva idea del estado nacional soberano.

El creador de la *Divina comedia*, razonando como la mayoría de los escolásticos, sostuvo en *De monarchia* que todo tiende a la unidad como su perfeccionamiento y que el mundo político no puede ni debe apartarse de esa tendencia; era la reproducción de la filosofía aristotélico-tomista:

Resumiendo lo dicho al principio, son tres los problemas esenciales que se plantean a propósito de la monarquía temporal, comúnmente llamada Imperio... El primero es éste: si la monarquía temporal es necesaria para el bien del mundo. Se puede llegar a una conclusión, sin temor a que surjan argumentos dialécticos y evidentes. El primero lo podemos desprender autorizadamente de *La política* de Aristóteles. El filósofo afirma que cuando varios elementos están ordenados a un fin común, uno asume las funciones directivas y los otros le están subordinados. Esta verdad no descansa solamente en el prestigio del autor, sino que se justifica inductivamente... Si consideramos una familia, cuyo fin es preparar la felicidad de sus miembros, vemos que es necesario que haya uno que gobierne y rija, llamado paterfamilia, o alguien que haga sus veces, según la palabra del filósofo: "Toda familia es gobernada por el más anciano."¹²

En la segunda parte del tratado demuestra el poeta que el emperador alemán es el sucesor legítimo del Imperio Romano, por lo que es supremo en la tierra. La tercera parte está destinada a la destrucción de los principales argu-

¹² Dante escribió su tratado en latín, pero posteriormente lo tradujo al italiano. Hemos utilizado la edición bilingüe de Gustavo Vinay, Florencia, 1950. El párrafo transcrito corresponde al libro primero, cap. v, p. 35.

mentos aducidos en apoyo de la *teocracia gregoriana*: la comparación con el sol y la luna es equivocada, pues siendo los astros accidentales con relación al hombre, no está éste ordenado a ellos, ni pueden compararse con la Iglesia y el Imperio.

La frase de Cristo a Pedro: "Y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos", nada prueba, porque si bien es verdad que Cristo dio a Pedro las llaves del reino de los cielos, la palabra *todo* se refiere únicamente a lo que concierne al oficio de portero de la casa de dios. La donación de Constantino, curado de la lepra por intercesión del papa Silvestre, sí es que realmente existió, carece de validez, porque:

Toda jurisdicción es anterior a su juez, porque el juez está ordenado a la jurisdicción y no al contrario. El Imperio es la jurisdicción que comprende en su ámbito todas las jurisdicciones temporales; luego es anterior a su juez, que es el emperador, porque a ella está el emperador ordenado y no al contrario. De lo que resulta evidente que el emperador no puede enajenarla, en cuanto es emperador, pues es gracias a ella que es lo que es.¹³

Por último, los diversos argumentos relacionados con la unción de los reyes de Israel, con la coronación de Carlos V y con la deposición de algún emperador, tampoco constituyen una prueba, pues de serlo probarían igualmente la supremacía del Imperio, ya que el emperador Otón "restituyó en su trono al papa León, deponiendo a Benedicto, a quien desterró a Sajonia".

Los historiadores no han determinado la fecha en que Juan Quidort de París escribió su tratado; únicamente aseguran que no es anterior a 1302. El maestro de teología de la Sorbonne entró en la doble batalla para demostrar que la existencia de los reinos independientes e iguales al Imperio y supremos en el mundo temporal es la solución más conveniente a la humanidad y a los hombres. Freiherr von der Heydte¹⁴ reconoce que por primera vez en la historia medieval se afirmó que la división de los pueblos en reinos independientes no sólo no era una consecuencia del pecado, sino que, por lo contrario, era la solución más armónica con la naturaleza del hombre y de las cosas. La doctrina de Juan

¹³ *De monarchia*, libro tercero, cap. x, p. 251.

¹⁴ *Obra citada*, p. 103.

de París equivale a la afirmación de la soberanía del rey de Francia; como dice Jorge Jellinek: ¹⁵ “el concepto del señor que no reconoce superior en su reino dejó de ser un concepto comparativo y relativo y se convirtió en uno absoluto”. Fue la hora de nacimiento del estado moderno, que tuvo a Juan Quidort de París por heraldo:

El orden jerárquico de los siervos de la Iglesia debe su origen al mandamiento divino; pero la ley divina no ordena que en los asuntos temporales los cristianos laicos sean súbditos de un gobierno universal. Sin duda, los impulsos dados por dios a los hombres conducen a la vida en sociedad y en asociaciones y, como consecuencia, a la elección de gobernantes, pero esta elección de una cabeza única y suprema para los asuntos temporales no corresponde a la naturaleza de las cosas, ni a las condiciones naturales de los hombres, ni es tampoco un mandamiento de dios, ni tiene esta *reductio ad unum* la misma utilidad que representa para los siervos de la Iglesia: ante todo, porque los hombres son diferentes corporal y racialmente y, por lo contrario, el alma, que es lo que importa a la Iglesia, es igual en todas partes; y además, porque una sola cabeza no es suficiente para gobernar todo el mundo en los asuntos temporales, en tanto que sí es bastante en las cuestiones espirituales, pues la palabra, que es el arma del poder espiritual, penetra en todas partes, en tanto la espada, arma del poder temporal, no puede penetrar en todas partes cuando es uno solo quien la esgrime. *De ahí que sea mejor si muchos gobiernan en muchos reinos, en lugar de que uno solo gobierne todo el mundo.* ¹⁶

Cuando se analiza la literatura política de la Edad Media se recibe la impresión de que se está en presencia de un torneo entre príncipes, reyes y emperadores. El pueblo aparece como un simple pretexto para justificar las pretensiones de los contendientes. Gierke ¹⁷ habla en varias ocasiones de la soberanía del pueblo como de una doctrina generalmente admitida en el medioevo; nos parece, no obstante el valor del testimonio, que la cuestión que propusieron los escritores de aquellos siglos bajo la denominación de la soberanía del pueblo se reduce a determinar el conducto por el cual recibe el rey la *summa potestas temporal*: si dios entregó al papa las dos espadas, la subordinación del Imperio a la

¹⁵ *Allgemeine Staatslehre*, tercera edición, Leipzig, 1913, p. 449.

¹⁶ *De potestate regia et papali*, cap. III. Tomado del libro Jean Leclerc: *Jean de Paris*, ya citado.

¹⁷ *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, 1881, t. III, pp. 568 y ss.

Iglesia no puede ponerse en duda y también aparece como incuestionable la supremacía del Imperio sobre los reyes, toda vez que la Iglesia entregó el uso de la espada del poder temporal al emperador; pero si, por lo contrario, los hombres, como hijos iguales de dios, reciben de éste el poder temporal y lo transmiten directamente al emperador o a los reyes, la independencia de uno y otros frente a la Iglesia y la de los reyes delante del emperador, resultaba un hecho innegable e indestructible. O expresado con otras palabras: soberanía del pueblo significaba *titularidad originaria del poder*, pero, a la vez, facultad y aun necesidad, puesto que la monarquía era la forma estatal que más se aproximaba a la perfección, de transmitir el poder soberano al emperador o al rey. Esta manera de ser de la doctrina es fácilmente explicable: cada época histórica procura la solución de sus problemas y según dirá Hegel más tarde, se expresa en una filosofía; la cuestión que se debatía en Europa era la igualdad o subordinación de los reyes respecto del emperador y la independencia de unos y otro delante de la Iglesia en todo lo que constituye el poder temporal. En esa lucha no había lugar para el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*, que sólo es posible cuando el pueblo y su príncipe han llegado a ser supremos, esto es, independientes de todo poder externo; la batalla medieval se desenvolvió entre potencias externas la una a la otra y su finalidad era el dominio o la independencia de las potencias, en tanto el dilema enunciado es un asunto interno, entre el pueblo y sus gobernantes.

Sin embargo, encontramos una excepción importantísima en la figura insigne de Marsilio de Padua, rector un tiempo de la Universidad de París y testigo ocular de la lucha entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, así como también de la pugna entre el emperador Luis de Baviera y el papa Juan XXII, último intento de la Iglesia para restaurar la *teocracia gregoriana*. El libro clásico de Marsilio: *Defensor Pacis*, nos parece constituir la primera afirmación auténticamente democrática de la doctrina de la soberanía del pueblo y el antepasado más lejano del pensamiento de Juan Jacobo y del *Decreto constitucional de Apatzingán*.

No desconocemos que diversos autores, entre ellos Jorge de Lagarde,¹⁸ niegan el sentido democrático de sus ideas aunque nosotros preferimos, por todos conceptos, las explicaciones

¹⁸ *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. II, *Marsilio de Padoue*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

de Gierke¹⁹ y de Sabine.²⁰ Algunos de los párrafos del *Defensor Pacis*²¹ hablan por sí solos:

Hablaremos de aquella causa eficiente de la ley que puede comprobarse; por tanto, no nos proponemos discurrir respecto de aquella manera de estatuir la ley que consiste en un acto u oráculo inmediato de dios, sin intervención de la voluntad humana o que ya se efectuó en el pasado, tal el caso de la ley mosaica... Trataré únicamente del establecimiento de las leyes y gobiernos que derivan inmediatamente del arbitrio de la mente humana.

Digamos, pues, de acuerdo con la verdad y en armonía con el pensamiento de Aristóteles (*Política*, libro III, cap. VI), que el legislador o causa primera y eficiente de la ley lo es el pueblo o el cuerpo entero de los ciudadanos o su "parte de más valor", mediante su elección o su voluntad expresada verbalmente en la asamblea general de los ciudadanos, mandando que algo se haga o se evite, bajo la amenaza de una pena o castigo temporal. Con el término: "parte de más valor", tomo en consideración no sólo la cantidad, sino también la calidad de las personas de la comunidad para la que se estatuye la ley; el cuerpo de los ciudadanos o su "parte de más valor" es el legislador, ya sea que formule él mismo la ley o que atribuya esta función a una o varias personas, las cuales, sin embargo, no son ni pueden ser el legislador en sentido absoluto, sino sólo en su sentido relativo, para un periodo determinado de tiempo y de conformidad con la autoridad del legislador primario.

Después de definir los conceptos de ciudadano y "parte de más valor" de los ciudadanos, regresemos a nuestro problema: la autoridad humana a la que corresponde hacer la ley es únicamente el cuerpo todo de los ciudadanos o su parte prevaeciente. Nuestra primera prueba es la siguiente: la absoluta autoridad humana, antes de hacer la ley, pertenece únicamente a aquellos hombres de quienes puede provenir la ley mejor... Otro argumento en apoyo de la conclusión principal dice que la autoridad de hacer la ley pertenece únicamente a aquel que, al hacerla, logrará que se cumpla más fácilmente y acaso de manera absoluta...

Cualquiera que sea la interpretación que se dé a la frase: "la parte de más valor del pueblo", que ha sido la fuente de

¹⁹ Obra citada, p. 584.

²⁰ *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 286.

²¹ No pudimos usar la edición latina. Utilizamos la traducción inglesa de Alan Gewirth, Columbia University Press, Nueva York, 1956; y la italiana de Cesare Vasoli, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turin, 1960. Los párrafos que a continuación transcribimos pertenecen al cap. XII del *Primer discurso*.

todas las controversias en torno a la esencia del pensamiento de Marsilio, lo cierto es que el autor del *Defensor de la paz* se desentiende de la idea de que todo poder viene de dios y lo hace derivar del pueblo, o lo que es igual, el poder político, el poder creador del derecho, es esencialmente humano y pertenece a los hombres que forman la comunidad. El rector de la Universidad de París se anticipó a la doctrina contemporánea: aniquilada la idea del derecho divino de los reyes, el problema consistía en determinar a quién corresponde expedir la ley constitucional y la civil, o expresado en otras palabras, Marsilio se planteó el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe* y lo resolvió en favor de la primera proposición. Las consideraciones del *Defensor Pacis* en torno al problema de la forma de gobierno²² ratifican las ideas expuestas: Marsilio admite la legitimidad de la monarquía, así como la conveniencia de una sucesión hereditaria, pero el monarca o la casa reinante deben ser elegidos por el pueblo, y lo que es aún más significativo, el propio pueblo conserva la facultad de destituir al monarca que no cumpla con sus deberes; esta última proposición ha dado lugar a la creencia, defendida por Gierke,²³ de que Marsilio es un precursor de lo que hoy denominamos: *gobierno republicano*. Por otra parte el pueblo es, y permanece siempre, el legislador absoluto, o para emplear la terminología posterior de Bodino, es *el titular absoluto y perpetuo del poder de legislar*; de esta tesis dedujo el que fuera rector de la Universidad de París, que si el pueblo autoriza a una o varias personas para legislar, les otorga sólo una facultad relativa y temporal. De esta manera, el poder de legislar, que necesariamente comprende la *potestad constitucional*, se hace, según dirá Juan Jacobo algunos siglos más tarde, indivisible, inalienable e imprescriptible. En un segundo punto se anticipó también Marsilio a sus contemporáneos: el jefe del gobierno, ya fuese designado por un tiempo determinado, ya por vida o bien, finalmente, en orden hereditario, no es nunca el legislador absoluto, sino el ejecutor de las leyes del pueblo o de su "parte de más valor"; la solución anuncia la doctrina de la división de los poderes y convierte al rey en un simple titular del poder ejecutivo.

²² *Primer discurso*, cap. XVI.

²³ Obra y tomo citados, p. 593.

Cuando el emperador Carlos V abdicó la corona de España en 1557 en favor de su hijo Felipe II y la del Imperio en 1558 en beneficio de su hermano Fernando, desapareció el último sueño imperial y se penetró en la era de la comunidad de naciones soberanas ligadas por el derecho internacional. Jacobo Burckhardt²⁴ ha escrito que los hombres del Renacimiento crearon el estado moderno, tal vez en Florencia, como una obra de arte, igual a las grandes creaciones de Leonardo y Miguel Ángel. Por otra parte, ese movimiento del espíritu significó la liberación del pensamiento y la quiebra de las cadenas que le ataban a la teología; el retorno a la antigüedad fue la protesta de un mundo que se negaba a continuar enclaustrado en las páginas del *Antiguo testamento*. Maquiavelo consumó en *El príncipe* la separación de la ciencia política de la teología y aun de la moral. Se abrieron las ventanas del pensamiento, como en los años de los sofistas griegos, y la filosofía y la ciencia pudieron dedicarse a la búsqueda de la esencia de lo humano y a desentrañar los misterios de la naturaleza. Menos de veinte años después de las abdicaciones de Carlos, en 1576, Juan Bodino publicó *Les six livres de la Republique*,²⁵ la célebre obra que constituye el primer tratado de los tiempos modernos en torno a los problemas estatales. El estado moderno era ya una realidad incuestionable: era una unidad nacional, formada y fortalecida al través de las luchas medievales, independiente de todo poder externo y con un monarca que había logrado dominar a los señores feudales y centralizar el poder público. Bodino se encontró con una organización política nueva, fuertemente unida y libre de cadenas, tanto materiales —Iglesia e Imperio— como espirituales, toda vez que, según acabamos de explicar, la ciencia política había adquirido el rango de una disciplina humana apartada de la teología. Envuelto por ese ambiente y pleno de optimismo en el futuro de Francia, el gran escritor del siglo XVI pudo saludar al nuevo estado, desde los renglones iniciales del primero de *Les six livres de la Republique*, con la definición siguiente:

República es un gobierno justo de muchas familias y de lo que les es común, con poder soberano.

²⁴ *Die Kultur der Renaissance in Italien*, cap. I.

²⁵ Hemos utilizado la edición de París de 1578, que es la tercera que se hizo de la obra de Bodino. Pueden consultarse: Henri Baudrillart: *Bodin et son temps*, París, 1583. Pierre Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, París, 1936.

En la definición de Bodino se expresan cuatro ideas fundamentales: en primer término, que *la república es un gobierno justo* y no una banda de forajidos, quiere decir, un gobierno que actúe siempre de conformidad con el derecho; el pensador de Angers tuvo a la vista la idea del derecho natural y creyó firmemente que él debe ser la norma para la acción interna y externa del estado. En segundo término y en armonía con el pensamiento aristotélico, la base de la república es el conjunto de las familias; de ahí que el gobierno deba ocuparse de lo que les es común. La tercera característica de la república es la existencia de un poder soberano, independiente hacia el exterior y supremo en el interior. Finalmente, si bien este último dato no aparece en la definición, sino en los renglones del capítulo primero del libro primero, la finalidad de la república no es procurar la felicidad de los hombres, menos aún imponerla: en este aspecto, Bodino se apartó de la doctrina antigua, especialmente de las ideas de Cicerón, a quien cita de manera expresa.

El pensador de Angers es considerado, con toda justicia, el primer expositor concreto y preciso de la doctrina de la soberanía; más aún, Herrmann Heller²⁶ piensa que muchas de sus ideas, particularmente las que conciernen a la naturaleza y caracteres de la soberanía y a las relaciones del poder soberano con el derecho, conservan su valor en los años que vivimos. Nuevamente son los primeros renglones, ahora del capítulo octavo del mismo libro primero, los que expresan la idea de la soberanía del escritor político que comentamos:

La soberanía es el *poder absoluto y perpetuo* de una república, al que los latinos llaman *maiestatem* (majestad), los griegos *ἄκραν ἐξουσίαν* (suprema autoridad), *κυρίαν ἀρχήν* (poder del señor) y *κύριον πολίτευμα* (régimen soberano de la polis), y los italianos *segnoria* (señoría), palabra que usan tanto respecto de los particulares como a propósito de quienes manejan todos los asuntos de estado de una república; los hebreos dicen *el que lleva el cetro*, lo que quiere decir: el mayor poder de mandar.

En el mismo capítulo octavo explicó Bodino lo que entendiéndolo por poder perpetuo y absoluto. De esos párrafos se deduce que *poder perpetuo* es el que corresponde a una o varias personas en forma permanente, sea por vida, sea para ellas y sus descendientes a perpetuidad, pues si el poder de

²⁶ *Die Souveränität*, Berlín, 1927, pp. 13 y ss.

la persona o personas fuese temporal, no habría soberano, ya que, al concluir el periodo por el que se le concedió el poder, volvería a ser súbdito de la persona o personas que se lo otorgaron; tampoco hay soberano si el poder es revocable y más bien debe decirse que la soberanía pertenece a quien puede revocar el poder. El término: *poder absoluto*, sirve para caracterizar la posesión de un poder incondicionado; para precisar el concepto, relata Bodino que a la muerte del rey de Tartaria, los súbditos a quienes correspondía hacer la elección dijeron a un príncipe de la casa real que deseaban y le rogaban que reinase sobre ellos, a lo que respondió el futuro soberano: "Es preciso que estéis dispuestos a hacer todo lo que diga; así, si ordeno matar a alguien, deberá ser ejecutado sin dilación... la palabra que salga de mis labios será mi espada... y el pueblo aplaudió." Pero no obstante estos párrafos, que podrían significar un absolutismo de la voluntad soberana, Bodino le ha prestado un servicio valiosísimo a la humanidad y a la ciencia jurídica, al penetrar hasta el fondo del concepto de *poder absoluto*: el filósofo político de Angers creía en la doctrina del orden jerárquico de las leyes de Santo Tomás y de ahí que sostuviese que la soberanía, concebida como poder absoluto, consiste en la facultad incondicionada e ilimitada de expedir, modificar y derogar la ley humana, que es el grado inferior dentro de la jerarquía de las leyes del aquinatense, pero no se extiende a la modificación o negación de la ley natural y de la ley de dios, grados intermedio y supremo de la escala jerárquica; o expresado en otras fórmulas: ningún poder político puede limitar la facultad del soberano de dictar la ley humana, pero al expedirla no podrá contrariar los principios eternamente justos del orden jurídico, porque su fundamento radica en la razón de dios y en la de los hombres.

Los teóricos del derecho natural laico defendieron años más tarde la misma tesis cuando dijeron que existe un derecho natural que brota de la naturaleza racional del hombre y que vale independientemente de que se admita o deseche la existencia de alguna divinidad. El olvido del pensamiento de Bodino o para decirlo en términos contemporáneos, la substitución de la idea iusnaturalista por la concepción positivista del siglo XIX, es la causa de tantos equívocos en el problema de las relaciones entre la soberanía del estado y el derecho internacional. Un párrafo extraordinario del capítulo octavo del libro primero de Bodino expresa magníficamente las ideas:

De la misma manera que el papa, como dicen los canonistas, no se liga nunca las manos, tampoco el príncipe soberano puede ligar las suyas, aunque lo quisiese. De ahí que encontremos al final de los edictos y ordenanzas estas palabras: "tal es nuestra voluntad", para dar a entender que las leyes del príncipe soberano, aun cuando fundadas en razones buenas y vivas, sin embargo, sólo dependen de su pura y franca voluntad. Pero todos los príncipes de la tierra están sometidos a las leyes divinas y naturales, no estando en su poder el contrariarlas, si no quieren hacerse culpables de lesa majestad divina, haciendo guerra a dios, debajo de cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben inclinar el cuerpo y la cabeza con temor y reverencia.

Bodino es hijo del siglo xvi; de ahí que su pensamiento y su acción se dirigieran a la solución de los problemas que afectaban a los pueblos. *Les six livres de la republique* son, en buena medida, una teoría para el reino y el rey de Francia. La idea de la soberanía se convirtió en el símbolo de la independencia y supremacía del monarca francés y claro está, de los reyes de España, Inglaterra y demás monarcas de los pueblos libres de Europa. La soberanía, según la interpretación de los escritores contemporáneos, adquirió una doble dimensión: no reconocimiento de ningún poder exterior susceptible de influir, menos aun determinar, la vida de la comunidad y del rey francés; y supremacía interna, que equivale, de conformidad con la definición que hizo Triepel en sus lecciones del año 1933 en la Universidad de Berlín, a la *centralización de todos los poderes públicos en manos del rey*, y cuyo atributo fundamental, del que derivan todos los restantes, es la potestad irrestricta de expedir, modificar y derogar la ley humana. Conviene insistir en este punto, que aparecerá en el *Decreto Constitucional de Apatzingán*, en que la soberanía no significa agresividad, imperialismo o pretensión de dominio sobre otros pueblos, sino, por lo contrario, presupone la presencia de otras unidades soberanas y la coexistencia internacional, de conformidad con los principios de la ley de dios y de la ley natural.

Europa no estaba madura para el pensamiento y para la vida activa del pueblo; de ahí que se refugiara en las utopías de Tomás Moro, de Campanella y de Francisco Bacon. Fue necesario que transcurrieran tres siglos, durante los cuales agotó la monarquía sus posibilidades y entró en descomposición, para que el genio de Rousseau nos diera aquel *Contrato social* delante del cual "se estrellaron los esfuerzos de la Europa entera". Se explica así fácilmente

la teoría de las formas de estado de *Les six livres de la république*: Bodino no se propuso el dilema *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*; en el libro segundo de su obra, aceptó la legitimidad de las tres formas clásicas: monarquía, aristocracia y democracia y consideró que la soberanía radicaba en quien de hecho y de derecho ejercía efectivamente el poder, ya fuese el rey, la minoría gobernante o el pueblo, sin preocuparse por los orígenes del poder. Bodino pasó por alto el problema del titular originario de la soberanía y llegó a admitir la conquista como un procedimiento lícito, entrando así en contradicción con su doctrina de la subordinación del poder humano a las leyes de dios y naturales: "Carlos V —dice en el capítulo segundo del libro segundo— impuso su soberanía señorial al Reino de los Incas". Por otra parte, Bodino no ocultó su preferencia por la monarquía, forma estatal sobre la que vierte los más cálidos elogios, en tanto mira con desprecio a la democracia y a las llamadas formas mixtas de estado y de gobierno. Desde estos puntos de vista, Bodino se encuentra en desventaja respecto de Marsilio.

En el año de 1603 apareció en Herborn un libro, que alcanzó rápidamente hasta ocho ediciones. Su autor era un escritor político alemán, Johannes Althusius²⁷ y llevaba por título: *Politica methodice digesta*. Siguiendo las huellas de Marsilio, Althusius rompió con las doctrinas de su tiempo, afirmó la tesis del contrato social como origen y fundamento de las sociedades humanas, defendió ardientemente la doctrina de la soberanía del pueblo, distinguió nítidamente entre estado y gobierno y se elevó así a la categoría de un segundo precursor del pensamiento del *Solitario de Ginebra*. Es un libro polémico, destinado en muchas de sus páginas a refutar las conclusiones de Bodino.

Althusius, igual que el autor del *Defensor Pacis*, se planteó el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe* y también lo resolvió en favor de la primera proposición.

²⁷ Sobre las doctrinas de Althusius, pueden consultarse: Otto von Gierke: *Johannes Althusius*, Breslau, 1929. Ernst Reibstein: *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, 1955. Peter Jochen Winters: *Die Politik des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Freiburg, 1963. Erik Wolf: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1951.

El escritor de Westfalia partió de la idea del *contrato social* y de la misma manera que Juan Jacobo ciento cincuenta años después, hizo de él el principio básico de la ciencia política. Todas las sociedades humanas, explica nuestro autor en las primeras páginas de la *Política*, descansan y deben descansar en el consentimiento de quienes se unen o se encuentran ya unidos; el principio se aplica a la familia, a las corporaciones de toda índole y al estado, al que concibe como *la comunidad revestida con todos los derechos que corresponden a la majestad*, quiere decir, con todos los atributos del poder soberano. Althusius, sin embargo, no adopta una posición estrictamente individualista, sino que más bien y de conformidad con el pensamiento aristotélico, considera al estado como una asociación, ya de personas individuales, ya de corporaciones previamente formadas. Por otra parte y en armonía asimismo con el pensamiento antiguo, el escritor político alemán identifica al pueblo con la polis y de ahí que hable únicamente del pueblo y del gobierno que organizan sus integrantes. La idea del *estado*, ente misterioso, distinto del pueblo y de su gobierno, creada por la metafísica hegeliana, es extraña al pensamiento democrático de Althusius, como fue también ajena a la doctrina griega. Ahora bien, si la comunidad política es y debe ser la unión voluntaria de los hombres, el conjunto de éstos, o sea, el pueblo ya formado, y nadie más, es el titular único de la majestad soberana. Con estas ideas, el autor de la *Política* arrebató a los reyes la idea de la *soberanía absoluta* de Bodino y la entregó al pueblo. Dos párrafos extraordinarios de la *Política*²⁸ definen con la mayor claridad la idea de la soberanía del pueblo:

El derecho del estado consiste en que él es quien impone el orden y la disciplina generales, une a todos los miembros del estado en un pueblo y lo constituye en un cuerpo con una cabeza... Este derecho del estado recibe el nombre de *derecho del poder supremo*.

La potestad de dictar el derecho del estado y de obligar a su cumplimiento, pertenece al pueblo o a todos los miembros que se unen para formar el estado... Este derecho del estado o de la majestad no corresponde nunca a un particular, sino a la totalidad de los miembros unidos del estado... Únicamente la comunidad puede ser señalada como su titular.

²⁸ Hemos utilizado la selección de la *Politica methodice digesta*, publicada en alemán por Erik Wolf, Frankfurt am Main, 1948, pp. 34 y 35.

Según la opinión de sus críticos y comentaristas, Althusius se adelantó a Juan Jacobo en el señalamiento de los caracteres de la soberanía. Y en efecto, expresamente dice que el poder del estado es *indivisible* y que la majestad o soberanía es como el alma, que es siempre una sola en cada cuerpo.

Althusius señala una segunda característica de la soberanía: es intransferible; a este respecto, el pensador alemán distingue con la mayor pulcritud entre estado y gobierno: ²⁹

Pertenece a la esencia de la administración estatal que los particulares y corporaciones que lo constituyen sean gobernados y dirigidos por determinados magistrados públicos, de conformidad con el derecho del pueblo. La administración es el lazo que mantiene la unidad del estado.

Otros dos principios completan el pensamiento democrático del contradictor de Bodino: primeramente, la idea de la representación y la consecuente tesis de que los magistrados deben ser elegidos por el pueblo y que es de éste de quien reciben sus poderes. La segunda idea constituye otra de las características de la soberanía: es una potestad *intransferible*, o como dirá más tarde el autor del *Contrato social*, la soberanía del pueblo es inalienable. Con una claridad insuperable, Althusius sostiene que el pueblo, al designar los magistrados, no les transfiere la autoridad suprema, sino únicamente el poder de administrar y gobernar: ³⁰

La verdad es que los administradores y dirigentes, que son representantes de todos los componentes del pueblo, únicamente reciben de los miembros del estado el poder de gobernar y administrar de conformidad con las leyes justas del estado. Pero en manera alguna reciben la propiedad de estos derechos, ni siquiera un verdadero poder supremo, pues la propiedad de estos derechos permanece siempre en las manos del pueblo.

Los siglos XVII y XVIII fueron testigos de uno de los diálogos políticos más impresionantes de la historia. En ellos se planteó en toda su intensidad el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*, en las obras de dos de los

²⁹ Obra citada, p. 36

³⁰ Obra citada, p. 37

más grandes genios de la ciencia política, Tomás Hobbes y Juan Jacobo Rousseau.

El siglo xvi había liquidado los grandes problemas del medioevo: la dimensión externa de la soberanía, que fue el tema central de la obra de Juan Quidort de París, había dejado de preocupar a los espíritus y no volvería a la mesa de las discusiones sino hasta el segundo cuarto del siglo xx, cuando las dos superpotencias que surgieron de la segunda guerra mundial pretenden asignarse campos de influencia y la potestad de dirigir la política internacional y aun la interna de los pueblos militarmente débiles. Por otra parte, las consecuencias del Renacimiento sobre las distintas ramas del saber y de la actividad de los hombres, habían destruido los últimos vestigios de la teoría del derecho divino de los reyes; los esfuerzos posteriores de Bossuet para revivirla no lograron impedir la decapitación de Luis XVI y de María Antonieta.

El 20 de enero de 1649 se inició el proceso de Carlos I, rey estuardo de Inglaterra, ordenado por el victorioso Cromwell. André Maurois³¹ transcribió uno de los fundamentos principales de la acusación:

Carlos Estuardo, rey de Inglaterra, no obstante haber recibido un poder limitado para gobernar de conformidad con las leyes del reino y no de otra manera, emprendió traidora y maliciosa guerra contra el parlamento, por lo que es culpable de todas las traiciones, muertes y rapiñas cometidas en ella.

Fue entonces cuando irrumpió en el firmamento político europeo la figura imperecedera de Hobbes: en el año de 1642, mismo en que se inició la guerra civil, se publicó su libro: *De cive*, un anticipo a los grandes temas de sus obras posteriores; y en 1651, después de que Hobbes había seguido a la familia real y a la corte inglesa a París, apareció en Londres la primera edición del *Leviatán*.³² El libro fue visto con profundo disgusto por el futuro rey Carlos II, quien expulsó a Hobbes de su corte y le reprochó su traición a los principios monárquicos y su ateísmo. Y en efecto, y si bien es verdad que el *Leviatán* intentó demostrar la necesidad de un gobierno unitario, fuerte y absoluto, capaz de mantener la paz entre los hombres, también lo es que destruyó definitiva-

³¹ *Histoire d'Angleterre*, París, 1937, p. 449.

³² Hemos utilizado la traducción de Manuel Sánchez Sarto, en la edición del Fondo de Cultura Económica de México, 1940.

mente la teoría del derecho divino de los reyes, con lo que privó a los monarcas de toda legitimación propia: el pensador inglés compartía el espíritu de la filosofía empírica y utilitarista de su pueblo, lo que necesariamente le apartó de las especulaciones puramente metafísicas. Hobbes se dio cuenta de que las argumentaciones teológico-escolásticas eran impotentes para explicar los hechos en el siglo de la ciencia matemática de la naturaleza y en un mundo político que tenía como libro de cabecera el *Príncipe* de Maquiavelo. Por estas razones, el autor del *Leviatán* se propuso construir una ciencia política y una teoría del estado sobre bases exclusivamente humanas. Al hacerlo así, partió de la concepción individualista de la sociedad y del hombre, generalizada en aquella época entre casi todos los pensadores políticos. El resultado de la combinación de todos estos factores fue ese monstruo de dos cabezas, que simbolizan la corona y la tiara, que recibió el nombre bíblico de *Leviatán* y al que los hombres que lo forman entregan todo su poder en forma incondicionada e irrevocable, haciendo de él un soberano absoluto.

Hobbes principia su doctrina con la degradación del género humano, al presentar a los hombres viviendo en un supuesto estado de naturaleza, que muy poco difiere, por no decir nada, del reino de los animales: los hombres, leemos en el *Leviatán*, son por naturaleza iguales los unos a los otros, pues si bien algunos son más fuertes físicamente que otros, éstos pueden aventajar a aquéllos por su astucia e inteligencia. De la igualdad nace la idéntica libertad de los seres humanos; Hobbes la define como la facultad que

cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.³³

Esta facultad de hacer todo aquello que juzguemos conveniente para conservar nuestra vida y permita nuestro poder, constituye el derecho natural de cada hombre. La doctrina del *Leviatán* implica una segunda degradación, pues el derecho natural dejó de ser una norma de conducta, un *deber ser* orientado a la justicia, para convertirse en una ley del mundo físico, o mejor aún, en la ley física que rige la vida del reino animal. Fácilmente se comprende que el estado de naturaleza,

³³ *El Leviatán*, p. 106.

donde el derecho natural de cada persona alcanza hasta donde llega su poder, sea un estado de guerra de todos contra todos; de ahí la frase famosa que va unida al nombre del escritor inglés: *homo homini lupus*.

Hobbes sabe que el hombre es un ente de razón; ella dice a los seres humanos que el uso ilimitado de su *derecho natural* conduce a una situación de incertidumbre y de inseguridad, consecuencia del idéntico derecho de todos los hombres y la potestad de dirigir la política internacional y aun la susceptibles de contribuir a la conservación de su propia vida. Entre ellos se encuentra, como el primero y más importante, la búsqueda de la paz:

Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene esperanzas de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.³⁴

La intervención de la razón lleva a Hobbes a la creación de un segundo principio, al que da el nombre de *Ley natural*. Estamos ahora en presencia de un principio nuevo, esencialmente distinto del *derecho natural*; éste, de conformidad con lo expuesto, es una ley del mundo físico, en tanto la *ley natural* es un imperativo de la razón que nos indica lo que debemos hacer para conservar nuestra existencia y nuestros bienes; es un principio derivado de una filosofía utilitarista e impuesto por la razón. Dice el distinguido filósofo del derecho e internacionalista austriaco, Alfredo Verdross,³⁵ que

la ley natural tampoco es para Hobbes una ley normativa, sino un principio de razón que nos indica "aquello que es esencial para la conservación del género humano"; la razón nos dice que para lograr la paz debemos renunciar a todos los derechos que impiden su realización; nos induce también a respetar los contratos celebrados, a considerar como iguales a todos los hombres y a protegernos mutuamente; nos hace ver además que debemos someter nuestras diferencias a la decisión de un juez o de un arbitrador imparciales.

³⁴ Obra citada, p. 107.

³⁵ *La filosofía del derecho del mundo occidental*, traducción de Mario de la Cueva, México, 1962, p. 180.

Al señalar el camino de la paz, la razón induce al hombre a la formación de la sociedad civil; pero la simple coexistencia no resuelve los graves problemas del estado de naturaleza y más bien los agrava, ya que no existiendo un poder que obligue a respetar las normas de la paz, los hombres pueden aprovechar impunemente las oportunidades de apoderarse de lo ajeno. Hobbes vuelve entonces su mirada a la Edad Media y revive la idea del *contrato de gobierno*, al cual, sin embargo, otorga un sentido nuevo y distinto: en el medioevo, *el contrato de gobierno* era un pacto entre el pueblo y el monarca, por virtud del cual, el primero transmitía al segundo la soberanía, concebida como la potestad de dictar el derecho humano y aplicarlo, juntamente con la ley de dios y la natural.

Hobbes concibe *el contrato de gobierno* como un pacto celebrado entre los hombres, en cuyo acto cada uno se obliga hacia los demás a transmitir a la persona o asamblea elegida, el derecho natural de que disfruta de gobernarse a sí mismo, a fin de que en el futuro, el monarca o parlamento gobierne a todos los hombres. La cláusula fundamental de este pacto singular, dice:

Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis sus actos de la misma manera. . . Hecho esto, la multitud así unida en una persona, se denomina *estado*, en latín *civitas*. Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.³⁶

Es de la mayor importancia precisar que *el contrato de gobierno* es un pacto entre los hombres que vivían en estado de naturaleza, del que se deduce la obligación de todos y cada uno de obedecer incondicionalmente al soberano; a diferencia de los súbditos, el monarca es ajeno al pacto, de lo que a su vez se desprende que no adquiere obligación alguna y, consecuentemente,

no puede existir quebrantamiento del pacto por parte del soberano, por lo que ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión.³⁷

³⁶ *El Leviatán*, p. 141.

³⁷ Obra citada, p. 42.

De esta manera, la institución del estado y, con ella, la creación y entrega de la soberanía al monarca o parlamento, es un acto definitivo e incondicionado: los súbditos, dice expresamente el defensor del nuevo absolutismo, no pueden revocar su decisión sin el consentimiento de la persona o asamblea elegida por todos; por tanto, el monarca recibe de los hombres un poder total, incondicionado e irrevocable. Él es en realidad el estado, lo que explica plenamente el significado de los términos: *soberano* y *súbdito*; aquél lo es todo, el segundo no tiene más derecho que el de obedecer a su monarca.

Digamos, para concluir, que Hobbes desembocó en un positivismo jurídico: el *derecho natural* es una ley del mundo físico que únicamente vale en el estado de naturaleza y que, por lo tanto, nada tiene que ver con los conceptos de justicia e injusticia. La *ley natural* es un imperativo de la razón que indica a los hombres la manera de superar los peligros e inconvenientes del estado de naturaleza y del uso irrestricto de nuestro *derecho natural*; pero nada dice respecto de la conducta que deberemos observar en el estado. Más aún, la institución del estado tiene por objeto que el soberano, sin limitación alguna, expida el ordenamiento que deberá ser cumplido por los súbditos. Claro está que soberanía no significa arbitrariedad; Hobbes no piensa ni por un momento en un despotismo tiránico; más bien debe verse en él un precursor de lo que se llamaría posteriormente *el despotismo ilustrado*.

II

ROUSSEAU Y SU TIEMPO

La primera mitad del siglo XVIII encierra las contradicciones de un mundo en crisis. La estructura política de los estados continentales había entrado en descomposición. Sobre Europa flotaban los vientos de la libertad, pero los filósofos políticos y los pueblos no daban el paso decisivo para hacer triunfar la democracia. La filosofía del Iluminismo había fundado la libertad en la razón y proclamaba la necesidad de reconocer y asegurar a los hombres sus derechos naturales, pero Voltaire, la figura más ilustre de los primeros cincuenta años de aquel siglo, el creador de la religión de la libertad, no

predicó la substitución de *l'Ancien régime* por un gobierno democrático, que afirmara los derechos humanos.

John Locke, uno de los más grandes escritores políticos de la segunda mitad del siglo xvii, en sus *Ensayos sobre el gobierno civil*, construyó la teoría del gobierno de la burguesía de su país. A semejanza de Roma, la constitución de Inglaterra aparecía como una combinación de los tres principios tradicionales de organización de los estados: democracia, aristocracia y monarquía, si bien el primero palidecía hasta casi desaparecer.

Como la mayoría de los filósofos de la época, John Locke parte del estado de naturaleza, en el que su modelo de hombre es el buen burgués de los campos ingleses, que administra su propiedad, en la que trabajan docenas de hombres, y convive pacíficamente con sus vecinos. Los *Ensayos sobre el gobierno civil* no son un tratado sobre la democracia, ni una defensa de los derechos del hombre, entendidos como libertades del espíritu, sino un libro que se propone justificar la propiedad y organizar una estructura política capaz de defenderla: el hombre, dice el pensador inglés, es propietario de su cuerpo y de todo aquello a lo que se incorpora la energía que fluye de él:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una propiedad en su propia persona. A ella nadie tiene derecho, salvo él mismo. El *trabajo* de su cuerpo y la *obra* de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiere y dejare, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que es de él, y así se constituye en su propiedad.³⁸

En un arranque de sinceridad, Locke afirma que la razón principal por la cual se unen los hombres en comunidades políticas es la defensa de sus propiedades; el espíritu de la burguesía habló en esta ocasión con la mayor franqueza y brutalidad:

El fin mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas, es la preservación de su propiedad, para cuyo objeto faltan en el estado de naturaleza diversos requisitos.³⁹

³⁸ Hemos utilizado la edición en español del Fondo de Cultura Económica: *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, 1941, p. 17.

³⁹ Obra citada, p. 79.

Locke es uno de los precursores del barón de Montesquieu y de su *Espíritu de las leyes*: el poder público está dividido en dos, uno es *el poder de hacer las leyes*, por lo que recibe el nombre de *poder legislativo*, el otro es *el poder de hacerlas ejecutar*, lo mismo en las relaciones externas del estado que en las internas, ya sean éstas de naturaleza administrativa o jurisdiccional. El primero está depositado, y es conveniente que así sea, en un parlamento, compuesto de dos cámaras, lo que hace posible la conjugación de los principios democrático y aristocrático: *la cámara de los comunes*, sin embargo, apenas si es de origen semidemocrático, pues si por una parte ostenta la representación de la comunidad política, por otra, el sistema de designación de sus miembros era una supervivencia de las estructuras medioevales, lo que traía como consecuencia que sólo los propietarios y burgueses ocuparan los escaños de la cámara. A diferencia de la anterior, *la cámara de los lores*, por su naturaleza e integración, pertenecía a la nobleza y era la expresión del principio aristocrático. Las dos cámaras disfrutaban de los mismos privilegios y ejercían idénticos poderes, o expresado en otros términos, toda decisión del parlamento exigía la aprobación de las dos cámaras, lo cual, como diría más tarde Fernando Lassalle,⁴⁰ anulaba cualquier acción del pueblo. El rey encarnaba el principio monárquico y poseía la titularidad del poder ejecutivo.

El filósofo político de la burguesía es, además, uno de los antepasados de la idea del estado de derecho: de los dos poderes, dice en *Los ensayos sobre el gobierno civil*,⁴¹ "el legislativo será supremo, porque quien a otro pudiere dar leyes será obligadamente superior". Esta declaración es la fuente de la tesis de *la soberanía del parlamento*, lo que parece coincidir con la realidad en la época de Locke, dada la composición semidemocrática y aristocrática de las cámaras. Lo cierto es que el pensamiento de Locke es, en el mejor de los supuestos, una solución intermedia en el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*.

Los filósofos del derecho natural tampoco se empeñaron en la solución del dilema y más bien consideraron como algo legítimo y aun necesario, la entrega de la soberanía al príncipe: la Iglesia católica, cuyos intereses estaban estrechamente vinculados con los de las casas reinantes de Europa, mantenía viva la preferencia de Santo Tomás por la monar-

⁴⁰ ¿Qué es una constitución?

⁴¹ Obra citada, p. 98.

quía, con todas las consecuencias que se dedujeron en el pasado. Tal vez pueda señalarse a Samuel Pufendorf como el constructor más completo de la concepción racionalista del derecho natural. En su libro: *Le droit de la nature et de gens*,⁴² construyó la idea del derecho natural y de los derechos naturales de los hombres con la sola ayuda de la razón, solución que convenía magníficamente a la filosofía de la Ilustración. La razón natural, explica el maestro de la segunda mitad del siglo xvii, posee la fuerza y los elementos necesarios para determinar un sistema de normas, las cuales, por provenir de ella, son universales y eternas, quiere decir, son válidas para todos los tiempos y pueblos. Apoyados en esta idea, Pufendorf y los iusnaturalistas de la primera mitad del siglo xviii reclamaron de los gobiernos el reconocimiento de las normas de la razón, a las que se dio el nombre de *derechos naturales del hombre*, pero ninguno de ellos habló en nombre de la democracia y menos aún de la auténtica soberanía del pueblo. Por lo contrario, el ilustre profesor de la Universidad de Heidelberg aceptó la idea del contrato de gobierno y la consecuente entrega de la soberanía al príncipe: en el estado de naturaleza, explica el autor de *Le droit de la nature et de gens*, la única regla de conducta es las normas de la razón natural, mismas que según acabamos de indicar, constituyen los derechos naturales de los hombres. Para afirmar y asegurar estos derechos, los hombres deciden unirse en asociaciones políticas y crear un poder que obligue a todos a respetar los derechos de cada persona y que, a la vez, dicte las normas complementarias. En ese acto y no antes, es cuando se crea la soberanía, o lo que es igual, la soberanía nace en la persona del príncipe o de la asamblea gobernante elegida por los hombres, si bien se da la posibilidad de que el pueblo se constituya en soberano y se gobierne a sí mismo. La doctrina de Pufendorf parece conducir a la idea de una soberanía originaria del pueblo, delegable en el monarca o parlamento, quienes, a partir de ese momento, deben ser vistos como "cosa sagrada e inviolable".⁴³ Sin embargo, el filósofo racionalista, no obstante esta entrega total de la soberanía, admite, para casos extremos, cuando el monarca actúa tiránicamente, la posibilidad de un derecho de resistencia.

Las ideas de Pufendorf inspiraron las doctrinas de los

⁴² Hemos utilizado la traducción francesa de Jean Barbeirac: *Le droit de la nature et de gens ou système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, Leiden, 1759.

⁴³ Obra y edición citadas, t. II, p. 398.

filósofos políticos de la Ilustración, lo que confirma la tesis que sustentamos en el sentido de que el iusnaturalismo de la primera mitad del siglo XVIII no reclamaba imperativamente la democracia. La lectura del artículo: *La souveraineté*, contenido en *L'Encyclopedie*,⁴⁴ comprueba definitivamente nuestras conclusiones:

Souveraineté (gouvernement), se la puede definir, con Pufendorf: el derecho de mando, como instancia última, de la sociedad civil, que los miembros de esta sociedad han delegado en una o varias personas, para conservar el orden interno y defenderse hacia el exterior, y en general, para procurarse, bajo esta protección, una felicidad verdadera, y sobre todo, el ejercicio seguro de su libertad.

Digo, ante todo, que la *soberanía* es el derecho de mandar en última instancia en la sociedad, a fin de dar a entender que su naturaleza consiste principalmente en dos cosas: la primera, en el derecho de mandar a los miembros de la sociedad, es decir, de dirigir sus acciones con imperio o poder de coacción; la segunda, que este derecho debe ser la última instancia, de tal manera que todos los particulares estén obligados a someterse, sin que ninguno pueda resistir; pues si esta autoridad no fuese superior, no podría procurar a la sociedad el orden y la seguridad que son los fines para los cuales ha sido instituida.

Digo, además, que es un derecho delegado a una o varias personas, pues una república es tan soberana como una monarquía.

Añado, finalmente: para procurarse, bajo esta protección, una felicidad verdadera y para hacer saber que el fin de la *soberanía* es la felicidad de los pueblos.

¿Se pregunta cuál es la fuente próxima de la soberanía y cuáles son sus caracteres? Es indudable que la autoridad soberana, así como el título sobre el cual se establece este poder, mismo que hace de él un derecho, resulta inmediatamente de las convenciones mismas que forman la sociedad civil y dan nacimiento al gobierno. Como la *soberanía* reside originalmente en el pueblo y en cada particular con relación a sí mismo, resulta que es la transmisión y la reunión de los derechos de todos los particulares en la persona del soberano lo que le otorga su categoría y lo que verdaderamente produce la *soberanía*; nadie podría dudar, a ejemplo, que cuando los romanos escogieron a Rómulo y a Numa como sus reyes, les confirieron en ese mismo acto la *soberanía* sobre ellos, que antes no tenían y a la

⁴⁴ *Encyclopie ou Dictionnaire des Sciences, Arts et Métiers*, a Neufchastel, chez Samuel Faulche et Compagnie, Libraires et Imprimeurs, 1565, t. xv, p. 425.

que no tuvieron más derecho que aquel que les otorgó la elección del pueblo.

Si pasamos ahora de la doctrina a las estructuras políticas reales, observaremos que con la sola excepción de Inglaterra, cuya organización correspondía a los cuadros descritos por John Locke, los sistemas políticos del Continente europeo eran o un absolutismo sin frenos o lo que se ha dado en denominar: *el despotismo ilustrado*. Luis XIV de Francia, Federico el Grande y Carlos III de España son los monarcas representativos de esta última postura, concurriendo la circunstancia de que el rey prusiano es uno de los más brillantes y fieles exponentes de la doctrina.

Federico, educado en la filosofía, en la literatura y en el arte francés, filósofo, historiador, poeta y músico, se creyó tal vez llamado a realizar el ideal platónico del rey-filósofo. Compartía el pensamiento de Pufendorf en lo que respecta al poder político: la soberanía no es un don de la divinidad a los príncipes, sino que son los hombres quienes la construyen y la entregan al monarca que se eligen. Pero la entrega es total e irrevocable y además necesaria, porque los pueblos no poseen la aptitud requerida para gobernarse a sí mismos.

“Un gobierno bien dirigido”, dice el rey en su *Testamento político de 1752*,⁴⁵ “debe disponer de un sistema unitario de gobierno y de una doctrina filosófica”. El uno y la otra resultan indispensables al rey-filósofo, a efecto de lograr el fin supremo de toda asociación política, que es “el fortalecimiento del estado, el crecimiento de su poder y la felicidad de los súbditos”.⁴⁶ Pero Federico es prusiano y absolutista y piensa que el rey, gobernante ilustrado, debe gobernar personalmente y formular su plan de gobierno, sin más ayuda que las luces de su razón ilustrada:

Un sistema sólo puede surgir de una sola cabeza; por tanto, debe originarse en la razón del gobernante.⁴⁷

En otro párrafo de su testamento compara la función y la actividad del príncipe con las del filósofo o las del hombre de ciencia: si Newton hubiese pretendido realizar sus trabajos en colaboración con Leibnitz o Descartes, no habría

⁴⁵ *Das politische Testament von 1752*, en *Die Werke Friedrichs des Grossen*, t. VII, p. 153.

⁴⁶ Obra citada, t. VII, p. 154.

⁴⁷ Obra citada, p. 155.

encontrado *la ley de la gravitación universal*. Sin embargo, el rey de Prusia, filósofo y monarca ilustrado, no quería, ni podía, en consideración a su doctrina, ser un gobernante arbitrario; todo lo contrario, sería un rey justo y el episodio del *Molino de Sans-Souci* es una excelente demostración. El despotismo ilustrado se propuso la felicidad de los hombres y la grandeza del estado; de ahí la conocida fórmula de su *Testamento*: “el rey es el primer servidor del estado.”

Durante un siglo, a partir del reinado de Luis XIV, no se reunieron en Francia los *estados generales*. Luis XV, de quien cuentan las crónicas que ha sido el monarca más elegante de la historia, pasó la mayor parte de su vida dedicado a las fiestas y a la busca del placer; el resultado de su gobierno fue la pérdida del Canadá y de la Luisiana y la exasperación del pueblo, que habría de producir la Revolución de 1789. En el año de 1700 murió el rey Carlos II de España, con cuyo hecho concluyó el reinado de la Casa de Austria. Le sucedieron en el trono los príncipes borbónicos Felipe V y Carlos III. Por unos instantes sopió sobre el pueblo español un aire renovador; educado Felipe V en la cultura de Francia, llevó a España la filosofía de la ilustración y pareció que se despertaría una era de *despotismo ilustrado*. La verdad es que lo mismo en la madre patria que en las colonias de América, hubo un despertar filosófico, que contribuyó en buena medida a despertar el sentimiento de independencia. Sobre la historia de la democracia suiza se ha especulado con exceso, pero, según la opinión de P. G. Petitain,⁴⁸ la ciudad de Juan Jacobo estaba muy lejos de la democracia, pues el gobierno se encontraba en manos de dos consejos, llamado uno el *Pequeño Consejo* o *Consejo de los veintiocho* y el otro el *Consejo de los doscientos*, ambos integrados con representantes de un pequeño número de familias patricias; es verdad que existía un Consejo General, formado por el conjunto de los ciudadanos, pero sólo se reunía a petición de los dos primeros consejos y para tratar los asuntos que le proponían. Las *Cartas de la montaña* son una crítica amarga de aquella estructura, más aristocrática que democrática.

⁴⁸ *Tableau de la Constitution de Geneve a l'époque ou Rousseau publia les Lettres de la Montagne*, introducción a las *Cartas de la montaña* en la edición de las obras completas de Rousseau. París, 1835.

En aquel ambiente de absolutismo y despotismo ilustrado y envuelto por una filosofía política que no se decidía a declarar que *la libertad del hombre sólo puede garantizarse por la igualdad y la libertad del ciudadano*, Juan Jacobo Rousseau, vencedor en el concurso de la Academia de Dijon de 1750, redactó el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y lo envió en 1754 a la Academia, con la esperanza de un éxito nuevo. Creemos adivinar el azoramiento de los académicos, a los que se había reprochado duramente el premio otorgado al ginebrino en el primer concurso. No podían, en verdad, conceder un segundo galardón, de la misma manera que no es siquiera imaginable que la Academia de Ciencias de Berlín hubiese premiado el *Manifiesto comunista* de 1848. El *Discurso* es el análogo del *Manifiesto* en el siglo XVIII: una crítica a fondo y certera, de conformidad con las circunstancias de la época, de una sociedad artificial, que había corrompido la esencia de lo humano. Las palabras del *Emilio* están dedicadas a demostrar que “siendo iguales todos los hombres en el orden de la naturaleza, su vocación es el *estado de hombre*”;⁴⁹ y a fin de confirmar la idea, en el prefacio del *Discurso* añadió Rousseau que “no es necesario hacer del hombre un filósofo, antes de hacer de él un hombre”. Meditando sobre estas frases se descubre, que la vuelta a la naturaleza no es una fuga a la vida del hombre primitivo o solitario, sino un retorno a las virtudes naturales que anidan en el corazón de los humanos.

Rousseau vivió en la era del individualismo puro, pero sus concepciones filosóficas y su idea del hombre le llevaron a invertir las tesis hobbesianas: según el pensador inglés, en el estado de naturaleza el hombre desciende a la condición de las bestias y se transforma en el lobo del hombre; de ahí que la sociedad civil tenga como finalidad poner término a la guerra y crear un mundo de paz, de lo que a su vez se deduce que el estado es un mal necesario. El contrincante de Talbert piensa que en el estado de naturaleza, cuando la criatura humana actúa de conformidad con su *estado de hombre*, la vida transcurre en la paz y en la virtud. La sociedad civil no solamente no es la superación del estado de naturaleza, sino que, por lo contrario, es ella lo que ha corrompido el alma y la conducta de los hombres y provocado la guerra y la explotación y el dominio del hombre sobre el hombre.

⁴⁹*Emilio*, libro I, edición de las obras completas de Rousseau, París, 1835, t. II, p. 403.

Las palabras iniciales del *Emilio* han sido transcritas centenares de veces por todos los escritores y en todos los libros que se ocupan del *amigo y protegido de madame de Warens*, pero tanto porque son indispensables, cuanto porque hoy día pertenecen al patrimonio de todos los hombres y ya no sólo al de su autor, nos vemos obligados a reproducirlas:

Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas; todo degenera en las manos de los hombres. Él fuerza a una tierra a alimentar los productos de otra, a un árbol a soportar los frutos de otro; mezcla y confunde los climas, los elementos y las estaciones; mutila a su perro, a su caballo y a su esclavo. Transforma y desfigura todo; ama la deformación y los monstruos. No gusta de las cosas tal como las hace la naturaleza, ni siquiera del hombre. Le es preciso ordenarlo todo, como al caballo de equitación; necesita arreglar todo a su gusto, como a los árboles de su jardín.

El *estado de naturaleza* no fue nunca para Rousseau una etapa histórica real, ni un presupuesto sociológico, sino el estado de hombre del *Emilio*, la condición de la persona humana tal como salió de las manos del autor de las cosas, la del hombre que busca dentro de sí mismo, en el interior de su conciencia, la manera de conducirse en el mundo y delante de sus semejantes. En el ya citado prefacio del *Discurso sobre la desigualdad*, el concursante ante la Academia de Dijon se remite expresamente a la inscripción del templo de Delfos: "conócete a ti mismo", a la misma de la que hizo Sócrates el emblema de su filosofía. La fórmula del *Emilio* es la condición de la criatura humana antes de que su razón y su conciencia, esto es, su alma o su espíritu, fuesen corrompidos por el *pecado de la sociedad civil*. En ese *estado de naturaleza todos los hombres son iguales*, porque todos llevan en su interior *el estado de hombre*. De ahí que el *Discurso* y Rousseau lo dice con la mayor claridad desde las páginas primeras, no tenga por objeto explicar las desigualdades físicas, porque si bien son evidentes, no ejercen influencia alguna sobre *el estado de hombre*. El tema del *Discurso* es la *desigualdad política*, la determinación de sus orígenes y el desenmascaramiento de sus pretendidos fundamentos: "El hombre nace libre —dice Juan Jacobo en el capítulo primero del libro primero del *Contrato social*— y sin embargo, en todas partes se halla encadenado." Exhibir a los forjadores de las cadenas y poner al descubierto las fraguas donde fueron forjadas, tales son los propósitos del *Discurso*. Los primeros renglones del libro segundo contienen

la explicación y la respuesta rousseauiana a la pregunta de la Academia de Dijon:

El primer hombre a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir: *esto es mío* y halló gentes bastante simples para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras y asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arracando las cadenas de la cerca o cubriendo el foso: guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdido si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!

Roger Labrousse dice⁵⁰ que “aquí, Rousseau es el precursor de la sociología marxista”. Y en efecto, el ginebrino enseña que ante el caos de la vida primitiva, los hombres que habían cercado las tierras convencieron a los débiles y desposeídos de que era preferible respetaran la situación creada, a cambio de recibir ayuda y protección contra las fuerzas del mal y contra los extraños; y agrega que los fuertes y poderosos encontraron *hombres bastante simples* para creerles:

Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad; pues, con una inteligencia suficiente para conocer las ventajas de la institución política, carecían de la experiencia necesaria para prevenir sus peligros. Los más capaces para prever los abusos eran precisamente los que esperaban aprovecharse de ellos; y aun los más sabios comprendieron que era preciso resolverse a sacrificar una parte de su libertad para conservar la otra, del mismo modo que un herido se deja cortar un brazo para salvar el resto del cuerpo.⁵¹

La inversión de las tesis hobbesianas, que conducía a la conclusión de que la sociedad civil y no la naturaleza humana, era la fuente de la maldad y de la corrupción, de las costumbres, y los juicios rousseauianos sobre los orígenes de la vida política, acerca de las causas de la desigualdad entre los hombres y respecto de la función histórica de la propiedad, deben haber resonado en los oídos de la nobleza de la segunda mitad del siglo XVIII, igual que las frases del *Manifiesto comunista* a la burguesía del siglo siguiente. El triunfo

⁵⁰ *Rousseau y su tiempo*, Buenos Aires, 1945, p. 34.

⁵¹ *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, segunda parte, edición de las obras completas de Rousseau, París, 1835, t. I, p. 558.

de Talbert es la respuesta de una Academia de sabios que amaba la propiedad privada. En cambio, el *Discurso* era la primera *declaración de guerra* y la ruptura total con la civilización decadente de aquel tiempo, con el pensamiento de Pufendorf y de los grandes maestros y con el sistema político en vigor. Rousseau rompió la aparente legitimidad de la teoría de la sociedad burguesa de John Locke, contradiciendo la justificación de la propiedad, pues si bien el trabajo podría legitimar la adueñación de la tierra que se cultiva con las manos, en manera alguna podía extenderse el argumento a las grandes extensiones que trabajan los *hombres simples* que creyeron en los *impostores*. Las conclusiones del trabajo perdido en los archivos de la Academia contienen la declaración de guerra: vivimos en una sociedad artificial e injusta, que ha destruido la igualdad natural de los hombres y que es la causa real, según las palabras del *Emilio*, de la degeneración de las costumbres y de la corrupción de la bondad natural del *bon sauvage*.

El *Contrato social* es un libro distinto, frecuentemente, por no decir casi siempre, incomprendido. En el *Discurso*, según creemos se desprende de lo expuesto, Rousseau se propuso demostrar, en primer término, que los hombres son por naturaleza iguales, razón por la cual deben disfrutar de los mismos derechos y de una idéntica libertad, lo que está muy lejos de ocurrir; y en segundo lugar, que viven prisioneros, enajenados en un mundo artificial, que no es el suyo. La parte segunda contiene la explicación de las causas de la desigualdad, ninguna de las cuales puede justificarse, ni por la razón, ni por la naturaleza humana, siempre inclinada a la bondad. El *Discurso* es un libro filosófico y sociológico, que se ocupa, en este segundo aspecto, de fenómenos reales, o expresado con otras palabras, es una obra descriptiva. El *Contrato* pertenece a las grandes utopías políticas de la historia: es la visión de un soñador de la igualdad y de la libertad de los hombres, de un alma atormentada, que expresó en las páginas del libro la generosidad de su pensamiento y su amor por la libertad, lo cual explica, a nuestro entender, la influencia que ejerció sobre el mundo intelectual y sobre la Revolución francesa, así como también que fuese la fuente de inspiración de los insurgentes de América, particularmente de los hacedores de la primera guerra de independencia de Venezuela y del generalísimo Morelos. El *Contrato social* es la gran utopía de la democracia, la misma que yace en el fondo del *Discurso en loor a los muertos de Pericles*, la utopía de la igualdad para la libertad y la convicción

profunda de que la libertad no puede asegurarse por los príncipes, ni por los ejércitos, ni por los dictadores, sino únicamente por la igualdad política, esto es, por el *ciudadano*. Rousseau está en la antítesis de la teoría del derecho del más fuerte de Calicles, de la politeia aristocrática de los sabios de oro de Platón, de la teoría del derecho divino de los reyes, del *Leviatán* de Tomás Hobbes y del sistema de representación burguesa de John Locke; a propósito de este último pensador y, en general, del llamado gobierno representativo del barón de Montesquieu, Rousseau incluyó un párrafo decisivo en el *Contrato*:⁵²

El pueblo inglés se cree libre, pero se engaña; no lo es más que durante la elección de los miembros del parlamento; apenas elegidos éstos, vuelve a ser esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda.

El *Contrato social*, igual que el discurso, es otro libro polémico, una segunda declaración de guerra, dirigida esta vez en contra de los filósofos políticos, de los iusnaturalistas de entonces, como Pufendorf, y de todos aquellos que han pretendido justificar los sistemas de gobierno que se basan en la desigualdad de los hombres o en el derecho de algunos a gobernar a los demás. Y es algo más: el grito de un hombre del pueblo, repudiado en su patria por amar la igualdad y la libertad, una invitación a la rebeldía, a destruir las cadenas y a romper las prisiones. En el párrafo segundo del capítulo primero del libro primero, escribió Rousseau unas palabras inmortales:

En tanto un pueblo es obligado a obedecer y obedece, obra bien; pero tan pronto como puede sacudir el yugo y lo sacude, procede bastante mejor: pues, recobrando su libertad por el mismo derecho que le fue arrebatada, o tiene razón para recobrarla o se carecía de ella para arrebatársela.

El sentido utópico del *Contrato* se revela en las palabras del capítulo sexto del libro primero. Rousseau se propone:

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado y mediante la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin em-

⁵² *El contrato social*, edición de las obras completas de Rousseau, París, 1835, t. I, p. 678.

bargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente.

En consecuencia, el contrincante de Hobbes y de Pufendorf no se propuso describir las sociedades políticas del pasado o las de su tiempo, sino encontrar la forma eterna de las asociaciones del futuro, a fin de que se “proteja la persona de cada asociado y permanezca éste tan libre como anteriormente”, esto es, tan libre como le corresponde en *el estado de hombre*. Rousseau nació en una ciudad-estado, por lo que es fácilmente comprensible que hubiese tornado sus miradas a Atenas, a fin de revivir la idea de la democracia pura y directa. La palabra *democracia* ha adquirido en la historia dos dimensiones, material y formal, una y otra expresadas de manera incomparable en la *Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789; en ella se habla de *los derechos del hombre* y de *los derechos del ciudadano*, dos categorías jurídicas distintas, unidas no obstante en sus propósitos y por su fundamento: en su primera acepción, democracia significa que “el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”; desde este punto de vista, democracia es sinónimo de igualdad civil y de libertad. En su segunda acepción, democracia quiere decir igualdad política de todos los hombres, universalización del concepto de ciudadano y, consecuentemente, derecho idéntico de todos para intervenir en la determinación de las normas de la vida social. O expresado con otras palabras: *democracia en sentido material es los derechos del hombre y, concretamente, la igualdad y la libertad civiles; y democracia en sentido formal es los derechos del ciudadano y, específicamente, la universalidad del derecho a votar y a ser votado en relación con todos los asuntos y para todos los cargos públicos*. En el pensamiento rousseauiano, al igual que en el pensamiento de Atenas, las dos dimensiones se hallan unidas y son inseparables, pues la democracia como forma es el camino necesario y único para conquistar la democracia como esencia y si no persiguiese esta finalidad caería de sentido y se contradiría a sí misma. Por tanto, la democracia material es el producto de la acción concertada de todos los hombres para ser libres, y el camino para realizarla es el *Contrato social*, o sea, el concurso de todas las voluntades, pues *solamente es libre aquel que quiere lo que quieren todos los hombres libres, esto es, la libertad*. De esta manera, el hombre, antes

y después del *Contrato social*, no obedece sino a él mismo, ya que, en realidad, al entrar en sociedad obedece la voz de la libertad, que es la de todos los pactantes, incluida, claro está, la suya.

Ahora bien, la unidad de todas las voluntades libres en la libertad es lo que constituye la *voluntad general*, una voluntad actual, de todas las generaciones y de todos los días. Muchos años después, en la conferencia sustentada en la Sorbonne el 11 de marzo de 1882 sobre el tema: "¿Qué es una nación?", Ernesto Renan repetiría el pensamiento de Rousseau y acuñaría la frase que define el concepto de nación: "es un plebiscito de todos los días". El *Contrato social* tiende a elevar el estado de naturaleza, ahí donde reinan la igualdad y la libertad y en donde ningún hombre tiene poder o dominio sobre los demás, al rango de asociación política, en la cual cada ciudadano, obedeciendo a todos, no obedezca en realidad sino a sí mismo y permanezca tan libre como anteriormente. De lo expuesto se deduce que la *voluntad general no es más que la suma de todas las voluntades identificadas en la idea de la libertad*; en ella no se da ni puede darse discrepancia alguna, porque ningún hombre puede dejar de querer la libertad, ya que, si lo hiciese, perdería su esencia, se enajenaría totalmente, convirtiéndose en esclavo y en cosa. De ahí que los escritores, como Charles Beudant⁵³ y Jorge Jellinek⁵⁴ incurran en el más tosco de los errores cuando sostienen que la idea del *Contrato social* conduce al totalitarismo de la voluntad general: se olvidan de que el libro que comentamos es una búsqueda de la democracia como forma, a fin de que pueda realizarse el ideal del hombre libre del *Discurso*; los maestros de Francia y Alemania siguieron el ejemplo de la Academia de Dijon y ocultaron el trabajo de 1754; perdieron de vista que el *Contrato social* persigue una sola finalidad: *asegurar la libertad del hombre por la igualdad del ciudadano*. Por otra parte, Rousseau dice expresamente que la voluntad general, suma de todas las voluntades que quieren asegurar la libertad, no puede abusar de su poder, por grande que sea, ya que, como voluntad general, no puede hablar sino en forma general, esto es, mediante leyes generales, de lo que se deduce que la limitación de la libertad que alguno o algunos pretendiesen imponer, se aplicaría automáticamente a los proponentes; pero esta preten-

⁵³ *Le droit individuel et l'état*, Librairie Arthur Rousseau, París, 1920.

⁵⁴ *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, traducción de Adolfo Posada, Madrid, 1908.

sión carece de sentido, porque nadie puede pretender hacer gravosa innecesariamente su situación, ni convertirse en esclavo. Y si no fuese suficiente lo que llevamos expuesto, el párrafo que a continuación transcribimos⁵⁵ prueba, de manera concluyente, que el *Contrato social* respeta y tiende a asegurar los derechos naturales de los hombres:

Debemos considerar, además de la persona pública, las personas privadas que la componen, y *cuya vida y libertad son naturalmente independientes de aquélla*. Se trata, por tanto, de distinguir claramente los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, así como los deberes que han de cumplir los primeros en su calidad de súbditos, *del derecho natural de que deben disfrutar en su calidad de hombres*.

Contrato social, voluntad general y derechos naturales de los hombres son términos que se implican, pues el *Contrato social* es un acto de hombres libres que se proponen asegurar sus derechos naturales. Por tanto, no es posible y ni siquiera pensable, una contradicción entre la voluntad general y la libertad, pues, en el momento mismo en que se diera, esto es, en el instante en que los hombres se vean obligados a obedecer un algo que no es ellos mismos, "obran bien, pero tan pronto pueden recuperar su libertad, proceden bastante mejor". Entre Hobbes y Rousseau se colocan varios abismos: el escritor inglés funde el derecho natural en las leyes físicas de la naturaleza, con lo que le hace perder su sentido; el pensador ginebrino, por lo contrario, asimila los términos *libertad y derecho natural a ser libre*. Hobbes marcha hacia el absolutismo, en tanto Rousseau se inclina hacia la democracia pura y directa de la antigua Atenas. Hobbes invita a los hombres a formar la sociedad civil para terminar la contienda animal del estado de naturaleza; Rousseau llama a los pueblos a la revolución, a fin de que destruyan las coronas de los reyes y los absolutismos de todos los tiempos. El pueblo de Francia oprimido por un borbón, y las Colonias españolas de América oprimidas también por otros borbones, entendieron el mensaje de Rousseau y *procedieron bastante mejor* al quebrar las cadenas de los reyes, de los virreyes y de la Santa Inquisición. Beudant y Jellinek no supieron o no quisieron entender que Bolívar y Morelos lucharon por la libertad de los hombres y en manera alguna para crear un absolutismo más.

⁵⁵ *El contrato social*, edición citada, p. 650.

La doctrina de la soberanía de Juan Jacobo, queremos decir, la determinación de su naturaleza o esencia, está en la trayectoria de sus ideas y es un pensamiento genial del ginebrino, que al igual que todos los suyos, rompió con el pasado y echó las anclas de la idea eterna de toda democracia auténtica: de conformidad con las ideas de Bodino, la soberanía es el "poder absoluto y perpetuo de la república", lo que quiere decir que la majestad, para usar una vez la terminología romana, es un poder independiente, que no reconoce superior sobre la tierra; es significativo el hecho de que los teóricos de la soberanía hayan hablado y hablen de *poder independiente*, lo que trae como consecuencia que el término *independiente* se refiera a un poder que se ejerce sobre los hombres y en manera alguna a la *libertad* de éstos. La solución se explica históricamente con sólo considerar que el propósito real del escritor de Angers era nada menos que justificar la potestad absoluta del rey de los franceses. El problema es aún más claro en el *Leviatán*, pues su autor no tiene inconveniente en sostener que la creación de un poder sobre los hombres, absoluto y perpetuo, esto es, *soberano*, es el único camino para la preservación de la existencia y de nuestras propiedades.

Rousseau tiene un pensamiento radicalmente distinto: su intención primera es negar los absolutismos y la justificación de cualquier poder sobre los hombres; la persona humana no puede enajenar su libertad sin enajenarse a sí misma. De ahí su conclusión primera: el único poder legítimo sobre los hombres, seres libres por naturaleza, es el que ellos ejercen sobre sí mismos; y como todos quieren lo mismo, resulta, por una parte, que todos ejercen el mismo poder, a saber, la voluntad de ser libres, sobre todos y cada uno y, por otra, que cada hombre ejerce el mismo poder, esto es, la voluntad de ser libre, sobre los demás. La libertad y el poder se hallan así en una relación dialéctica: la libertad de cada hombre, al unirse a la de los demás seres libres, engendra el poder, que no es otra cosa que la voluntad común de ser libres, o expresado con otras palabras: *la soberanía es el poder común de la libertad*. En alguna ocasión, leyendo a José María del Castillo Velasco, constituyente de 1856 y director un tiempo de nuestra Escuela de Derecho, creímos descubrir, en armonía con el pensamiento rousseauiano, la identidad de los términos *libertad* y *soberanía*; y de ahí la fórmula que hemos propuesto a los estudiantes: *la soberanía es a los pueblos lo que la libertad a los hombres*. De conformidad con esta interpretación, la palabra *soberanía* no significa *independencia* del

poder como tal, sino ejercicio común de la voluntad individual de ser libres. Por eso es que Rousseau puede y debe ser considerado como el utopista de la democracia y de la libertad y como un heraldo de las revoluciones en contra de los reyes de Francia, de España y de Austria, del parlamento de Inglaterra y de los virreyes de la Nueva España y de Lima.

El *Contrato social*, después de todo lo que llevamos expuesto, resulta ser una serie ininterrumpida de declaraciones de guerra, cuya finalidad última es la destrucción de todos los sistemas políticos del siglo XVIII. El fino literato de la *Nueva Eloísa* fue el filósofo y el alma de la Revolución francesa en lo que ésta tuvo de radical, quiere decir, en la medida en que significó la toma de la Bastilla, la decapitación de Luis XIV, la negación de los privilegios, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, particularmente en la versión de 1793, el reconocimiento del derecho de resistencia en contra de los gobiernos tiránicos y la instauración de la primera república. El solitario de ginebra tuvo la visión de un mundo por nacer, construido por los hombres después de arrancarse las cadenas: *una pluralidad de asociaciones libremente formadas para la libertad, unidas a su vez en una gran asociación internacional para la libertad de los pueblos.*

De la doctrina de Juan Jacobo brotan los caracteres nuevos de las dos dimensiones tradicionales de la soberanía, externa e interna: *la dimensión externa* deja de significar independencia del rey de Francia delante del emperador y del papa, toda vez que los reyes perdieron todo destino y función en la tierra y sobre los pueblos. Según la nueva versión, la soberanía significa independencia de un pueblo, compuesto de hombres libres y unidos voluntariamente para la libertad, frente a otros pueblos, formados igualmente por hombres libres y para alcanzar la misma finalidad, razón por la cual cada pueblo disfruta de independencia idéntica respecto de todos y cada uno de los otros. Partiendo de estas ideas, se disuelve fácilmente la contradicción que se ha querido encontrar entre *soberanía y derecho internacional*: el primero de estos términos, según lo que acabamos de exponer, quiere decir *ejercicio común de la libertad de cada hombre*, lo que presupone el respeto incondicional de las normas jurídicas fundamentales, cuya finalidad suprema es la regulación de la coexistencia de las libertades. Este principio, aplicable inmediatamente a la vida interna de cada pueblo, posee el mismo valor en las relaciones internacionales, pues los hombres se unen en asociaciones políticas para asegurar su liber-

tad y en manera alguna para luchar unos con otros, ya sea en forma individual o colectiva. El concepto imperialista de la soberanía, cuya raíz última se encuentra en la filosofía hegeliana, pero que deriva directamente de la llamada *teoría general del estado* de Gerber, Laband, Rehm y Jellinek, escritores políticos que hablaron de la soberanía como *una cualidad del poder del estado* y ya no como *el poder de la libertad para la libertad*, nada tiene que ver con el pensamiento rousseauniano, ni con la idea pura de la democracia que fluye del *Contrato social*.

Si la soberanía externa es la afirmación del anhelo de libertad de cada unidad política frente a otras, su dimensión interna, que comparte los caracteres que hallamos en el párrafo anterior, no es más que el poder total de los hombres que viven unidos para asegurar a cada uno el máximo de libertad en sus relaciones con los demás. El pensamiento de Rousseau no deja lugar a duda alguna: el único poder legítimo sobre los hombres es el que ejercen todos los miembros de la comunidad sobre todos y cada uno, o lo que es igual, la democracia, que vive sobre la base de la identidad de derechos de todos los ciudadanos, es la única forma de organización política que satisface la esencia humana, pues es la única que asegura la igualdad y la libertad. El *Contrato social* explica esta idea en tres capítulos que constituyen otras tantas piezas maestras de la literatura política: *la soberanía es indivisible*, lo que debe entenderse en un doble sentido. Primeramente, debe ejercerse por el pueblo, o sea, por la totalidad de los ciudadanos, sin que pueda compartirse su ejercicio con un rey, o con otro pueblo, o con una porción del propio pueblo. Literalmente dice Juan Jacobo: ⁵⁶

La soberanía es indivisible, pues la voluntad es general o no lo es, corresponde al conjunto del pueblo o solamente a una parte. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y constituye ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura.

En segundo lugar, la división de la soberanía es imposible, pues la libertad no es divisible, de tal manera que la presencia de un monarca titular de una parte de la libertad, convertiría a los hombres y al pueblo en sus esclavos o siervos, ya que la facultad decisoria subordinada a la voluntad de otro no es una facultad libre. En el párrafo trans-

⁵⁶ *El contrato social*, edición citada, p. 648.

crita, Rousseau lanzó una nueva declaración de guerra: las formas mixtas de estado, entendidas como una división de la soberanía, son imposibles; sin duda, podrán existir diversas magistraturas y formas de gobierno, pero esta división de atribuciones se refiere a la ejecución de las decisiones de la voluntad general soberana, quiere decir, la decisión sobre el *ser* de la comunidad, o, y de conformidad con la terminología de Carlos Schmitt: *las decisiones políticas fundamentales* corresponden exclusivamente a la totalidad de los hombres que forman el pueblo.

Después de lo que llevamos dicho, resulta un poco superfluo insistir en la segunda característica de la soberanía, que es *su inalienabilidad*, cuestión de la que ya se había ocupado Marsilio en el siglo xvi. El capítulo respectivo del *Contrato*, al declarar la inalienabilidad de la soberanía del pueblo, le otorga un valor absoluto, ya que nunca, cualesquiera sean las circunstancias, pueden los hombres delegar su potestad de autogobierno. Las razones que apoyan esta conclusión son las mismas que hemos venido exponiendo: *la libertad no puede enajenarse, porque forma parte de la esencia de la persona humana*. Las páginas de Juan Jacobo sobre este tema produjeron el derrumbe de toda la ciencia política tradicional, pues todos los pensadores, con las solas excepciones del autor del *Defensor pacis* y de Althusius, aceptaban la delegación, quiere decir, la transmisión de la soberanía del pueblo al príncipe o emperador. En el pensamiento rousseauiano, la soberanía se eleva a la categoría del primero y más fundamental derecho de los hombres, pues la libertad, como derecho natural originario, no es otra cosa más que la potestad de no ser gobernado por otro; y es además un derecho natural colectivo del pueblo, como totalidad. Pero Rousseau fue más lejos y cerró todos los caminos posibles de la enajenabilidad de la soberanía: la voluntad no puede ser representada, de donde se deduce que la voluntad general es la única que puede hacer las leyes, ya que otorgar esta potestad a otro equivale a autorizarlo a que nos gobierne. El segundo párrafo del capítulo primero del libro segundo es categórico:

Digo, pues, que no siendo la soberanía otra cosa que el ejercicio de la voluntad general no puede ser enajenada, y que el soberano, ser colectivo y nada más, sólo puede ser representado por sí mismo. El poder puede trasmitirse perfectamente, pero no la voluntad.

En el párrafo que antecede, el ilustre ginebrino negó la posibilidad de la representación para la elaboración de las

leyes. De ahí la definición que ofrece del gobierno, al que reduce al papel de un simple ejecutor:

¿Qué es, pues, un gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su correspondencia mutua, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política.⁵⁷

Los lectores de Juan Jacobo señalan una tercera característica de la soberanía, a saber, *su imprescriptibilidad*. Siendo un derecho natural del hombre y del pueblo, ninguna familia o monarca puede prescribir en su favor y en contra de los hombres; el párrafo que transcribimos acerca del derecho eterno del pueblo para romper las cadenas que le impusieron los reyes y propietarios, sirve de fundamento a esta tesis. Pero la doctrina rousseauniana tiene un alcance mayor del que aparece a primera vista: *la tradición no tiene derecho para pretender gobernar a las generaciones nuevas*; cada una de éstas posee la potestad soberana imprescriptible de configurar su mundo y decidir su destino. Una vez más se abre ante nosotros el sentido hondamente revolucionario del *Contrato*. *L'Ancien régime* y Ginebra tenían que quemar el libro, al igual que la Santa Inquisición de España.

III

ESPAÑA EN 1808 Y LAS CORTES CONSTITUYENTES

La corte de Carlos IV había degenerado en un mundo de intrigas y de bajas pasiones. El rey borbón y su valido Godoy, el mal llamado *príncipe de la paz*, nunca supieron o no quisieron mantener una política firme en los asuntos internacionales y eran vistos con desprecio, lo mismo por Inglaterra que por Francia. Fernando, el *príncipe heredero*, se hizo el jefe de la conspiración en contra de Godoy y aun de su padre. La verdad es que la familia real puso la mesa para que el emperador de los franceses se apoderase de España. Cuando las tropas napoleónicas cruzaron el territorio español para invadir Portugal, se supo en la península

⁵⁷ *El contrato social*, edición citada, p. 662.

que los días del rey y de su valido estaban contados. Son suficientemente conocidos los acontecimientos de 1808 y, por otra parte, no podemos detenernos en ellos: la familia real pensó imitar a la Casa de Braganza, trasladándose a la Nueva España. Fernando, pretextando que se trataba de una fuga y de abandonar a su pueblo, logró sublevar a los habitantes de Aranjuez, obligó a su padre a que abdicara y buscó el apoyo del corso, pidiendo en matrimonio una joven de la casa imperial. Reunida la familia real en Bayona, Napoleón la obligó a abdicar en su favor y designó rey a su hermano José. El 6 de julio de 1808, en el llamado *Estatuto de Bayona*, José Napoleón, rey de las Españas y de las Indias *por la gracia de dios*, decretó la igualdad de las provincias de los dos continentes y una estructura estatal de la sociedad, e hizo una declaración semiliberal de los derechos de los hombres.

El 2 de mayo se había iniciado *la segunda guerra de liberación de España*. El pueblo español, recordando las antiguas libertades de los reinos, constituyó las *Juntas Supremas de Gobierno* de Sevilla, Asturias, Cataluña, Valencia y demás provincias. En ellas se habló tímidamente del origen popular de la soberanía. Miguel Artola⁵⁸ caracteriza las juntas como *poderes revolucionarios* y resume su actuación y su pensamiento en un párrafo excelente:

Las juntas supremas constituyen la negación del *Antiguo régimen*... Son, en primer lugar, *supremas*, lo que, traducido a nuestro lenguaje, significa *soberanas*; supremacía que recuerda la vieja fórmula venida desde los fines del Medioevo: *superiores non recognoscens*. Este hecho está acompañado de una clara conciencia del mismo. Las juntas no sólo son soberanas por su actuación gubernativa, sino que también se sienten como tales, y esto en función de la voluntad popular que las ha creado. Entre las muestras de este ejercicio de la soberanía, señalemos la declaración de guerra a Francia, la disposición de los caudales del estado, la imposición de tributos y la arrogación por la Junta de Cataluña del carácter de tribunal supremo. La conciencia de su soberanía y del origen popular de la misma se vio afirmada en innumerables ocasiones, especialmente siempre que se enfrentaron al Consejo de Castilla, último representante de la antigua legalidad: "El ejercicio de la soberanía, dirán, volvió a quien correspondía originariamente, esto es, al cuerpo de toda la nación...

⁵⁸ *Los orígenes de la España contemporánea*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, t. I, p. 152.

Las Juntas Supremas de Gobierno lanzaron diversos manifiestos, pero su doctrina de la soberanía es sumamente confusa. Artola⁵⁹ recogió algunos de ellos: la junta del Reino de Asturias afirma "haber reasumido la soberanía, por hallarse sin gobierno legítimo", lo que parece indicar que la ausencia del rey es la causa de la reasunción de la potestad soberana; por su parte, la junta de Murcia declara que "por la llamada a Bayona de la familia reinante y renunciadas que se supone hechas, ha caído el reino en orfandad y, por consiguiente, recaído la soberanía en el pueblo, representado por los cuerpos municipales", lo que asimismo indica que la soberanía correspondía al rey y que sólo por su falta recayó en el pueblo; por último, la proclama de la Isla de León es aún más explícita:

Un rey erigido sin potestad no es un rey, y la España está en el caso de ser suya la soberanía por la ausencia de Fernando su legítimo poseedor.

La confusión en el pensamiento español de aquellos años deriva de las diferentes tendencias que necesariamente acompañan a todo movimiento revolucionario. Lo que parece indubitante es que los sucesos de 1808 a 1810 fueron el resultado de un movimiento del pueblo dirigido a la obtención de un doble propósito: independentista uno, en contra del invasor francés y revolucionario el otro, para restablecer la unidad del reino e introducir en la estructura del estado los principios convenientes para corregir los males tradicionales. El sentido revolucionario del movimiento es no obstante limitado, pues ni el pueblo ni sus dirigentes pensaron nunca en la transformación de las estructuras fundamentales ni en la supresión de la monarquía, la verdad es que ni siquiera existió una corriente de opinión favorable a la substitución de Fernando VII; en las reuniones de las *Cortes constituyentes de Cádiz*, al discutirse el artículo tercero, relativo a la soberanía de la nación, el diputado Villanueva, miembro de la Comisión, declaró expresamente que ni él ni sus compañeros tuvieron nunca la intención de variar la forma de gobierno y reconoció que la voluntad de los españoles, tanto en la península como en América, era continuar siendo gobernados por Fernando. Ocurre preguntar si el calificativo de *supremas* que se atribuyeron las *juntas provinciales* fue un simple término *comparativo*, destinado a rati-

⁵⁹ Obra citada, p. 145.

ficar la independencia de unas frente a otras más bien que a resolver el dilema que hemos propuesto en párrafos anteriores: *soberanías del pueblo o soberanía del príncipe*. Por otra parte, no puede ni debe olvidarse el hecho de que al mismo tiempo que la idea de la soberanía nacional, que aparece frecuentemente en escritos y declaraciones, la doctrina tradicional española de la monarquía encontró numerosos partidarios: Jovellanos, una de las figuras intelectuales más destacadas de su tiempo, usó los argumentos del historicismo conservador, que iniciaron en Francia, entre otros pensadores, José de Maistre y Luis Gabriel de Bonald, y se apoyó en la tradición para sostener que España tenía una constitución en sus leyes monárquicas fundamentales, las que debían permanecer inmutables, con las adiciones que se juzgara oportuno colocarles; y don Ignacio Michelena, en su discurso: *Reflexiones sobre la constitución de la monarquía española*, después de declarar que la constitución de España era el resultado de un convenio, una especie de juramento mutuo que se prestan el rey y el reino, agregó que sólo en el caso de que se extinguieran todas las ramas de una dinastía, podría el pueblo variar la constitución o designar otra casa para que gobernase el reino.

Las Juntas Supremas de Gobierno comprendieron bien pronto la necesidad de una unión que pudiera hacer frente a los problemas, pero las rivalidades naturales hacían difícil el reconocimiento de alguna como la más alta: sin embargo, después de una serie de episodios que no podemos describir,⁶⁰ una especie de *golpe de estado*, preparado y consumado en Aranjuez, permitió la formación de lo que se ha llamado la *Junta Central*, una de cuyas primeras medidas fue la resolución de 22 de enero de 1808. Ahí se declaró por vez primera la supresión de la idea colonial y la transformación de los dominios de América en provincias, con los mismos derechos de las peninsulares. El regreso de las tropas francesas y las continuas demandas de los pueblos, precipitaron la caída de la junta y la creación de una *regencia*, no sin que antes, durante el mes de enero de 1810, lanzara la convocatoria para la instalación de *Cortes generales*, destinadas a "restablecer y mejorar la constitución fundamental de la monarquía".

⁶⁰ Pueden consultarse: Luis Sánchez Agesta: *Historia del constitucionalismo español*, Talleres Prensa Española, S. A., sin fecha. Mercho Fernández Almagro: *Orígenes del régimen constitucional en España*, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1928 Miguel Artola: Obra citada. Instituto de Estudios Políticos: *Revista de Estudios Políticos*, 1962, p. 126.

La sesión inaugural tuvo lugar en la Isla de León el 24 de septiembre de 1810, cuando ya habían estallado las guerras de independencia de América. En los meses siguientes se plantearía, con la mayor claridad y precisión, el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*.

En la sesión inaugural, los diputados constituyentes hicieron tres declaraciones de la más alta importancia:

Los diputados que componen este Congreso, y que representan la nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias, y que reside en ellas la soberanía nacional. Las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española, congregadas en la Real Isla de León, conformes en todo con la voluntad general, pronunciada del modo más enérgico y patente, reconocen, proclaman y juran de nuevo por su único y legítimo rey al señor don Fernando VII de Borbón; y declaran nula, de ningún valor ni efecto la cesión de la corona que se dice hecha en favor de Napoleón, no sólo por la violencia que intervino en aquellos actos injustos e ilegales, sino principalmente por faltarle el consentimiento de la nación.⁶¹

La *declaración* de las Cortes posee una importancia grande, pues los diputados afirmaron: ser representantes de la nación y que en ellos residía la soberanía, así como también que reconocían como su soberano único y legítimo a Fernando VII. Sin duda, la parte segunda de la *declaración* es imperfecta, ya que la soberanía en ningún caso puede residir en una asamblea representativa, la que únicamente la ejerce en nombre de la nación, pero la *declaración* privaba al rey de ella y, de la misma manera que la Constitución francesa de 1791, le convertía en simple titular del poder ejecutivo. La tercera parte de la declaración, sin embargo, no dejaba de constituir un peligro, pues las Cortes renunciaron anticipadamente a su facultad de estructurar libremente los poderes. Dice Fernández Almagro⁶² que en esta parte de la *declaración* y en el problema de la exclusividad de la religión católica, los constitucionalistas de Cádiz se detuvieron con respecto "ante el altar y el trono, instituciones históricas que en modo alguno pensaron remover". Los inconvenientes de la *declaración* aparecerán en las Cortes al ponerse a debate la doctrina de la soberanía, pues los diputados constituyentes

⁶¹ Manuel Dublán y José María Lozano: *Legislación mexicana*, México, 1876, t. 1, p. 335.

⁶² Obra citada, p. 87.

se vieron obligados a mutilar el proyecto de artículo preparado por la comisión de constitución.

Los proyectos de los artículos primero, segundo y tercero, relacionados con la cuestión de la soberanía, se redactaron en los términos siguientes:

Art. 1º La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios.

Art. 2º La nación española es libre e independiente, y no es ni puede ser el patrimonio de ninguna familia ni persona.

Art. 3º La soberanía reside esencialmente en la nación, y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales, y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga.

El artículo primero fue el resultado del decreto de la Junta Central de Gobierno de Aranjuez, que estableció la igualdad de las provincias de España y América; era, además, un esfuerzo para conservar la unidad del imperio, quitando a los criollos el pretexto de que estaban olvidados y postergados.

El artículo segundo contiene las primeras decisiones fundamentales: de un lado, la afirmación de la dimensión externa de la soberanía y, del otro, la tesis, que encontraremos repetida frecuentemente en las constituciones y declaraciones mexicanas, de que "las naciones no son ni pueden ser patrimonio de ninguna familia ni persona". Todavía resonaron algunas voces en favor de los derechos divinos y tradicionales de los reyes y de Fernando VII, pero parece incuestionable que los diputados de Cádiz asestaron un golpe decisivo a cualquier pretendido derecho propio de los reyes para gobernar a los pueblos.

El artículo tercero resolvió rotundamente el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*, otorgándola, sin cortapisa alguna, a la nación española. En el curso de los debates, el precepto fue objeto de dos ataques: el primero sirvió para que el conde de Toreno, diputado constituyente, dictara una brillante cátedra de derecho constitucional y ratificara la doctrina de la soberanía eterna de la nación. El segundo ataque, por lo contrario, condujo a las Cortes a la mutilación de la norma. En la sesión de 28 de agosto de 1811, el sacerdote mexicano, José Miguel Guridi y Alcocer, diputado por Tlaxcala, tuvo una intervención desafortunada,

pretendiendo se substituyera la palabra *esencialmente* por alguno de los términos *originaria* o *radicalmente*:⁶³

En esta proposición: *la soberanía reside esencialmente en la nación*, me parece más propio y conforme al derecho público que en lugar de la palabra *esencialmente* se pusiera *radicalmente* o bien *originariamente*. Según este mismo artículo, la nación puede adoptar el gobierno que más le convenga, de que se infiere que así como eligió el de una monarquía moderada, pudo escoger el de una monarquía rigurosa, en cuyo caso hubiera puesto la soberanía en el monarca. Luego puede separarse de ella, y, de consiguiente, no le es esencial, ni dejaría de ser nación porque la deposite en una persona o en un cuerpo moral. De lo que no puede desprenderse jamás es de la raíz u origen de la soberanía...

Algunos otros diputados intervinieron en el debate y ya para concluir, hizo uso de la palabra el conde de Toreno;⁶⁴ en su discurso se distinguen dos partes: primeramente sostuvo que era indispensable distinguir entre *el poder de hacer las leyes fundamentales*, que es lo que hoy denominamos *poder constituyente*, y la facultad de expedir las leyes civiles y económicas, llamadas actualmente *legislación ordinaria*, atribución que corresponde a los *poderes constituidos*, creados por la nación. El poder constituyente pertenece a la nación, la que lo ejerce directamente o por conducto de las *cortes constituyentes*, siendo en ese acto, esto es, al ejercerlo, cuando formula su *constitución*, en la que delega "la facultad de hacer las leyes" a las *cortes ordinarias*. En dos párrafos magníficos, que son una confirmación indirecta de la doctrina de la soberanía de la nación, estableció la diferencia definitiva:

La nación establece sus leyes fundamentales, esto es, la constitución, y en ella delega la facultad de hacer las leyes a las cortes ordinarias, juntamente con el rey; pero no les permite variar las leyes fundamentales, porque para esto se requieren poderes especiales y amplios, como tienen actualmente las cortes, que son generales y extraordinarias... La nación todo lo puede y las cortes (ordinarias) solamente lo que les permite la constitución. Diferencia hay de unas cortes constituyentes a unas ordinarias: éstas pueden variar

⁶³ Una parte de los debates de las Cortes de Cádiz están transcritos en el libro de Isidro Antonio Montiel y Duarte: *Derecho público mexicano*, México, 1871. El discurso de Guridi y Alcocer se encuentra en el tomo primero, p. 264.

⁶⁴ Los párrafos que citamos del discurso del conde de Toreno están tomados del libro del Montiel y Duarte, p. 264 y ss.

el código civil, el criminal, etcétera, y sólo a aquéllas les es lícito tocar las leyes fundamentales...

En la parte restante del discurso, el conde de Toreno afirmó que la soberanía es esencial a la nación, que es una, indivisible e inseparable de la comunidad humana, lo que quiere decir que ésta no puede desprenderse de ella, porque no se puede renunciar a la esencia propia, ya del hombre, ya de la nación; es verdad que en ninguna parte del discurso se hace referencia expresa al pensamiento de Juan Jacobo, más aún, que se usa una terminología en gran parte distinta, pero es incuestionable que las palabras de Toreno parecen desprendidas del *Contrato social*. El conde, según relatan los historiadores, no conservó en su vejez la pureza de los principios, pero el discurso de 1811 puede suscribirse íntegramente por los defensores de la soberanía del pueblo. Particularmente interesantes son los renglones en que distingue entre soberanía y gobierno, distinción que es otro modo de expresar la idea del estado de derecho:

Me parece que queda bastante probado que la soberanía reside en la nación, que no se puede partir, que es el *super omnia* (de cuya expresión se deriva aquella palabra), al cual no puede resistirse y del que es tan imposible se desprendan los hombres y lo enajenen, como de cualquiera de las otras facultades físicas que necesitan para su existencia... El señor Alcocer ha querido suprimir el adverbio *esencialmente*, y substituirle el de *originariamente* o *radicalmente*; apartémonos de esta variación si no queremos incidir en los errores que acabo de impugnar. Radicalmente u originariamente quiere decir, que en su raíz, en su origen tiene la nación este derecho, pero que no es un derecho inherente a ella; y *esencialmente* expresa que este derecho coexiste, ha coexistido y coexistirá siempre con la nación, mientras no sea destruida; envuelve además esta palabra la idea de que es innegable, y cualidad de que no puede desprenderse la nación, como el hombre de sus facultades físicas; porque nadie, en efecto, podría hablar ni respirar por mí: así jamás delega el derecho, y solo sí el ejercicio de la soberanía... Han confundido los preopinantes el gobierno con la soberanía, olvidando que el gobierno, si se le entiende en sólo su riguroso sentido, es la potestad ejecutiva de la constitución...

El diputado Anér, cuyo discurso no conocemos, propuso, según testimonio del señor Argüelles, transcrito por Montiel

y Duarte, que se suprimiera la frase final del precepto, que decía: "y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga". Argüelles, miembro de la comisión, se defendió del reproche de que esa frase abría las puertas para la destrucción de la monarquía y su substitución por otra forma política. Jamás tuvo la comisión ese propósito, dijo, porque siempre hemos visto a España gobernada por sus reyes, porque los españoles de ambos hemisferios, sin ninguna excepción, se han pronunciado por la forma monárquica y por la persona del rey Fernando VII y porque bastaría recordar los excesos y crímenes de la Revolución francesa para convencerse de los males que acarrea un gobierno distinto. Y el conde de Toreno agregó que aceptaba la sugerencia de Anér, para evitar "interpretaciones de los siniestros malévolos" y más principalmente:

por ser una redundancia; pues claro es que si la nación puede establecer sus leyes fundamentales, igualmente podrá establecer el gobierno, que no es más que una de esas mismas leyes; solo por esto convengo con su opinión, y no porque la nación no pueda ni deba: *la nación puede y debe todo lo que quiere.*

Las palabras finales del ilustre constitucionalista no dejan lugar a dudas: *la nación puede todo lo que quiere*, fórmula inmejorable para expresar la esencia de la soberanía. Sin embargo, la inclinación de los representantes del pueblo delante del trono y las declaraciones uniformes en favor de la monarquía y de Fernando, tenían que enfrentar en un futuro próximo los dos términos del dilema. Cuando regresó el Borbón a España, uno de sus primeros actos consistió en el desconocimiento de la constitución, porque se había hecho en su ausencia y sin contar con su voluntad. Era el renacimiento de la doctrina de la soberanía del príncipe.

IV

LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA EN LA NUEVA ESPAÑA

Los tres siglos de la dominación española son todavía un campo virgen para la investigación; de ahí que las consideraciones de este apartado constituyan una aventura sujeta a las rectificaciones que se deduzcan de nuevos descubrimientos.

Con esta salvedad, puede presumirse, en vista de los elementos de que disponemos, que el pensamiento político, en la medida en que se enseñó y conoció en nuestra Universidad y en los demás colegios que funcionaban en América, estuvo ligado a la concepción teológica del poder. Por otra parte y hasta donde llegan nuestros conocimientos, fueron los jesuitas quienes mejor cultivaron la ciencia política y los únicos que expusieron y defendieron un pensamiento firme. Los estudios realizados por Henríquez Ureña, Samuel Ramos, Silvio Zavala, Gabriel Méndez Plancarte, Francisco Miranda, Rafael Moreno y Bernabé Navarro, entre otros pensadores y escritores, sobre la cultura del siglo XVIII en la Nueva España, nos permiten seguir con bastante aproximación las huellas que conducen a la teoría explicativa del origen del poder político y a la idea de la monarquía. El conocimiento de estas doctrinas es del más alto interés, porque, según creemos se desprende de los acontecimientos históricos, las doctrinas enseñadas por los jesuitas ayudaron a formar la convicción de que los pueblos son los titulares del poder político, si bien puede delegarlo, y aun conviene que lo hagan, en un príncipe, rey o emperador. Pero la rebeldía de la *Orden*, su expulsión por Carlos III y sus ideas sobre la igualdad política de los hombres, constituyen las más importantes muestras de inconformidad con el absolutismo de los borbones españoles.

La doctrina católica sobre el origen del poder se remonta al siglo XIII y aun va más lejos; si señalamos esa fecha, es porque Santo Tomás constituye la cúspide del pensamiento católico medioeval. Dentro de la Orden de los jesuitas, el maestro indiscutido en asuntos políticos es el padre Francisco Suárez, uno de los juristas más brillantes de la España del siglo XVI. Su pensamiento se encuentra expuesto en el libro tercero de su obra monumental: *Tratado de las leyes y de dios legislador*:⁶⁵

Por la naturaleza todos los hombres nacen libres, y, por tanto, ninguno tiene jurisdicción política en otros, así como ni dominio; ni hay razón alguna para que se atribuya esto por naturaleza a éstos respecto de aquéllos, más bien que al revés.⁶⁶

El ilustre jesuita comparte el pensamiento aristotélicotomista acerca de la naturaleza social del hombre y habla

⁶⁵ Hemos utilizado la traducción castellana de Jaime Torrubiano Ripoll, Hijos de Reus, editores, Madrid, 1918.

⁶⁶ Obra citada, t. III, p. 21.

de dos formas sociales naturales: la *familia* o sociedad primera, de la que dice que es imperfecta por cuanto no puede abarcar toda la vida social del hombre; y la *ciudad* o sociedad perfecta, término éste que emplea con el mismo sentido que le dio el autor de la *Política*. Pero la *ciudad*, y recuérdese que ya lo había escrito Aristóteles, no es una simple muchedumbre de hombres, reunidos de una manera cualquiera, condición en la que no constituyen un *cuerpo político*. Por *ciudad* debe entenderse la reunión voluntaria de los hombres en un cuerpo político para prestarse ayuda mutua. Suárez sustenta una doctrina propia sobre el origen de la *ciudad*: ni por un momento piensa en un hombre en estado de aislamiento, ni cree tampoco en un *contrato* como el acto generador de la *sociedad*, pues ésta es la condición natural de los hombres y aun les es anterior, según sostuvo Aristóteles, esto es, el hombre nace necesariamente dentro de la sociedad familiar y de la muchedumbre informe de los hombres. Pero la sociedad natural, o sea, la muchedumbre de las familias no es la *ciudad*, ya que ésta no nace sino hasta el momento en que los hombres:

por especial voluntad o común consentimiento se reúnen en un solo cuerpo político por un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, del cual modo forman un solo cuerpo místico, el cual puede llamarse de suyo uno; y, por consiguiente, necesita él de una sola cabeza.⁶⁷

Creemos que si se quiere hablar de un *contrato social* como elemento de la doctrina del jesuita español, según las versiones de algunos escritores,⁶⁸ se debe tener sumo cuidado: el ilustre jurista no habla, a nuestro entender, de un *contrato social* a la manera de Hobbes o de John Locke, producto de un individualismo que no comparte, sino del *común consentimiento* para la formación, no de la sociedad natural, sino del cuerpo político, que es aquella forma de vida social que se destina a *la ayuda mutua en orden a un fin político* y en la cual se instituye una cabeza o potestad que la rija en orden a la felicidad común.

El gran jurista que fue Suárez no podía dejar de responder a la pregunta sobre la naturaleza y el origen del

⁶⁷ Obra citada, t. III, p. 23.

⁶⁸ Luis Recasens Siches: *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Editorial Jus, México, 1947. P. Mateo Lanseros: *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949.

poder del cuerpo político. Respecto de la primera cuestión, el célebre jesuita, en armonía con el pensamiento de Santo Tomás, admite el orden jerárquico tripartito de las leyes, por lo cual, toda vez que la ley de dios y la natural son independientes de la voluntad de los hombres, la naturaleza del poder sólo se extiende a la expedición de la ley humana. El segundo aspecto de la pregunta recibe en Suárez una de las respuestas más ingeniosas de la teología católica.

El autor del *Tratado de las leyes y de dios legislador* afirma con la mayor claridad que el poder es esencial al cuerpo político, ya que los hombres no pueden querer la formación de la *ciudad* y, a la vez rechazar la existencia de todo poder dentro de ella, "porque habría contradicción y nada harían" y porque, además, "repugna a la razón natural":⁶⁹

Sin gobierno político u orden a él no puede entenderse un cuerpo político, ya porque esta unidad surge en gran parte de la sujeción al mismo régimen y a alguna común y superior majestad, ya también porque de otra suerte aquel cuerpo no podría ser dirigido a un fin y bien común, y, así, repugna a la razón natural que se dé una congregación humana que se una a modo de un solo cuerpo político y que no tenga alguna potestad común a la cual tengan obligación de obedecer todos en la comunidad, y, por tanto, si aquella potestad no está en alguna persona determinada, es necesario que esté en toda la comunidad.

De lo expuesto se deduce que siendo el poder esencial al cuerpo político, su existencia lo es por naturaleza. Suárez, de conformidad con la tradición escolástica, vive anclado firmemente en la fórmula tradicional: *omnis potestas a deo*, principio que demuestra con muy variados razonamientos, de los cuales tomamos el más próximo al párrafo transcrito: supuesta la voluntad de los hombres para formar el cuerpo político, la existencia del poder ya no depende del arbitrio humano, sino que está en la naturaleza de las cosas, de lo que desprende el insigne jurista español "que no puede provenir de los hombres como de propia causa eficiente"; por lo tanto y puesto que está en la naturaleza de las cosas, sólo puede proceder de dios, "como de primero y principal autor". Pero una cosa es la potestad en sí misma y el origen de la jurisdicción necesaria a toda congregación, origen que se encuentra en dios como su causa primera, y otra muy distinta

⁶⁹ Obra citada, t. III, p. 23.

la manera concreta de ser de la jurisdicción en cada comunidad; o expresado en un lenguaje contemporáneo: *la potestad en abstracto*, quiere decir, la jurisdicción como tal, tiene su origen en la divinidad, pero dios no otorgó a ninguna persona en particular la potestad de dictar leyes a los demás, pues, "por la naturaleza todos los hombres son libres y ninguno tiene jurisdicción política en otro"; por tanto, *la potestad en concreto* no pertenece a nadie más que al cuerpo político. Al hablar del *cuerpo político*, Suárez, igual que Dante en el siglo XIV, desecha la vieja idea del imperio, y sostiene, como Juan Quidort de París, la posibilidad y la conveniencia de comunidades menores, lo que por otra parte es más conforme con la voluntad de los hombres; esta digresión le sirve para confirmar el principio de que nadie está destinado a gobernar a la humanidad.

El defensor de *la teoría del derecho natural de contenido variable* penetró hasta el fondo de todos los asuntos: la potestad de expedir la ley humana no está en uno, pero tampoco en todos los miembros de la comunidad aisladamente considerados, sino en la *ciudad*, quiere decir, en el *cuerpo político* querido por los hombres, lo que se prueba porque la potestad de mandar no existe antes de la formación de la *ciudad*. Con una claridad inmejorable, Suárez explica en un párrafo trascendental⁷⁰ las razones del origen y de la titularidad del poder:

Una vez constituido aquel cuerpo, inmediatamente, en virtud de la razón natural, está en él la potestad; luego se dice acertadamente que está por modo de propiedad resultante de tal cuerpo místico ya constituido en tal ser, y no de otra manera. Por lo cual, así como el hombre, por lo mismo que es criado y tiene uso de razón, tiene potestad sobre sí mismo y sus facultades y miembros para el uso de ellos, y por la misma razón es naturalmente libre, es decir, no siervo, sino señor de sus acciones; así el cuerpo político de los hombres, por lo mismo que a su modo es producido, tiene potestad y régimen de sí mismo, y consiguientemente, tiene también potestad sobre sus miembros y peculiar dominio en ellos.

Sin embargo, Suárez, de la misma manera que Pufendorf y demás teóricos iusnaturalistas de los tiempos modernos, aceptó la delegación del poder. No debe olvidarse que nació y vivió dentro de la iglesia católica y de una monarquía absoluta, conducida a límites máximos bajo el reinado de

⁷⁰ Obra citada, t. III, p. 30.

Felipe II, así como también que la idea de la delegación del poder no repugnaba al pensamiento de la iglesia:

Añado en tercer lugar, que, aun cuando esta potestad sea como una propiedad natural de la comunidad perfecta de los hombres, en cuanto es tal, no obstante, no está en ella *inmudablemente*, sino que por consentimiento de la misma comunidad, o por otra justa vía, puede privarse de ella y ser transferida a otro.⁷¹

La doctrina del gran jurista español puede interpretarse como un intento extraordinariamente sutil para armonizar la teoría del derecho divino de los reyes con el principio de la igualdad natural de todos los hombres: la jurisdicción política, como imperio o potestad de mando, considerada en abstracto, tiene su fuente en dios; pero la facultad de darle una forma concreta, que puede ser democracia, aristocracia y monarquía, pertenece al cuerpo político. En los casos de aristocracia o monarquía, en los que el cuerpo político muda su potestad originaria, los gobernantes, ciertamente, no son elegidos por la divinidad, pero ejercen una jurisdicción querida por dios, por lo cual, su elección por el cuerpo político los eleva a la categoría de ministros de dios. Sin embargo, es indudable que Suárez llegó a la doctrina de la soberanía originaria del pueblo sobre sí mismo, lo cual contraría necesariamente la teoría pura de la monarquía de origen divino. Además, Suárez no plantea como principio esencial la inderogabilidad de la delegación del poder, solución que permitió justificar no sólo la deposición del monarca, sino también el tiranicidio. Los hombres educados dentro de esa doctrina dejaron de mirar la resistencia a la monarquía como una guerra a dios y pudieron pensar en regímenes mejores.

Las ideas del padre Suárez y de los otros grandes juristas españoles del siglo XVI pasaron a América con las misiones de los jesuitas; el grupo mexicano que Méndez Plancarte reunió en el volumen de la Biblioteca del Estudiante Universitario que lleva por título *Humanistas del siglo XVIII*, tuvo que haberlas conocido y enseñado, tanto por la unidad del pensamiento de la orden y por su disciplina, cuanto porque constituían la mejor defensa delante de los

⁷¹ Obra citada, t. III, p. 31.

borbones de España. La pugna, según se sabe, concluyó con el decreto de Carlos III de 1767, en el que ordenó la expulsión de los jesuitas de todo el territorio español, en la península y en las Américas. En el volumen citado, Méndez Plancarte tradujo las páginas de Francisco Xavier Alegre que se relacionan con la teoría del origen y titularidad del poder político.

El pensamiento de Alegre parece contradictorio y en cierta medida constituye una concesión mayor que la de Suárez a la doctrina del derecho divino de los reyes. El humanista del siglo XVIII principia su exposición con un hondo sentido democrático, exponiendo y combatiendo las ideas de Platón y de Calicles, para concluir que ni la superioridad intelectual, menos aún la física o fisiológica, justifican la desigualdad política, siendo en todo caso indispensable el consentimiento de los hombres: ⁷²

Para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento... La desigualdad, por tanto, de ingenios no pudo por sí sola dar derecho a mandar; pudo, sí, ser ocasión de desigualdad política, ya sea por voluntad propia como en el caso en que uno se someta espontáneamente a la dirección de otro, o bien por pública autoridad, como cuando el pretor asigna un tutor a los pupilos... Calicles dice en el *Gorgias* de Platón: la naturaleza misma, según pienso, demuestra ser justo que los más poderosos y robustos sean en todo superiores a los demás. Debe, sin embargo, absolutamente rechazarse tal sentencia, digna de hombres feroces y tiranos... Tal es la ley de la naturaleza animal —que nos es común con los brutos—, no de la naturaleza racional y la razón y no el apetito sensible, es la regla y norma de las acciones humanas.

El jesuita mexicano insiste en la doctrina aristotélico-tomista de la sociabilidad de los hombres, pero agrega que según se lee en el *Protágoras*: “los hombres vivían reunidos al principio en hordas” y se causaban grandes daños. En esta parte de su exposición, Alegre se aproxima a Hobbes, pues habla de una común guerra de todos contra todos: “Es preciso confesar”, dice, ⁷³ “que los derechos nacieron del temor a la injusticia”. La autoridad se introdujo para la estabilidad y garantía de la vida social, pero tuvo que derivar de

⁷² Méndez Plancarte: *Humanistas del siglo XVIII*, Biblioteca del Estudiante Universitario, México, 1941, p. 45 y ss.

⁷³ Obra citada, p. 48.

un pacto, ya sea que en éste se determine que todo asunto se resolvería por sufragio del pueblo (imperio democrático), ya por una minoría (imperio aristocrático), ya por uno solo (imperio monárquico).

Hasta estos momentos no puede hacerse reproche alguno al jesuita. Pero Alegre se formula la pregunta respecto del origen del poder y al responder parece apartarse de la doctrina de Suárez y aun entrar en contradicción consigo mismo. En uno de los párrafos transcritos por Méndez Plancarte,⁷⁴ el humanista veracruzano se inclina por la idea de que dios destina a algunos hombres para ser reyes o emperadores:

Nada hay en verdad más divino entre las cosas creadas —escribe Dionisio— que el cooperar con dios; y como entre las creaturas es el hombre la más noble, cooperar con dios a la común felicidad terrestre del género humano y a su moralidad, tranquilidad e incolumidad, es sin duda lo mayor y más glorioso; y tal es la misión principal de los reyes y príncipes, así como también de toda autoridad civil. Con razón, pues, reconocen tal don como recibido de dios: porque si él no hubiera destinado a éste o a aquél, a Carlos o a José a ocupar la cima del imperio, ni los hombres lo hubiesen elegido y creado rey, ni al otro le hubiera tocado la sucesión en el reino, ni el de más allá hubiera alcanzado la victoria en la guerra.

Las palabras de Alegre nos parecen contradictorias, porque si dios destina a Carlos o a José para ocupar el cargo de rey, quiere decir que la igualdad política no existe. Además, Alegre no aclara si la designación que el pueblo hace de Carlos es una elección libre o si, por lo contrario, los hombres actúan como simples instrumentos de dios. Y la confusión crece al examinar un párrafo inmediatamente posterior:

No es necesario que dios inmediatamente elija rey a éste, o le confiera la jurisdicción, ya que bien puede conferírsela por medio de los hombres, de acuerdo con el orden natural de las cosas.

El jesuita, desterrado a Italia por el edicto de Carlos III, da una respuesta ambigua, de la que parece desprenderse que dios puede hacer directamente la designación o conferir la jurisdicción por medio de los hombres. Las dos hipótesis están más cerca de la teoría del derecho divino de los reyes

⁷⁴ Obra citada, p. 51.

que el pensamiento de Suárez y se encuentran lejos del pensamiento auténticamente democrático de la igualdad de los hombres. Sin duda, la obra de los jesuitas contribuyó a despertar la conciencia de los criollos, pero la doctrina de la soberanía que encontraremos en Apatzingán pertenece en su totalidad al *Contrato social* de Juan Jacobo. No está por demás agregar, lo que sí tiene gran importancia, que Alegre declara innecesaria, por anticuada, la discusión sobre si el poder temporal le viene al rey o emperador de dios y del pueblo sin intervención de la Santa Sede o si por lo contrario, pertenece originariamente a la iglesia, siendo el pontífice quien lo transmite al emperador.

El pensamiento católico nunca ha sido partidario de la idea de la monarquía absoluta, solución que fue recogida por Bodino en el siglo xvi. Todos los hombres, sin ninguna distinción, de conformidad con el pensamiento de Santo Tomás al que ya nos hemos referido, están sometidos incondicionalmente a la ley de dios y a la natural; una y otra constituyen derecho vigente, por lo que el poder de los reyes y del pueblo sólo se extiende a la expedición de la ley humana, que es la norma destinada a la adaptación de las dos primeras a las circunstancias particulares de tiempo y lugar.

Pero la cuestión que ahora nos interesa es la determinación de la titularidad del poder en la monarquía: cuando ésta es electiva, el poder corresponde, sin género alguno de duda, a la persona elegida; pero en la monarquía hereditaria, la titularidad pertenece más bien a la dinastía, según el orden establecido para la sucesión en la corona. José Antonio Maraval⁷⁵ afirma que la monarquía española estuvo siempre sujeta a lo que se denomina: *las leyes fundamentales del reino*, misma tesis que se encuentra en los escritores franceses para *l'Ancien régime*. Estas leyes contenían dos principios fundamentales: *la indivisibilidad y la inalienabilidad del reino y el orden de sucesión de los príncipes*. Algunos autores franceses⁷⁶ llegan a decir que esas leyes integraban una *constitución no escrita, pero rígida*. Artola asciende hasta las *Leyes de Partida* y dice⁷⁷ que:

⁷⁵ *La teoría española del estado en el siglo xvii*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.

⁷⁶ Entre otros, M. Hauriou: *Précis de droit constitutionnel*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1923, p. 276.

⁷⁷ Obra citada, p. 104.

el reino es un mayorazgo y el rey, a semejanza de los titulares de vínculos, no tiene sino una mera posesión de la monarquía, cuya propiedad pertenece a la totalidad del linaje y, en su defecto, al pueblo.

La doctrina del mayorazgo desempeñó un papel importantísimo en los años de la segunda guerra de liberación de España, pues las juntas supremas de gobierno se apoyaron en ella para sostener que Carlos IV no pudo abdicar la corona en favor de Napoleón. Este mismo argumento aparecerá en el año de 1808, cuando el licenciado Azcárate hable del derecho del pueblo para organizar el gobierno en ausencia de los reyes.

V

LOS ACONTECIMIENTOS DE 1808

De las páginas de los cronistas de principios del siglo pasado se deduce que el virrey Iturrigaray nunca tuvo otros méritos que ser amigo y protegido de Godoy, el favorito de la reina María Luisa. Militar carente de escrúpulos, “desde su llegada a México”, dice José María Luis Mora,⁷⁸ “puso todas las gracias y empleos de la administración en subasta pública, para rematarlos en el que más diese por ellos: los grados militares, los puestos públicos, incluso hasta los de menos importancia como los estanquillos, el reparto del azogue para el beneficio de las minas, y hasta la preferencia en las contratas de papel para las fábricas de cigarros, todo fue vendido por precios muy altos”. Por su parte, la virreina, doña Inés de Jáuregui, se dedicó a imitar el estilo de vida de la reina e hizo del palacio una corte virreinal, en la cual, al decir del mismo Mora⁷⁹ tuvieron lugar “bailes, paseos, jamaicas y tertulias frecuentes, numerosas y lucidas, que dieron un tono y brillo, hasta entonces desconocido, a la corte de México, e hicieron de esta ciudad el centro de la disipación y del placer”.

Es difícil imaginar las reacciones que provocaron en la Nueva España los acontecimientos ocurridos en la península:

⁷⁸ *México y sus revoluciones*, Librería de Rosa, París, 1836, t. III, p. 299.

⁷⁹ Obra citada, p. 297.

los españoles pensaron en la defensa de su patria y de su rey; los criollos creyeron encontrar una oportunidad para conseguir la independencia y liberarse de la inferioridad política en que se encontraban, si bien respetaban a la casa reinante y no sólo admitían, sino que esperaban llamar a un príncipe español para que ocupara el trono de la nueva nación. Tal vez nunca se descubran las verdaderas intenciones del virrey: ¿quiso independizar a la Nueva España y hacerse coronar emperador o rey? ¿Trató de esperar el retorno de Carlos IV, toda vez que sabía que Fernando no lo conservaría en el virreinato? ¿Pretendió únicamente asegurar la continuidad del gobierno y evitar que la colonia cayera en manos de los franceses? Ante las indecisiones del virrey, el ayuntamiento de la ciudad de México, que como dice el doctor Mora: ⁸⁰ “tenía sus visos de autoridad popular y sus pretensiones de representar supletoriamente a toda la Nueva España, por ser la municipalidad de la capital”, y cuyos síndicos pertenecían al grupo de los criollos, principió a maniobrar para realizar el ideal de independencia, a cuyo efecto, pretendió se instalara un gobierno supremo, algo semejante a las juntas supremas de gobierno de España y trató de obligar al virrey a que abrazara su partido. Pero los días y las semanas corrieron vertiginosamente y los españoles pudieron prepararse y detener el golpe.

El día 19 de julio de 1808 se reunió el ayuntamiento en *cabildo extraordinario* para estudiar la condición del reino; a esa sesión concurren dos criollos ilustres, don Juan Francisco de Azcárate y el licenciado Francisco Primó Verdad y Ramos. Ahí se planteó por vez primera en el campo de la vida política la cuestión de la soberanía.

Azcárate sostuvo, en primer término, la nulidad de las renunciaciones de Carlos y Fernando, por ser obra de la fuerza y nulas, por consiguiente, de pleno derecho; pero agregó que los monarcas españoles no podían enajenar el reino. Su pensamiento reproduce la tesis del *mayorazgo*, a la que nos referimos anteriormente como una vieja tradición española: ⁸¹

La monarquía española es el mayorazgo de sus soberanos fundado por la nación misma que estableció el orden de suceder entre las líneas de la familia real; y de la propia suerte que en

⁸⁰ Obra citada, p. 309.

⁸¹ *Testimonio del acta de la sesión celebrada por el Ayuntamiento de México el 19 de julio de 1808, en Documentos históricos, Obra conmemorativa del Primer Centenario de la Independencia de México, p. 26.*

los de los vasayos no pueden alterar los actuales poseedores los llamamientos graduales hechos por los fundadores, la abdicación involuntaria y violenta... es nula e insubsistente, por ser contra la voluntad de la nación que llamó a la familia de los borbones como descendientes por hembra de sus antiguos reyes y señores.

Las palabras de Azcárate, aun sin decirlo expresamente, hablan de que es la nación la que constituye la monarquía, lo que en buen romance quiere decir que en ella reside originariamente la soberanía. Un párrafo segundo de las palabras de Azcárate confirma la tesis apuntada, al sostener que por ausencia o impedimenta de los monarcas la soberanía reside en el reino:

En la monarquía como mayorazgo luego que muere civil, o naturalmente el poseedor de la corona por ministerio de la ley, pasa la posesión civil, natural y alto dominio de ella en toda su integridad al legítimo sucesor, y si éste y los que le siguen se hallan impedidos para obtenerla, pasa al siguiente en grado que está expedido... Por su ausencia o impedimento reside la soberanía en todo el reino, y las clases que lo forman, y con más particularidad en los tribunales superiores que lo gobiernan, administran justicia, y en los cuerpos que llevan la voz pública, que la conservarán intacta, la defenderán y sostendrán con energía como un depósito sagrado, para devolverla o al mismo señor Carlos IV o a su hijo o a los señores infantes cada uno en su caso...

Al concluir la sesión, el ayuntamiento decidió enviar una representación al virrey a fin de que adoptara las medidas necesarias para defender el reino. La rapidez de los acontecimientos de la península y las rivalidades cada vez mayores entre los españoles y los criollos determinaron a Iturrigaray a convocar una junta general, en la que estuvieran presentes los organismos gubernamentales superiores del virreinato; tuvo lugar los días 9 y 31 de agosto y 1º y 9 de septiembre. En esas reuniones, el licenciado Verdad, con el valor de un mártir de la independencia, defendió la doctrina de la soberanía del pueblo, para lo cual se apoyó, ya no en el pensamiento de los jesuitas españoles, sino en las ideas de Pufendorf, entre otros pensadores; infortunadamente, el pasaje que conocemos de su opinión es demasiado breve: ⁸²

⁸² *Relación de los pasajes más notables ocurridos en las juntas generales que el Exmo. Sr. don José de Iturrigaray convocó en el*

Acabada la lectura del expediente, excitó el señor Iturrigaray al síndico de la nobilísima ciudad, licenciado don Francisco Verdad y Ramos, a que hablara; quien entre otras cosas promovió, en apoyo de las representaciones de la ciudad, que la soberanía en las circunstancias en que nos hallábamos había recaído en el pueblo, citando a varios autores en comprobación y entre ellos a Pufendorf... Preguntado el mismo síndico por el oidor Aguirre ¿cuál era el pueblo en quien había recaído la soberanía?, respondió que las autoridades constituidas; pero replicándole que estas autoridades no eran pueblo, llamó la atención del virrey y de la junta hacia el pueblo originario en que quien, supuestos los principios del síndico, debería recaer la soberanía, mas sin aclarar más su concepto, a causa (según se entendió entonces por algunos y explicó después el mismo oidor Aguirre) de que estaban presentes los gobernadores de las parcialidades de indios, y entre ellos un descendiente del emperador Moctezuma.

La noche del 15 de septiembre, una conjuración de los españoles, dirigida por Gabriel de Yermo, depuso al virrey. El licenciado Verdad fue reducido a prisión y murió sin volver a ver la luz del sol el día 4 de octubre siguiente. ¡Veleidades del destino o, más bien, de la ley fuga! Antes de su detención, pudo redactar una *Memoria*⁸³ que se ha dado en llamar *póstuma*. Es probable que Verdad hubiese llegado al convencimiento de que la causa de la independencia estaba perdida en aquellos momentos, pues la *Memoria*, si bien en ella se insiste vagamente en que dadas las circunstancias, el origen de la autoridad radicaba en los ayuntamientos, más bien parece una protesta de fidelidad a los monarcas españoles y un intento de justificación de la conducta de los ayuntamientos, cuyo único y legítimo propósito había sido el de otorgar una base sólida al gobierno del virrey, representante de la autoridad real. Con muchas e importantes citas de las leyes y de la tradición españolas, el licenciado Verdad pretende demostrar la nulidad de las abdicaciones, así como también que los ayuntamientos tenían el deber de acudir en auxilio de sus soberanos y de conservarles el reino.

salón del Real Palacio en los días 9 y 31 de agosto, 1º y 9 de septiembre de 1808, la cual es hecha por el Real Acuerdo, en *Documentos históricos*, p. 137.

⁸³ La *Memoria* está publicada en *Documentos históricos*, p. 147.

VI

LA GUERRA DE INDEPENDENCIA

No tenemos el propósito, ni podemos, seguir las incidencias de la guerra de *independencia*. Es evidente que fue una explosión de soberanía, ya que de conformidad con el pensamiento de Juan Jacobo, soberanía y libertad o independencia, son términos idénticos: *la soberanía es la prolongación y la garantía de la libertad*. La independencia de la nación era el paso primero para la libertad de los hombres y de los pueblos, libertad que no podía existir en tanto se nos gobernase desde Madrid por hombres nacidos en otros territorios y por familias distintas de las que tenían a sus antepasados en lo profundo del suelo nacional. En un *Manifiesto* de la época, recogido por Luis Castillo Ledón⁸⁴ y atribuido a Hidalgo, se lee:

Cuando yo vuelvo la vista por todas las naciones del universo, y veo que las naciones cultas como los franceses quieren gobernarse por franceses, los ingleses por ingleses... cuando veo que esto mismo sucede en las más bárbaras y groseras... y que entre las pocas ideas que su vida errante les permite, una de ellas es la misma que se observa en las naciones cultas. Que los apaches quieren ser gobernados por apaches, los taramaques por taramaques... Cuando veo, vuelvo a decir, que esto sucede en todas las naciones del universo, me lleno de admiración y asombro al considerar que sólo a los americanos se niegue esta prerrogativa... ¿No sois vosotros españoles los que hacéis alarde de haber derramado la sangre por no admitir la dominación francesa? ¿pues por qué culpáis en nosotros, lo que alabáis en vuestros paisanos? ¿os ha concedido dios algún derecho sobre nosotros?

Nos parece que podría concluirse que en la anterior proclama hay varias ideas: la independencia se justifica porque es un anhelo de todos los pueblos cultos y, por consiguiente, lo que ya entonces se nombraba *el derecho natural fundamental, que es la libertad*; la segunda justificación era nada menos que el ejemplo del pueblo español luchando contra los franceses; todavía se esgrimió un tercer argumento, que

⁸⁴ Hidalgo, *la vida del héroe*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1949, t. II, p. 145.

se dedujo del principio de igualdad: *dios no os ha dado ningún derecho para gobernarnos*. Pero el grito de Dolores de don Miguel Hidalgo fue una manifestación de soberanía externa, que dejaba vivo el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*. Es suficientemente sabido que en los primeros años de la guerra de Independencia se habló siempre de entregar el trono a Fernando, lo que en realidad equivalía a resolver el dilema en contra del pueblo. Es la misma solución que se dio al problema en el Plan de Iguala y en el de el Tratado de Córdoba, si bien en este último el zorro Iturbide, con mucha malicia, abrió un resquicio para preparar su coronación.

Cuando los primeros caudillos de la independencia fueron capturados en Acatita de Baján, el licenciado Ignacio López Rayón se vio colocado, por sus relaciones con Hidalgo, al frente del movimiento independentista. Uno de sus primeros actos fue la expedición de un *Manifiesto* anunciando la integración de una "Suprema Junta Nacional Americana, que, compuesta de cinco miembros, llenen el hueco de la soberanía." El documento, fechado el 21 de agosto de 1811, aparece expedido por el "Sr. don Fernando VII y en su real nombre por la Suprema Junta Nacional Americana instalada para la conservación de sus derechos, defensa de nuestra religión y libertad de nuestra oprimida patria". Le faltó a Rayón la chispa genial de Morelos y de ahí que su pensamiento y su acción adolezcan de indecisiones; está fuera de duda que el guerrero independentista quería sincera y lealmente la independencia de la nación mexicana y que el llamado a Fernando era una especie de ardid para no romper con los criollos, según se deduce de la comunicación dirigida a Morelos el 4 de septiembre:⁸⁵

Decimos vano temor, porque en efecto no hacemos guerra contra el rey. Y hablemos claro; aunque la hiciéramos, haríamos muy bien, pues creemos no estar obligados al juramento de obedecerlo, porque el que jura de hacer algo mal hecho, ¿qué hará?, dolerse de haberlo jurado y no debe cumplirlo... ¿Haríamos por ventura alguna acción virtuosa cuando juramos la esclavitud de nuestra patria? ¿O somos acaso dueños, árbitros de ella para enajenarla?...

⁸⁵ Ernesto Lemoine Villicaña: *Zitácuaro, Chilpancingo y Apatzingán*, Sobretiro del *Boletín del Archivo General de la Nación*.

Nuestros planes en efecto son de independencia, pero creemos que no nos ha de dañar el nombre de Fernando, que en suma viene a ser un ente de razón.

Dice Bustamante⁸⁶ que la junta de Zitácuaro, salida del *Manifiesto* de Rayón, se decidió por Fernando y agrega que sus hombres ciertamente deseaban con vehemencia aun olvidar el nombre del monarca, pero "la América no tenía aún estado, ni se hallaba en la madurez necesaria para hacer el pronunciamiento *absoluto*". Sin embargo, pocos días después, Morelos, cuyo pensamiento deriva en buena parte de Rousseau, se presentaría con la madurez necesaria y sería la chispa genial que despertaría los entusiasmos que no pudo arrancar Rayón con las referencias a Fernando VII.

A Rayón corresponde el indisputado mérito de haber formulado lo que parece constituir las primeras bases para la organización constitucional de la nación, a las que dio el nombre de *Elementos de nuestra Constitución*.⁸⁷ En el preámbulo del importante documento, el abogado de Tlalpujahua insiste en la justificación de la independencia, "aun cuando España no hubiera substituido al gobierno de los Borbones, el de unas juntas a todas luces nulas"; y en el párrafo final habla de "la bizarría con que el pueblo ha *rompido* las cadenas del despotismo". Pero en el cuerpo del escrito surge una vez más su indecisión: el 30 de abril de 1812, Rayón remitió a Morelos una copia de la *Constitución nacional provincial*; el héroe de Cuautla contestó el 2 de noviembre diciéndole que "ya es tiempo de que se quite la máscara a la independencia". Resulta difícil penetrar hasta el fondo de su pensamiento y de sus intenciones; en varias ocasiones insiste en el nombre de Fernando y sostiene que en él reside la soberanía, lo que abre la duda respecto de la firmeza de su pensamiento y de sus verdaderas intenciones.

Dentro de este espíritu indeciso redactó los puntos cuatro, cinco y seis del *Proyecto de Constitución*; pero en el punto veintiuno, que se ocupa de los atributos de la soberanía, incluyó una solución que resulta contradictoria con la tesis de los puntos anteriores, lo que nuevamente abre la duda acerca de la idea que tuvo de la soberanía:

4º La América es libre e independiente de toda otra nación.

⁸⁶ *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, México, 1961.

⁸⁷ Ernesto Lemoine Villicaña: *Obra citada*, p. 446 y ss.

5º La soberanía dimana inmediatamente del pueblo, reside en la persona del señor don Fernando VII, y su ejercicio en el Supremo Congreso Nacional Americano.

6º Ningún otro derecho a esta soberanía puede ser atendido por incontestable que parezca, cuando sea perjudicial a la independencia y felicidad de la nación.

21 Aunque los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, sean propios de la soberanía, el legislativo lo es incrrante, que jamás podrá comunicarlo.

Las tres primeras disposiciones adolecen de todos los defectos de las doctrinas antiguas de la soberanía: es verdad que el punto cuarto contiene una afirmación categórica de soberanía externa y que en el quinto se dice que "la soberanía dimana inmediatamente del pueblo", lo que necesariamente implica la negación del derecho divino de los reyes, pero a renglón seguido se expresa que "reside en la persona de Fernando VII", lo que a su vez significa que el pueblo la transmitió al monarca. El punto sexto es sumamente confuso, pero si se consideran las circunstancias por las que atravesaban España y sus reyes, puede creerse que Rayón quiso reafirmar la idea de que, con excepción de la casa reinante, nadie, ya fuese persona o nación, podía hacer valer algún derecho con perjuicio de la soberanía del pueblo. El punto 21 se antoja un pensamiento arrancado a las páginas del *Contrato social*: Rousseau había sostenido que la función primera y fundamental de la voluntad general, titular de la soberanía, es la expedición de la ley constitucional y ordinaria, así como que dicha actividad no es delegable, porque la voluntad general no puede ser representada: "el poder", dice el ginebrino en el capítulo primero del libro segundo, "puede transmitirse perfectamente, pero no la voluntad". Ahora bien, si el pueblo no delega la función legislativa en el monarca, resulta contradictorio sostener que la soberanía reside en él, toda vez que su función principal permanece en el pueblo.

El pensamiento de Rayón se torna aún más confuso en su *comunicación* de noviembre de 1813, en la que reprocha al Congreso de Anáhuac la declaración de soberanía absoluta de la nación y la consecuente supresión del nombre de Fernando: en todo el país, dice, los hombres suspiran por su príncipe; la sola sospecha de que el caudillo don Miguel Hidalgo y Costilla pretendió excluir al soberano legítimo,

determinó la deserción de una parte de las tropas, su prisión y su muerte; es pues de temer, concluye; que se inicien nuevas deserciones y que nuestros partidarios se pasen al lado de los españoles. Por otra parte, continúa diciendo Rayón, si llegare a consumarse la independencia, corremos el riesgo de que los indios pretendan restaurar sus antiguas monarquías, según se ha revelado en Tlaxcala. No obstante, el 7 de septiembre de 1814, poco antes de la promulgación del *Decreto constitucional* de Apatzingán, Rayón dirigió una *proclama* a los españoles, en la cual modifica esencialmente su posición: después de recordarles que el primer acto de Fernando al regresar al reino fue expedir el decreto de 4 de mayo, que suprimió la vigencia de la *Constitución gaditana*, les dice que la madre patria había regresado al más puro absolutismo y a los días dolorosos del valido Godoy; en estas condiciones, "no os queda más camino que uniros a nosotros en la marcha hacia la libertad". La luz se había abierto finalmente en el alma del insurgente, con lo cual quedaron abiertas de par en par las compuertas de la doctrina auténtica de la soberanía del pueblo.

VII

EL PENSAMIENTO DE MORELOS

Si se proclama la soberanía del pueblo, "¿para qué cortar al águila sus alas cuando va a remontarse a las nubes?, ¿para qué detener el relámpago del rayo?" Las frases anteriores, pronunciadas por Guillermo Prieto en la asamblea constituyente de 1856/57, pudieron ser dichas por Morelos cuando miraba a la doctrina antigua entregar a los reyes la soberanía del pueblo. El primer socialista humanista de la historia americana dio el paso que inmortalizó en Francia a Juan Jacobo: en el *Discurso sobre la desigualdad* y en el *Contrato social*, el ginebrino declaró la guerra al derecho divino de los reyes, al absolutismo de Hobbes, a Bodino, a la Escuela laica del derecho natural, a Pufendorf y a los articulistas de *l'Encyclopedie*; y afirmó la doctrina de la soberanía del pueblo, una e intransferible. En plena guerra de independencia, Morelos recogió la herencia y se enfrentó definitivamente al pensamiento y a las tendencias de los criollos, que según todas las apariencias se inspiraban en sus intere-

ses económicos y en las doctrinas de los jesuitas y de Pufendorf. Hidalgo y Rayón pertenecían al grupo de los criollos, pero se apartaban de ellos por cuanto amaban la libertad y querían ardientemente la independencia de la tierra americana. De los dos caudillos, Hidalgo comprendió mejor al pueblo mexicano y porque lo entendió y amó, pudo penetrar en su alma, proscribir la esclavitud y anunciar el advenimiento de una justicia para los hombres. Rayón fue criollo siempre y por eso tuvo el temor del indio, que se manifestó claramente en la *comunicación* que dirigió al Congreso de Anáhuac en el mes de noviembre de 1813. *Morelos es el pueblo de México que habla y que lucha*; igual que el relámpago del rayo, no admite limitaciones, ni acepta que venga un extranjero a gobernarnos. Su preocupación única y su aspiración máxima son el pueblo; de ahí que se declare el: "siero de la nación". El generalísimo de los ejércitos insurgentes modificó el rumbo de la guerra: la lucha se enderezaría en el futuro en contra de España, claro está, para alcanzar la independencia de la nación, condición indispensable para un reino de la libertad; pero también se dirigiría en contra de los españoles y de los criollos, esto es, no sólo contra aquéllos, sino igualmente contra éstos, toda vez que unos y otros habían explotado al pueblo con una misma crueldad. En consecuencia, la guerra ya no sería una simple lucha por la independencia externa de la nación y para reparar una injusticia de tres siglos, sino, además un combate interno, una lucha de clases, la más violenta del siglo XIX, para romper el nuevo dilema: *soberanía del pueblo o soberanía de los explotadores del hombre americano*; y Morelos se decidió por el pueblo. En la lucha externa, el amor del sacerdote michoacano por la libertad era el mismo de Rousseau: no importaban los años transcurridos, porque la soberanía de los pueblos, como la libertad de los hombres, es imprescriptible. Por eso es que en la lucha independentista, el capitán del Anáhuac está más cerca de Bolívar, del capitán de los Andes que libertó un continente, que de los criollos mexicanos, que sólo querían trasladar el gobierno de Madrid a la ciudad de México. Su mensaje social en la lucha interna nació del conocimiento de nuestra historia y de la contemplación de la miseria de los hombres, y está en la línea del pensamiento de los grandes misioneros del siglo XVI; pero el tema de este ensayo no nos permite detenernos en esta cuestión.

Morelos, como los grandes hacedores de la historia, como los profetas que anuncian un mundo nuevo, luchó siempre contemplando y diciendo su verdad; fue leal con su pensa-

miento y brutal en sus expresiones, porque así lo requería su misión y porque la guerra no permitía el uso de la retórica, ni el ocultamiento de las intenciones. De ahí que concentrara todos los odios, pero, al mismo tiempo, la gratitud eterna de su pueblo. Quería, lo hemos repetido muchas veces, la independencia de la nación mexicana, pero al igual que el concursante de Dijon, era enemigo de los reyes. Rayón le envió el *Proyecto de Constitución* para la Junta de Zitácuaro el día 7 de noviembre de 1812; cinco días después contestó diciendo que "la proposición del señor don Fernando VII es hipotética".⁸⁸ El capitán del Anáhuac fue un republicano sincero, porque la soberanía reside en el pueblo y porque ningún hombre que es copartícipe en ella tiene que inclinarse ante otro.

En el año de 1813, las desavenencias entre Rayón y Morelos eran profundas y visibles. Por otra parte, la Junta de Zitácuaro, que sin género alguno de duda tiene un lugar de honor en la guerra de Independencia, había fracasado en su intento de organizar constitucionalmente el país; en ese año de 1813 entró en agonía, sin esperanza alguna de recuperar la salud. Los hombres de la insurgencia pensaron en la conveniencia de sustituirla por un cuerpo más general y, por consiguiente, dotado de una mayor autoridad nacional. Los historiadores mexicanos⁸⁹ no han aclarado aún el momento preciso y la manera cómo gestó en Morelos la idea del Congreso de Anáhuac, ni han determinado tampoco la influencia más o menos grande o decisiva que corresponde a fray Vicente de Santa María y a don Carlos María de Bustamante. La primera comunicación concreta de Morelos⁹⁰ en la que se habla de la reunión de Chilpancingo, la que debería efectuarse el 8 de septiembre, está fechada el 18 de mayo de 1813. Unos cuantos días después, 26 del mismo mayo, Bustamante envía una comunicación a Morelos, instándolo a que convoque una asamblea para que constituya a la nación y la presente ante los gobiernos extranjeros, tal como lo habían hecho en Caracas y Buenos Aires; y sugiere que la reunión tenga lugar en la ciudad de Oaxaca. Un mes más tarde, 28

⁸⁸ Lemoine: obra citada, p. 450.

⁸⁹ Lemoine: obra citada, *Estudio preliminar. Cámara de Senadores: El Congreso de Anáhuac. Estudio preliminar* por Luis González, México, 1963.

⁹⁰ Lemoine: obra citada, p. 478.

de junio, el capitán del Anáhuac expidió la convocatoria definitiva para la instalación del Congreso.⁹¹

Hay un dato, anterior a la apertura del Congreso, de la más alta importancia: para los fines del buen funcionamiento de la asamblea, el *Rayo del Sur*, así llama Lemoine a Morelos, preparó el *Reglamento para la instalación, funcionamiento y atribuciones del Congreso*,⁹² que aparece fechado el día 11 de septiembre. En el punto 17 dijo Morelos que concluida la designación de presidente, vicepresidente y secretarios,

el Congreso procederá, con preferencia a toda otra atención, a expedir, con la solemnidad posible, un decreto declaratorio de la independencia de esta América respecto de la península española, sin apellidarla con el nombre de algún monarca, recopilando las principales y más convincentes razones que lo han obligado a este paso, y mandando se tenga esta declaración por *Ley fundamental del estado*.

En el punto transcrito sobresalen varios hechos: en primer término, el empeño inquebrantable de consumir la independencia; en segundo lugar, la decisión de que *no se la apellidase* con el nombre de algún monarca, lo que es una clara referencia a la máscara de Fernando VII; en tercer término, la invitación al Congreso para que expusiera las razones principales que determinaron al pueblo a tomar las armas y realizar su derecho a la libertad y gobernarse a sí mismo; finalmente, la idea de que la declaración del Congreso debería considerarse la *ley fundamental del estado*. El jefe de los ejércitos de la libertad ratificó una vez más su pensamiento: un pueblo independiente de España y del trono, y libre para darse la forma de gobierno que juzgare adecuada. En el *Reglamento* estuvieron presentes las dos dimensiones de la soberanía.

Lentamente penetran los investigadores en el misterio del autor o de los autores de los proyectos de constitución. En

⁹¹ Lemoine: obra citada, p. 483.

⁹² Lemoine: obra citada, p. 507.

una comunicación de 27 de julio de 1813, publicada por Lemoine,⁹³ Bustamante habla de la existencia de dos proyectos, uno de fray Vicente de Santa María y otro suyo:

Yo quisiera que el P. Santa María concurriese al Congreso y que mostrase su constitución, y gustoso la preferiría yo sobre la mía; es hombre hábil y sólo le falta lo que no puede adquirirse en el claustro, y sin manejo de papeles y trato con bribones.

Una carta de Morelos dirigida a Bustamante y fechada en Acapulco el 28 de julio de 1813 tiene una importancia particular, pues en ella se descifra parcialmente el misterio del autor del proyecto final de constitución.⁹⁴

La constitución formada por vuestra señoría denota bien su instrucción vasta en la jurisprudencia. Ha sido, en lo esencial, adoptada; y para que los talentos de vuestra señoría se puedan explicar con más fruto, lo he emplazado a aquel punto, donde reitero que le espero.

Luis González⁹⁵ reproduce una entrevista de inestimable valor, de Morelos y Andrés Quintana Roo, que tuvo lugar en Chilpancingo el 13 de septiembre. El jefe de los soldados de la libertad se reveló en ella como el creador auténtico de nuestros ideales de justicia social. Sus palabras no pueden glosarse, porque perderían su fuerza y porque contienen una reproducción de su doctrina de la soberanía. Únicamente lamentamos que el noble ideario esté esperando aún su aplicación:

Siéntese usted y óigame, señor licenciado, porque de hablar tengo mañana, y temo decir un despropósito... : soy siervo de la nación, porque ésta asume la más grande, legítima e inviolable de las soberanías; quiero que tenga un gobierno dimanado del pueblo y sostenido por el pueblo; que rompa todos los lazos que le sujetan, y acepte y considere a España como hermana y nunca más como dominadora de América. Quiero que hagamos la declaración que no hay otra nobleza que la de la virtud, el saber, el patriotismo y la caridad; que todos somos iguales, pues del mismo origen procedemos; que no haya privilegios ni abolengos; que no es racional, ni humano, ni debido que haya esclavos, pues el color de la cara no cambia el del corazón ni el del pensamiento; que se eduque a los hijos del labrador y del barretero como a los del rico hacenda-

⁹³ Obra citada, p. 488.

⁹⁴ Lemoine: obra citada, p. 491.

⁹⁵ Cámara de Senadores: obra citada, p. 14.

do; que todo el que se queje con justicia, tenga un tribunal que lo escuche, lo ampare y lo defienda contra el fuerte y el arbitrario; que se declare que lo nuestro ya es nuestro y para nuestros hijos, que tengan una fe, una causa y una bandera, bajo la cual todos juremos morir, antes que verla oprimida, como lo está ahora, y que cuando ya sea libre estemos listos para defenderla...

Al día siguiente se inauguró el Congreso. Morelos, cumpliendo el anuncio que hizo a Quintana Roo, pronunció un breve discurso.⁹⁶ Sus palabras integran uno de los grandes documentos de nuestra historia, un ejemplo de patriotismo, de amor por la verdad y la justicia, y un anhelo grande de servicio para el pueblo que representaba y por el que hablaba. En los primeros renglones, que son los que se relacionan más directamente con nuestro tema, el "siervo de la nación" ratificó su fe inmovible en la libertad y en la soberanía del pueblo y justificó nuestra guerra de Independencia, entre otros argumentos, reconociendo la justicia de la lucha por la liberación de España:

Nuestros enemigos se han empeñado en manifestarnos hasta el grado de evidencia ciertas verdades importantes que nosotros no ignorábamos, pero que procuró ocultarnos cuidadosamente el despotismo del gobierno, bajo cuyo yugo hemos vivido oprimidos: tales son: ... Que la soberanía reside esencialmente en los pueblos... Que transnítida a los monarcas, por ausencia, muerte o cautividad de éstos, refluye hacia aquéllos... Que son libres para reformar sus instituciones políticas siempre que les convenga... Que ningún pueblo tiene derecho para sojuzgar a otro si no precede una agresión injusta. ¿Y podrá la Europa, principalmente España, echar en cara a la América como una rebeldía este sacudimiento generoso que ha hecho para lanzar de su seno a los que al mismo tiempo que decantan y proclaman la justicia de estos principios liberales, intentan sojuzgarla tornándola a una esclavitud más ominosa que la pasada de tres siglos?

El pensamiento del héroe de Cuautla se agiganta en cada nueva intervención. En la misma fecha de inauguración del Congreso, 14 de septiembre, hizo entrega a los diputados constituyentes de los *Sentimientos de la Nación*: contienen su ideario político y recuerdan los *Cahiers de doléances* de la Revolución francesa, por su profundidad y por su aspira-

⁹⁶ Cámara de Senadores: obra citada, p. 85.

ción a la libertad y la justicia. De ellos tomamos las disposiciones que se ocupan de la doctrina de la soberanía:

1º Que la América es libre e independiente de España y de toda otra nación, gobierno o monarquía, y que así se sancione, dando al mundo las razones.

5º La soberanía dimana inmediatamente del pueblo, el que sólo quiere depositarla en sus representantes dividiendo los poderes de ella en legislativo, ejecutivo y judicial, eligiendo las provincias sus vocales, y éstos a los demás, que deben ser sujetos sabios y de probidad.

11 Que la patria no será del todo libre y nuestra, mientras no se reforme el gobierno, abatiendo el tiránico, substituyendo el liberal y echando fuera de nuestro suelo al enemigo español que tanto se ha declarado contra esta nación.

Los *Sentimientos de la Nación* fueron uno de los elementos básicos para la elaboración del *Decreto constitucional*. Constituyen un cuerpo doctrinal de la más alta significación que, claro está, no se limita al problema de la soberanía. De particular interés son las normas que se refieren a la justicia social y a la urgencia de suprimir la opulencia y corregir la indigencia; pero sus análisis exceden el tema de este ensayo. De los puntos transcritos, el primero es la confirmación de los propósitos de la guerra: Morelos rompió una vez más con las tendencias de los criollos y desechó toda idea de sujeción al trono o a un gobierno distinto del que organizara el pueblo. El punto quinto reproduce la doctrina de la soberanía del pueblo: sin duda, e igual que ocurrirá en el *Decreto de Apatzingán*, Morelos no guardó una fidelidad absoluta al pensamiento de Rousseau, pues admite la representación del pueblo aun para la elaboración de la ley; pero debe tenerse en cuenta que las condiciones de la guerra no permitían la organización de un sistema de democracia directa. El ejército independentista requería de un órgano que hablara en nombre de la nación y que dictara la ley; una solución diferente habría sido un sueño de irresponsables. El punto once es el grito de los hombres contra la opresión y la tiranía y, a la vez, el anuncio de un gobierno liberal, frase esta que a nuestro entender significa: *gobierno que actúa dentro del marco de las leyes*, quiere decir, lo que hoy denominamos: *estado de derecho*.

Cumpliendo los deseos de Morelos, el Congreso suscribió

el 6 de noviembre la *Primera Acta de la Independencia Mexicana*. Es un canto más a la independencia, que en la parte relativa a la soberanía dice:

La América Septentrional... ha recuperado el ejercicio de su soberanía usurpado; en tal concepto queda rota para *siempre jamás* y disuelta la dependencia del trono español; es árbitra para establecer las leyes que le convengan para el mejor arreglo y felicidad interior: para hacer la guerra y la paz, y establecer alianzas con los monarcas y repúblicas...

Tres ideas resaltan en el Acta: primeramente, sus autores declaran que la soberanía corresponde a la nación mexicana y que se encuentra usurpada; en segundo término, que quedaba rota para *siempre jamás* la dependencia del trono español; y en tercer lugar que a la nación correspondían los atributos esenciales de la soberanía: dictar las leyes constitucionales, hacer la guerra y la paz y mantener relaciones diplomáticas.

Una cuestión que es siempre de difícil solución se refiere a las posibles fuentes de inspiración de los legisladores, constituyentes u ordinarios. A este respecto, es preciso distinguir entre el contenido de las normas y la redacción formal que usa el legislador, esto es, es indispensable separar la materia y la forma de los preceptos, a fin de resolver correctamente el problema. La materia o contenido de las normas está constituido por la vida misma y por las aspiraciones e ideales de los hombres y de los pueblos en cada uno de los momentos de su historia. La forma es la redacción que expresa los imperativos e ideales sociales que yacen en lo profundo de las sociedades y en el alma de los hombres. El desconocimiento de esta distinción es la causa de numerosos equívocos y conduce a la incomprensión de las realidades históricas.

Frecuentemente se mencionan las constituciones de los Estados particulares de la Unión Norteamericana, tales como las de Virginia y Massachusetts. Confesamos que no tenemos noticia alguna de que los diputados de Chilpancingo hubiesen tenido conocimiento de la existencia de aquellas constituciones. Claro está que la posibilidad existe y aun es probable que una o más disposiciones del *Decreto de Apatzingán* posean algún parecido más o menos notable con algunas normas de las constituciones del Norte, al extremo de que pueda supo-

nerse que se tomaron de ellas. Pero esta suposición puede referirse bien al contenido, bien a su forma o a los dos elementos de las normas. Este empeño, cada vez más insistente dentro de ciertos sectores se parece mucho al intento de Jorge Jellinek⁹⁷ quien se propuso demostrar que la *Declaración francesa* de 1789 era una simple copia de las declaraciones norteamericanas de derechos y que éstas, a su vez, eran una consecuencia de la *Reforma protestante*. Emilio Boutmy⁹⁸ se encargó de contestar al ilustre maestro de Heidelberg:

No analizaré si Jorge Jellinek obedeció, aun sin darse cuenta, al deseo natural de hacer remontar a una fuente alemana la más brillante manifestación del espíritu latino de los años finales del siglo XVIII. Examinaré su tesis sin retroceder hasta aquellos lejanos motivos. Y la verdad es que no encuentro justificada ninguna de sus proposiciones: es imposible admitir que la idea de reunir en un texto único los derechos del hombre y colocarlos a la cabeza de la constitución nos hubiese venido de ultramar y menos aún que no hubiera impetrado adhesiones, ni dominado y entusiasmado a todos los franceses, si Norteamérica no nos hubiese dado el ejemplo con su *Declaración* de independencia, y, sobre todo, con sus *Bills of Rights*.

En el cuerpo de su ensayo, el elegante escritor francés demuestra que las ideas de soberanía y de los derechos del hombre constituían el patrimonio de la cultura occidental, que no podían reducirse a una sola fuente y que el mundo latino no podía ignorar que el siglo de las luces tuvo su cuna y sus mejores manifestaciones en Francia. Sería injusto pensar que la traducción que hizo La Fayette de las *declaraciones norteamericanas* hubiera creado en el pueblo francés la conciencia de la revolución y los ideales y metas que persiguieron los hombres, esto es, no puede afirmarse seriamente que dichas declaraciones fuesen la causa real del amor por la libertad de los hombres que lucharon y murieron en 1789. Las consideraciones que anteceden nos llevan a las siguientes conclusiones: las ideas de soberanía del pueblo y de los derechos del hombre vivían en la conciencia de los hombres del siglo XVIII, determinadas por la reacción natural contra el despotismo francés. Esas ideas constituyeron las fuentes de inspiración de los legisladores en la patria de Corneille y en los hombres de Hidalgo y de Morelos. Por otra parte,

⁹⁷ Obra citada.

⁹⁸ *Études Politiques*, Librairie Armand Collin, París, p. 12.

Boutmy señala en varios pasajes de su ensayo la diferencia esencial entre las declaraciones, diferencia que es la prueba mejor de la originalidad de la Asamblea Nacional de 1789; las declaraciones norteamericanas son normas concretas del derecho positivo, en tanto la francesa es, fundamentalmente, una declaración filosófica de principios políticos y jurídicos.

El *Decreto* de 1814 está más cerca de la *Declaración francesa*: sus preceptos producen la impresión de que se está en presencia de un ideario filosófico-político, de un haz de fórmulas cuya finalidad no era otra que inflamar el espíritu de los hombres. Las *declaraciones norteamericanas* se expidieron por pueblos en paz que se organizan y determinan sus derechos; son resultado de una deliberación serena y en cierta medida fría. Las de Francia y de México se dictaron en la lucha, como un instrumento de combate; son parte de la lucha, o mejor aún, son las palabras que expresan los ideales de la insurgencia, el alma de los hombres que luchaban y morirían por conseguir la libertad, el corazón latiente de la guerra. De ahí que la forma de las normas particulares sea una cuestión secundaria, si bien es posible, Boutmy lo admite también, que alguno de los constituyentes hubiese adoptado una o más de las fórmulas norteamericanas, por considerar que expresaban con fidelidad su pensamiento.

Las conclusiones que anteceden cobran mayor fuerza si consideramos la primera constitución de nuestros pueblos, la promulgada en Caracas el 21 de diciembre de 1811. Es conocido el hecho de que Venezuela obtuvo en ese año su independencia absoluta, si bien los ejércitos españoles volvieron a sojuzgarla poco tiempo después. Esa ley fundamental posee una doble importancia: primeramente, porque el capítulo octavo: *Derechos del hombre que se reconocerán y respetarán en toda la extensión del estado*, no es una serie de normas, sino una exposición filosófico-política de las doctrinas de la soberanía del pueblo y de los derechos del hombre; su sola lectura demuestra que no puede estar tomado de ningún documento constitucional, así como que es una especie de síntesis de la filosofía política del siglo XVIII. En segundo lugar, la importancia de la constitución radica en la circunstancia de que ella es la mejor prueba de la uniformidad en el pensamiento de todas las colonias españolas. Este pensamiento, que no se formó en un día, no puede derivar del conocimiento más o menos problemático que hubiesen tenido algunos eruditos de las *declaraciones norteamericanas*. El artículo primero del citado capítulo VIII lleva por título: *la soberanía del pueblo* y en sus primeros renglones dice:

Después de constituidos los hombres en sociedad, han renunciado aquella libertad ilimitada y licenciosa a que fácilmente les conducían sus pasiones, propias sólo del estado salvaje. El establecimiento de la sociedad presupone la renuncia de estos derechos funestos, la adquisición de otros más dulces y pacíficos y la sujeción a ciertos deberes nuestros. El pacto social asegura a cada individuo el goce y posesión de sus bienes, sin lesión del derecho que los demás tengan a los suyos. Una sociedad de hombres reunidos bajo de unas mismas leyes y costumbres y gobiernos, forma una soberanía. La soberanía de un país, supremo poder de reglar y dirigir equitativamente los intereses de la comunidad, reside, pues, esencial y originalmente en la masa general de sus habitantes, y se ejercita por medio de apoderados, o representantes de éstos, nombrados y establecidos conforme a la constitución. Ningún individuo, ninguna familia, ninguna porción o reunión de ciudadanos, ningún pueblo, ciudad o partido, puede atribuirse la soberanía de la sociedad, que es imprescriptible, inenajenable e indivisible en su esencia y origen, ni persona alguna podrá ejercer cualquiera función pública del gobierno, si no la ha obtenido por la constitución.

El doctor José Miranda,⁹⁹ uno de los investigadores que más ha profundizado en estas cuestiones, piensa que no obstante la afirmación de Morelos en la causa que le instruyó la Inquisición, en el sentido de que tenía noticia de que los documentos que consideraron los asambleístas fueron las constituciones norteamericana y española de 1812, las verdaderas fuentes de inspiración son las constituciones francesas de 1793 y 1795. Sin duda, el doctor Miranda está más próximo a la verdad, pues la Constitución de 1793 fue obra de *hombres en lucha por la libertad* y porque fue manifestación, en cierta forma espontánea, del espíritu de un pueblo. Creemos, no obstante, que no todas las citas son felices y que alguna de ellas podría hablar en contra de su tesis; así, a ejemplo, el artículo séptimo del *Decreto* que dice que "la base de la representación nacional es la población compuesta de los naturales del país y de los extranjeros que se reputen por ciudadanos", se parece más a los artículos 28 y 29 de la Constitución gaditana que al 21 de la francesa de 1793.

Lo expuesto nos autoriza a concluir que si bien los diputados constituyentes o algunos de ellos, pudieron haber tenido a la vista diversos documentos constitucionales, pasaron sobre ellos y acudieron al pensamiento filosófico y político del

⁹⁹ *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, Instituto de Derecho Comparado, México, 1952, p. 362.

siglo XVIII, en el que se habían educado parcialmente y al que conocían con bastante exactitud. Esta conclusión nos parece particularmente cierta en el problema de la soberanía del pueblo; no debe olvidarse, en relación con esta cuestión, que la Constitución francesa de 1793 tuvo como fuente inmediata de inspiración el pensamiento rousseauiano, por lo que, en todo caso, no fue sino un puente tendido entre el autor del *Contrato* y la *generación de la independencia*. Los escritores franceses coinciden en la nota rousseauiana de la Constitución de 1793, lo que no debe extrañar, pues esa norma se expidió en el momento en que el pueblo rompió las cadenas que lo ligaban a *l'Ancien régime*, destruyó la monarquía e instauró la república. J. J. Chevalier, entre otros historiadores, después de explicar que esa ley fundamental representa el triunfo de la Montaña sobre los girondinos, se pregunta cuál es su contenido, y responde: ¹⁰⁰

Es una constitución menos liberal, pero más democrática, que la de 1791. No parte de la nación (Sieyès), sino del pueblo (Rousseau), fuente única del poder, del pueblo al que está estrechamente subordinado el poder legislativo...

VIII

LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA DE APATZINGÁN

Los autores del *Decreto constitucional de Apatzingán* se anticiparon a la doctrina moderna, al distinguir las dos partes de que se componen las constituciones, los llamados *elementos dogmáticos y orgánicos*. La primera recibió en el *Decreto* el título de *Principios o elementos constitucionales* y se compone de seis capítulos: religión, soberanía, ciudadanos, la ley, derechos del hombre y obligaciones de los ciudadanos. La segunda se denomina *Forma de gobierno* y consta de veinte capítulos, los que se ocupan de la organización, funcionamiento e interrelaciones de los poderes públicos.

¹⁰⁰ *Histoire des institutions politiques de la France moderne*, Librairie Dalloz, París, 1958, p. 77. Puede consultarse, además; Julien Laferrière: *Manual de droit constitutionnel*, Éditions Domat Montchrestien, París, 1947. Georges Budeau: *Droit Constitutionnel et institutions politiques*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, París, 1959.

Creemos que en la historia constitucional no existe otro conjunto de principios sobre la idea de la soberanía del pueblo y sus efectos que pueda compararse con las reglas recogidas en los artículos dos a doce del *Decreto*; su armonía y su belleza resultan incomparables y piden un tributo de simpatía, afecto y admiración para sus autores, entre los cuales, además del capitán del Anáhuac, se encuentran Bustamante, Quintana Roo, Cos y Liceaga, entre otros ilustres juristas. En esos preceptos, como en los anteriores de Morelos y en la *Primera Acta de la Independencia*, se advierte el amor infinito por la libertad de los hombres y del pueblo y la decisión férrea para destruir las cadenas que había impuesto una monarquía despótica, que carecía de justificación ante la razón y la conciencia, y de sentido histórico.

Para interpretar esos preceptos, es preciso sumergirse en el alma de los libertadores constituyentes, a fin de darse cuenta de que en ellos recogieron el pensamiento de la soberanía como libertad; nos estamos refiriendo, qué duda cabe, al pensamiento de Rousseau. Creemos haber demostrado que el *Contrato social* es la afirmación rotunda de la soberanía del pueblo, una, infinita hacia la libertad, con la que se identifica, y eterna, porque contra ella nada puede el tiempo. Toda la doctrina antigua, con las solas excepciones de Marsilio y Althusius, admitió la delegación de la soberanía al príncipe. Pero aun sobre los dos pensadores mencionados, Rousseau posee el mérito de haber convertido la soberanía en una fuerza viva, una idea fuerza lanzada a la creación y aseguramiento de la libertad de los pueblos y de los hombres, así como también, el de haber hecho de su pensamiento un convite a la revolución contra los tiranos. En el siglo XVIII, el *Discurso* y el *Contrato* fueron la fiesta revolucionaria de la libertad; el *Decreto de Apatzingán* cumplió la misma misión en el siglo XIX y en la tierra de Anáhuac, y resumió en forma magnífica los ideales de la guerra de independencia.

La primera aparición de Juan Jacobo está en el artículo cuarto: los constituyentes de Chilpancingo consignaron la tesis, que constituye la esencia de la democracia, de que la vida social tiene que elevarse sobre la voluntad de los hombres; esa tesis es, al mismo tiempo, la condenación anticipada de las dictaduras y tiranías. Habrán de disputar muchos sabios y eruditos a fin de determinar si en la doctrina del artículo cuarto influyó preponderantemente la concepción individualista de la sociedad y del hombre, o si debe también admitirse como trasfondo ideológico el pensamiento de Suárez y el de los jesuitas, que hablaron de la voluntad humana

como condición, no de la sociedad natural, pero sí de la comunidad política. Lo que creemos no podrá ponerse en duda es que la fórmula del artículo cuarto: "ciudadanos unidos voluntariamente en sociedad" contiene una expresión clara y directa del pensamiento del Ciudadano de Ginebra. Rousseau, lo explicamos en párrafos anteriores, nunca creyó en el contrato como origen histórico de las sociedades humanas, pero sí lo postuló como la condición indispensable para la estructuración de una vida política justa.

El artículo quinto resolvió el dilema: *soberanía del pueblo o soberanía del príncipe*, fincándola en el primero. La afirmación contenida en este precepto es el último triunfo puro del pensamiento rousseauiano; su antecedente inmediato se halla en el artículo 25 de la *Declaración de derechos* que precede a la Constitución francesa de 1793. Nunca mas, ni siquiera en las constituciones mexicanas posteriores, brillará con la misma intensidad la idea de la soberanía del pueblo. En el año de 1824, siguiendo el ejemplo de la Constitución gaditana, la que a su vez pasó sobre la Constitución francesa de 1793 para llegar a la de 1791, los constituyentes del México independiente dijeron en el artículo del *Acta Constitutiva* de 31 de enero, que "la soberanía reside radical y esencialmente en la nación". Y la Constitución de 1857, cuyas disposiciones fueron transcritas por el Constituyente de Querétaro, aceptó una especie de transacción al decir que "la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo".

Ahora bien, los conceptos de nación y pueblo son diferentes: el primero fue usado por la contrarrevolución francesa y por la doctrina realista de fines del siglo XVIII y principios del XIX; en esa época fue un concepto esencialmente conservador. La idea de pueblo, por lo contrario, pertenece al pensamiento de Juan Jacobo y fue uno de los gritos de guerra de la Revolución francesa, quiere decir, fue un concepto eminentemente revolucionario.

La palabra *nación* significó en los años que nos ocupan: el pasado de una comunidad humana, con sus glorias y sus derrotas; con su cultura derivada del pensamiento filosófico, científico, moral y estético de los maestros y escritores que pasaron por la vida difundiendo su enseñanza; y con sus instituciones políticas y jurídicas, que han servido de cauce al desarrollo de la comunidad. Esto es, la nación es la histo-

ria que integra el patrimonio que recibimos al nacer; un pasado que se hace presente y que tiene la pretensión justificada por la historia y por el presente, de perpetuarse en el porvenir, manteniendo, conservando y determinando la vida del mañana. En los años finales del siglo XVIII y en los primeros del XIX, la idea de nación, anunciada por Sieyès, sirvió de fundamento al historicismo conservador de Joseph de Maistre y de Gabriel de Bonald: las instituciones políticas, sostuvo esta corriente ideológica, no deben sustituirse violentamente, porque la nación tiene el derecho incontrovertible, puesto que ha hecho el presente, de que no se perturbe su vida apacible; en consecuencia, la idea de revolución y de cambios violentos es opuesta a la historia y a la realidad que se vive. El historicismo conservador condujo a la restauración de los Borbones con Luis XVIII y al enterramiento transitorio de la revolución; y fue la tesis que defendieron continuamente los conservadores mexicanos a lo largo del siglo XIX.

El concepto de pueblo es esencialmente distinto: el pueblo es las generaciones presentes, las que viven y que por vivir tienen el derecho incontestable de modelar su vida y decidir su destino. La idea de pueblo descansa en el principio de la libertad humana y en la facultad de los hombres para buscar su felicidad. Sin duda, cada pueblo recibe un patrimonio histórico, pero lo acoge como algo que le es donado, que le pertenece, del que puede disponer a su arbitrio y de conformidad con sus necesidades y aspiraciones, y en manera alguna como un *amo, señor o monarca*, como un *ser* al que deba obediencia incondicionada. El artículo 27 de la *Declaración de derechos* de 1793, que en este punto supera al *Decreto de Apatzingán*, expresa, con la mayor claridad, que "no puede una generación sujetar a sus leyes a las generaciones futuras". Rousseau era un partidario decidido de la concepción individualista: todos los hombres, como individuos vivos tienen derecho a concurrir a la formación de la voluntad general y sus voluntades son parte de ella, de lo que dedujo que cada ser humano vivo posee una partícula de la soberanía, proporcionada al número de ciudadanos que integran el pueblo. De ahí que la soberanía no pueda pertenecer ni a la nación ni a la historia, porque no es patrimonio de los muertos, sino a los seres vivos que se están abriendo paso en el mundo.

Rousseau escribió para la revolución y para invitar al tránsito de *l'Ancien régime* al mundo de la libertad; se valió de la idea de pueblo, porque, a diferencia de la nación,

que es un concepto preponderantemente estático, la de pueblo es en Rousseau esencialmente dinámica, es vida incontenible en su crecimiento, una especie de evolución y revolución permanentes. La soberanía tenía que ser una fuerza viva, colocada en las manos de las generaciones que viven y marchan al encuentro de su felicidad.

Los constituyentes de Chilpancingo venían de luchar por la independencia al lado del pueblo. La declaración de que la soberanía residía originariamente en él, no era para ellos una pura teoría, sino la manifestación jurídico-política de un hecho que estaban viviendo. Y no se hallaban dispuestos a tolerar que otra vez se las arrebatara un rey o una potencia extranjera, ni siquiera aceptaban compartirla. De ahí que en el artículo tercero reprodujeran los caracteres que le asignó el *Contrato social*: “La soberanía es por su naturaleza imprescriptible, inenajenable e indivisible.”

El capítulo *Principios o elementos constitucionales*, no es una recopilación de normas jurídicas. Es una exposición de la filosofía política que amaban la generación de la independencia y los hombres de Morelos. Como diría Mauricio Hauriou, una *superlegalidad constitucional*, la fuente perenne de inspiración de la constitución futura y de las leyes y la base imprescindible para su interpretación y aplicación. El capítulo está formado por principios derivados de la esencia de lo humano y lo social; es, para decirlo en una fórmula breve, *la filosofía política de lo humano, según se concebía en aquel entonces al hombre, esto es, la filosofía política de la libertad*. Aceptando estas ideas, se admira mejor la bella definición de soberanía que brota del artículo segundo: “Es la facultad de dictar las leyes y establecer la forma de gobierno que más convenga a los intereses de la sociedad.”

Una vez más encontramos la concordancia con el pensamiento de Rousseau: el ginebrino, según expusimos en un párrafo anterior, cambió la ruta de la historia del concepto que analizamos: la soberanía, dijimos líneas arriba, dejó de ser una cualidad del poder que se ejerce sobre los hombres y se transformó en *el poder común de la libertad*, quiere decir, *el término soberanía expresa la voluntad, idéntica en todos los hombres, de ser libres*. Fácilmente se explica así el sentido profundo de la definición: *la soberanía no es la omnipotencia del poder, sino la facultad de dictar las leyes de la libertad*, siempre generales, y de establecer la forma de go-

bierno que más convenga a los intereses de la comunidad, o, de conformidad con la fórmula del artículo cuarto: *la forma de gobierno que requiera su felicidad*.

La definición del artículo segundo se completa con la disposición del artículo once: "Tres son las atribuciones de la soberanía: la facultad de dictar leyes, la facultad de hacerlas ejecutar, y la facultad de aplicarlas a los casos particulares." Estamos en presencia de lo que se llama *las funciones del estado*, las cuales, en el pensamiento de los hombres de Apatzingán, fluyen de la idea de soberanía: si ésta es la aptitud para crear y vivir dentro del orden jurídico, de ella derivan necesariamente aquellas tres funciones indispensables, y, a la vez, realizadoras del orden jurídico: las leyes no se expiden para que se las lea como si fuesen una novela o un poema; deben ser ejecutadas, como una segunda función del mismo poder que las crea; y puesto que las leyes se expiden para determinar el deber ser externo de los hombres, habrán de aplicarse por el pueblo soberano a todas las controversias que se susciten en las relaciones sociales.

El Congreso de Anáhuac, de la misma manera que Morelos, no pudo ser absolutamente fiel al pensamiento rousseauniano: la democracia directa, según la entendieron los griegos del siglo de Pericles, no podía realizarse en un territorio cuyas fronteras eran desconocidas de la generación de la independencia; menos aún en momentos en que la misión fundamental de los hombres era la conquista de la libertad. Fue necesario aceptar la idea de la representación, no como una delegación de la soberanía, sino como la facultad que el pueblo otorga a personas designadas por él para que dicten en su nombre la ley, la ejecutan y la apliquen a los casos concretos. Como dice Jorge Berliá:¹⁰¹ "Los representantes de la nación son representantes de la nación soberana y en ningún caso representantes soberanos de la nación." Sin duda, la solución se aparta de la doctrina del *Contrato*, porque, lo dijimos en un párrafo precedente, la voluntad no puede ser representada y, en consecuencia, el querer que constituya la ley sólo puede provenir del pueblo; pero el *Congreso* tuvo razón, porque la libertad no se conquista con teorías, sino por medio de la acción. La necesidad de la representación era tan grande, que los diputados constituyentes se vieron obli-

¹⁰¹ *De la compétence des assemblées constituantes*, en *Revue de Droit Public et de la Science Politique*, t. LX, París, 1955, p. 353.

gados a decir en el artículo octavo, que “cuando las circunstancias de un pueblo oprimido no permiten que se haga constitucionalmente la elección de sus diputados, es legítima la representación supletoria que con tácita voluntad de los ciudadanos se establece para la salvación y felicidad común”. Es asimismo cierto que el *Decreto constitucional de Apatzingán* es menos puro que la Constitución francesa de 1793, pero tampoco se alcanzó en ésta una pureza total y, por otra parte, la Constitución de Francia, según es bien sabido, sólo vivió los meses de la Convención. Los constituyentes se inclinaron ante la fuerza de los hechos, pero al hacerlo, procuraron respetar en lo posible los principios y salvar la persona humana y su libertad. A este fin, dos instituciones adquieren un relieve particular: *la idea del sufragio universal y la teoría del gobierno*.

El pueblo de México puede sentirse orgulloso, pues sus caudillos, los que hicieron la guerra de independencia y, a la vez, iniciaron nuestro pensamiento político y social, amaron la igualdad de todos los hombres, tanto como su libertad. Dentro del pensamiento de Anáhuac, la esclavitud era contraria a su fe y al mensaje del cristianismo y tampoco había lugar en él para las diferencias de raza, origen noble o plebeyo o procedencia de esclavo, ni para las categorías de rico y de pobre; los hombres poseían una sola naturaleza y tenían los mismos derechos. Por otra parte, el artículo cuarto, según ya explicamos, habló de “los ciudadanos unidos voluntariamente en sociedad” y la doctrina rousseauiana afirmaba que cada ser humano, por su sola calidad de tal y como un derecho natural inviolable, es poseedor de una partícula de ella, exactamente igual a la que corresponde a cada uno de los demás ciudadanos; por lo tanto, de la misma manera que la soberanía del pueblo es inenajenable y no puede serlo arrebatada, de manera idéntica, a ningún ser humano se le puede privar de la partícula de soberanía que le pertenece. Además, las tropas de Morelos eran el pueblo que luchaba contra el trono, los españoles y los criollos, y sus representantes no podían traicionarlo. La idea del sufragio universal se impuso como un imperativo derivado de la esencia de lo humano y de las realidades sociales.

Los artículos sexto y séptimo declararon la igualdad de todos los hombres para el ejercicio de las funciones políticas. El séptimo dispone que “la base de la representación nacional es la población compuesta de *los naturales del país* y de los extranjeros que se reputen por ciudadanos”; y el sexto agrega que “el derecho de sufragio pertenece, sin dis-

tinción de *clases ni países*, a todos los ciudadanos en quienes concurren los requisitos que prevenga la ley". Finalmente, vale la pena transcribir el artículo 65, que es una consagración más de la idea de igualdad, pero, a la vez una garantía en favor de la independencia:

Se declaran con derecho a sufragio: los ciudadanos que hubieren llegado a la edad de diez y ocho años, o antes si se casaren, *que hayan acreditado su adhesión a nuestra santa causa*, que tengan empleo o modo honesto de vivir, y que no estén dotados de alguna infamia pública, *ni procesados criminalmente por nuestro gobierno*.

Las fórmulas de la igualdad no podían ser más hermosas: *los naturales del país*, esto es, los nacidos dentro de nuestro territorio, según la expresión del artículo trece, sin distinción de clases ni países, serían ciudadanos con derecho a voto, pero con una condición fundamental, porque el pueblo estaba en lucha por su libertad: *que acreditasen su adhesión a la santa causa de la independencia*.

La teoría del gobierno se manifiesta en una primera idea: dice el artículo cuarto que "el gobierno no se instituye por honra o intereses particulares de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombres". Parece ser que la redacción empleada por el Congreso tiene diversos precedentes en *las declaraciones de derechos* de los estados particulares de la Federación norteamericana, pero es indudable —regresamos a una tesis que ya expusimos— que sólo pueden considerarse desde un punto de vista formal y en manera alguna como el nacimiento de la repulsa de Morelos y de la gran mayoría de los asambleístas de la idea de la monarquía de tipo español, como un *mayorazgo* de una familia que tiene un derecho propio sobre el gobierno. La polémica Morelos-Rayón, a la que ya también nos referimos, es la prueba más elocuente de que el capitán del Anáhuac, tiempo antes de que pensara convocar a la asamblea de Chilpancingo, estaba decidido a oponerse a que se considerara a la nación mexicana como una propiedad de un rey o dinastía. Esta primera idea se completa con los principios adoptados para la estructuración de los poderes públicos: las tres funciones que emanan de la soberanía, dice el artículo doce, "no deben ejercerse ni por una sola persona, ni por una sola corporación". Los constituyentes de 1814 se inclinaron delante de la habilidad política del barón de Montesquieu y consiguieron una clara separación de los poderes estatales, con lo cual y como primera consecuencia, hicieron imposible la monarquía abso-

luta, centralizadora de todas las actividades estatales. Por otra parte, en el segundo apartado del Decreto, denominado Forma de gobierno, el Congreso, después de insistir en la separación de los poderes, depositó cada uno de ellos en una corporación elegida periódicamente, de tal manera que no sólo el legislativo y el judicial, sino también el ejecutivo, tuvieron una estructuración plural; esta solución, típicamente republicana y coincidente con el pensamiento de Morelos, es la segunda negación de cualquier pretendido derecho de los reyes.

El segundo principio que deseamos relevar se refiere a la finalidad del gobierno. De conformidad con el tantas veces citado artículo cuarto, es "la protección y seguridad general de todos los ciudadanos". En la frase final del mismo precepto se habla de la *felicidad social*. El tema es extraordinariamente sugestivo, pero no podemos analizarlo en este ensayo, por lo que nos limitamos a señalar la idea de felicidad social contenida en el artículo veinticuatro:

La felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad. La íntegra conservación de estos derechos es el objeto de la institución de los gobiernos y el único fin de las asociaciones políticas.

Finalmente, en el multicitado artículo cuarto, los primeros constituyentes mexicanos reconocieron una vez más la idea de pueblo como las generaciones presentes y declararon su derecho incontestable, no sólo a establecer el gobierno que más le convenga, sino además "el de alterarlo, modificarlo y abolirlo totalmente cuando su felicidad lo requiera". La fórmula, que también parece tener precedentes en las *declaraciones de derechos norteamericanas*, es otra explosión magnífica de la concepción revolucionaria de la soberanía y plantea el problema, tan debatido en los últimos años, del derecho del pueblo a la revolución.

El pueblo de México había sufrido tres siglos de dominación extranjera y sabía lo que significa perder la libertad. Sería injusto y en manera alguna tenemos la intención, desconocer la parte de sangre y de cultura españolas que forman un elemento valiosísimo de nuestro patrimonio histórico, pero los beneficios culturales no se acompañaron del respeto a la dignidad de la persona humana y a su libertad, ni crearon

tampoco un derecho que respetara el principio de igualdad de todos los hombres. Y no fueron únicamente las razas antiguas del Anáhuac las que padecieron la servidumbre, sino también los criollos, los que construyeron la Nueva España y nos legaron a Sor Juana y a Juan Ruiz de Alarcón, los hijos de los conquistadores que construyeron nuestras ciudades; todos vivieron postergados y humillados, carentes de derechos y gobernados por hombres que venían constantemente del exterior, casi siempre a enriquecerse. Los pueblos que han padecido una conquista aman su libertad, pero también la libertad de los demás; en ellos vive intensamente el noble principio moral: *no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti mismo*. Estas breves consideraciones sirven de base a una de las joyas más bellas del *Decreto constitucional*:

Art. 9º: Ninguna nación tiene derecho para impedir a otra el uso libre de su soberanía. El título de conquista no puede legitimar los actos de la fuerza: el pueblo que lo intente debe ser obligado por las armas a respetar el derecho convencional de las naciones.

El artículo noveno es la fórmula más pura y generosa de la dimensión externa de la soberanía. Muchas ideas sobresalen en él, iluminando la ruta de la unión pacífica de todos los pueblos en bien de la humanidad: la soberanía externa es ejercicio de la libertad, y, a la vez, respeto de todas las libertades; la frase: *ninguna nación tiene derecho para impedir a otra el uso libre de su soberanía*, indica, ante todo, que el pueblo de México carece de ese derecho. Morelos quiso que entendiéramos los mexicanos que no seremos nunca un pueblo imperialista, ni arrebataremos a nadie una porción de su ser territorial, como por desgracia nos han hecho a nosotros; y no podemos serlo porque *el título de conquista no puede legitimar los actos de la fuerza*. A muchos años de distancia, el Congreso de Anáhuac condenó las guerras imperialistas, la de 1847, la de 1870, las mutilaciones de Polonia, y las dos guerras mundiales de nuestro siglo. Por otra parte, el artículo que comentamos recogió el pensamiento que viene de Vitoria y de Grocio y fundó el derecho internacional en la voluntad de los pueblos, que es lo mismo que decir: *en su libertad*; de ahí que hablara del *derecho convencional de las naciones*, único procedimiento para expresar el derecho de la libertad.

En este precepto está toda la historia y la conducta internacional de nuestra patria. Lo contemplamos con alegría y

con satisfacción y lo consideramos el antecedente de la frase inmortal de Juárez: *el respeto al derecho ajeno es la paz*; y es asimismo la norma que inspira la tesis nacional del derecho de autodeterminación de los pueblos y de la no intervención en los asuntos internos de los otros estados.