

individuos ni en la colectividad confusa, sino en los miembros unidos en un solo organismo. Anterior al goce de la potestad es la formación del cuerpo político, porque antes que ella debe existir el sujeto que la ejercite; constituido dicho cuerpo, surge en él súbitamente, por la razón natural, dicho Poder, el cual aparece como una propiedad resultante del cuerpo místico como tal, y no de otro modo» (1).

Nada, en verdad, más sugestivo que esta concepción para generar la idea de la Soberanía, como atributo del mismo Estado; bastaría, en este caso, detener el proceso de su manifestación en la sociedad misma; concebiríase entonces la Soberanía como una cualidad —disposición espiritual, ética—derramada en los hombres, difusa: disposición latente, que se condensa al surgir el núcleo social de seres racionales en una formación sintética—cuerpo místico (2) - . «El poder civil, dice, cuantas veces se encuentra en manos de un solo hombre, de un solo príncipe, es de derecho legítimo y ordinario, emanando del pueblo y de la comunidad, sea próximamente, sea de una manera remota, *y no puede ser de otro modo para que sea justo* (3). *Haec potestas ex natura rei est immediata in communitati: ergo ut justa incipiat esse in aliqua persona tanquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitatis illa tribuatur...*» (4).

La comunidad, como tal, no ejerce necesariamente por sí misma el Poder. Y es que, aunque la facultad

(1) *Tractatus*, lib. III, cap. III, núm. 5.

(2) Después de recoger la indicación de SUÁREZ, en virtud de la cual el Poder es necesariamente de toda la comunidad, dice DUNNING: «Nos encontramos con la teoría de la Soberanía popular, en una forma casi idéntica, filosóficamente, a la expuesta más tarde por ROUSSEAU», ob. cit., pág. 144.

(3) *De Legibus*, lib. III, cap. IV, 2.

(4) «El poder, por la naturaleza de las cosas, está inmediatamente en la comunidad; ahora, para que pase legítimamente a las manos de alguna persona como en príncipe supremo, es necesario que se le dé con consentimiento de la comunidad.....» *De Legibus*, lib. III, cap. IV, 2.

de legislar corresponda a la comunidad perfecta, sin embargo, no obliga el derecho natural a que siempre se ejercite por ello toda; ni es necesario, ni conveniente: antes resultaría difícilísimo. Por eso se apresuran los asociados a organizar la potestad, dándose alguno de los modos o formas de gobierno ya mencionados... Por tanto, cuando la potestad civil se encuentra conferida al Príncipe, según el derecho común, debe suponerse que emana del pueblo, próxima o remotamente.

Suárez, *Defensio fidei*, lib. III, cap. II. Esta doctrina del origen inmediato o del fundamento concreto del Poder—razón de la obediencia—, es general en los filósofos y teólogos españoles, y la formula el Sr. Hinojosa en estos precisos términos: «La potestad política en concreto, y la obediencia que le es debida, tienen su fundamento en el acuerdo de la sociedad civil, y no proceden inmediatamente de Dios. Conforme a esto, no consideraban como legítimo otro poder sino el emanado del consentimiento tácito o expreso de la sociedad (V. Vitoria, *Relect.*, III, núms. 7 y 8; Soto, I, q. 1, a. 3, y IV, q. 4, a. 1; Molina, II, *disp.* 23; Suárez, *De leg.* III, c. IV), en quien originariamente radicó la potestad suprema (Vitoria, *Relect.*, III, n. 7; Molina, II, *disp.* 22; Suárez, III, c. II y III), y la cual pudo elegir a su arbitrio la forma política con que quería gobernarse (Vitoria, *Relect.*, III, n. 15; Soto, IV, q. 4, a. 1; Molina, II, *disp.* 23; Suárez, III, c. III, n. 8, y c. IV). El pueblo, al transmitir la potestad, es enteramente libre para conferir la plenitud de ella o reservarse una parte de los derechos que la constituyen (Molina, II, *disp.* 23; Suárez, III, c. V. n. 5, y cap. XVII, n. 4). Hinojosa, ob. cit., pág. 108-109 y notas.

La teoría de Suárez, como en general la de nuestros filósofos y teólogos, viene del Derecho romano y de la doctrina de Santo Tomás. (Hinojosa, ob. cit., página 109.) Pero la elaboración alcanza en Suárez un relieve particular, especialmente en la concepción de la comunidad como unidad sustantiva, y en la explicación

de cómo se produce en ésta el poder político. El momento crítico de la doctrina es el que determina el paso del poder político de la comunidad—cuerpo místico; la personalidad moral del Estado—, al soberano concreto, al gobernante concebido como soberano en ejercicio. Una interpretación actual de la doctrina podría asimilar la concepción fundamental de la necesidad de la transmisión del poder—en forma de *enajenación* sin condiciones, o aunque sea de mera *delegación*—por parte de la comunidad a uno o varios hombres, por ser incapaz para ejercerlo directamente dicha comunidad, al punto de vista del régimen representativo, el cual es una necesidad esencial, no una obra arbitraria de los hombres. (Véase Giner, *Principios de derecho natural*, lec. 7 y 36.) Pero en la concepción de que ahora se trata, influye, necesariamente, la idea de la soberanía como poder concreto de gobierno que se transmite a un hombre—el príncipe—o a varios, íntegramente, o con reservas, que pueden llegar hasta el tiranicidio, en la fórmula extrema de Mariana. El proceso político concreto entraña en la doctrina un desdoblamiento generador de la oposición del soberano y del súbdito, que se salva, en parte, cuando el gobierno es limitado y se acentúa fuertemente en la forma monárquica que tantos prefieren (1). Consecuencia, en parte, de tal desdoblamiento y del absolutismo del Poder es el problema que Suárez se plantea de la legitimidad de la ley y de la sumisión a ella del propio legislador. Insinúase por tal modo la posibilidad de la soberanía del derecho por encima de la del puro poder. Estima Suárez que, en general, la potestad legislativa pasa al príncipe sin condiciones, y que toda ley obliga *por ser ley*; pero admite algunas excepciones que exigen de obedecer a la ley—si es injusta o excesivamente

(1) Recuerda HINOJOSA que SUÁREZ, a diferencia de MOLINA, «juzga más perfecta forma de gobierno aquella en que el monarca no está obligado a dar intervención al pueblo en el ejercicio del poder legislativo.» Ob. cit., pág. 109, núm. 4.

te dura—, si la mayoría cesa de observarla. (Janet, ob. cit., II, páginas 167 y siguientes.) El principio de la soberanía de ley — como soberanía del derecho — se manifiesta al tratar del grave problema, raíz del absolutismo, de si la ley obliga al príncipe (Suárez, lib. III, capítulo XXXV) (1). En este punto se formula la distinción entre poder *directivo* y *coactivo* — *vis directiva et vis coactiva* —, merced a la cual el príncipe está sometido a la fuerza directiva de ley, y debe acomodarse a ella. (V. Suárez, *De leg.*, lib. III, capítulo XXXV, núm. 10, 11 y 15.) La doctrina implica en todo caso el supuesto de la superioridad de la ley natural y divina respecto de la humana, y la necesidad de que ésta se acomode a ella. El legislador debe someterse a la ley suprema — divina —, y es responsable ante Dios, de quien todo poder viene. «Nuestros teólogos sostienen unánimemente que la ley humana debe conformarse a la divina y a la natural, cuyos preceptos inmutables son punto y límite a un tiempo del derecho humano positivo.» Hinojosa, pág. 117. Véase Suárez, lib. I, II y III, XXXIV.

15. La posición de Grocio, en su famosa obra *De Jure Belli ac Pacis* (1625), señálase como una posición armónica, que revela las vacilaciones del proceso histórico. Su doctrina era un ingenioso compromiso entre las ideas popular y monárquica (2). La concepción de los orígenes de la sociedad civil—y del Esta-

(1) «En España, dice HINOJOSA, prevalecía casi sin contradicción el principio aceptado por el derecho canónico, *Principes tenentur et ipse vivere legibus suis*, formulado ya tan explícitamente por SAN ISIDORO, en oposición directa con el concepto absolutista del derecho romano, *Princeps legibus solutus*. Nuestros teólogos y juristas, de acuerdo con el Derecho canónico, defendieron la subordinación del Príncipe a las leyes.» HINOJOSA recuerda al efecto la posición de VITORIA (*Relect*, II, 8); OSORIO (*De regno*, pág. 83); MARIANA (*De rege*, lib. II, cap. 11). (V. HINOJOSA, ob. cit., pág. 115.)

(2) MERRIAM, ob. cit., p. 21. Comp. DUNNING, ob. cit., página 181. V. esp. GIERKE, *Althusius*, págs. 172-176.

do—hállase en Grocio trabajada por dos nociones de difícil composición: la del impulso o tendencia natural del hombre a la vida social, y la del contrato; la sociedad es la condición natural del hombre, pero, por otra parte, la sociedad surge de una decisión basada en consideraciones de conveniencia; «originariamente, los hombres, no por mandato de Dios, sino de su propio acuerdo, después de aprender, por la experiencia, que la familia aislada no podía asegurarse contra la violencia, se unieron en sociedad civil, de donde surgió el poder civil» (1). La doctrina de la soberanía de Grocio (2) entraña la idea de un poder supremo, facultad moral de gobernar un Estado, y se define como aquel «cuyos actos no están sometidos a los derechos de otros y que no pueden ser anulados por otra voluntad humana» (3). La soberanía se tiene o se posee como un trozo de tierra en plena propiedad, en usufructo o por un tiempo limitado; Grocio asimila la soberanía a un derecho patrimonial. No es esencial la permanencia del poder para que sea de soberanía: un dictador puede tener poder soberano mientras lo sea; además, el poder supremo se halla limitado por la ley divina, la natural y la de las naciones, y por los convenios pactados entre gobernante y gobernados. Aun siendo una la soberanía, es susceptible de división (4). En toda la concepción de Grocio adviértese cierta confusión, nacida de la indeterminación del sujeto de la soberanía, que unas veces es la comunidad y otras una institución dada, y de su posición ante la concepción de la soberanía popular (5). En un amplio

(1) *De Jure Belli ac Pacis*, I, IV, 7, 3. DUNNING estima que la confusión del pensamiento de GROCIO puede aclararse admitiendo que distingue entre *sociedad*—debida al instinto natural—y *Estado*, fundado en contrato. GROCIO, dice, «emplea *societas* y *civitas*, indicando que significan algo diferente».

(2) Lib. I, cap. III, 7, 1.

(3) Lib. I, cap. III, s. 7.

(4) I, c. 3, § 17 y 20. MERRIAM, ob. cit., 22.

(5) «Que la concepción de la soberanía de Grocio es infe-

sentido, la soberanía tiene como sujeto—*subjectum commune*—la comunidad, el Estado, diríamos; en un sentido estricto la soberanía corresponde al gobernante, al que manda, *subjectum proprium*, o sea una o varias personas designadas por la ley o por la costumbre del pueblo (1). «Grocio, dice Merriam, llega aquí cerca de la idea de la soberanía del Estado. La teoría, sin embargo, no fué desenvuelta: el Estado de Grocio era una creación semiartificial, y el concepto total estaba contradicho por la noción patrimonial» (2).

16. «Representada en los siglos xiv y xv por escritores eminentes, el origen popular del Poder se convierte, merced a las complicaciones interiores desencadenadas por la Reforma en los Estados occidentales, en un instrumento de lucha contra el poder laico, que también oprime las conciencias» (3). Pero frente a ese importante movimiento se intensifican corrientes que

rior, en el respecto de la precisión lógica y de la coherencia, a las de BODIN y ALTHUSIO, es evidente. Un poder que es supremo, y a la vez limitado por compromisos, que es uno divisible, completo, pero reducido al usufructo y a un término fijo de tiempo, y que reside igualmente en el protector y protegido, en el señor y en el vasallo, entraña un concepto confuso. Mucha de la oscuridad de la teoría de GROCIO se resuelve, sin embargo, cuando se considera su doctrina a la luz de los dos propósitos que dominan su total pensamiento: el de definir el soberano para determinar dónde radica el criterio, para distinguir la guerra pública de la privada, y el de combatir, en interés de la paz y del orden público, las doctrinas de la soberanía popular.» DUNNING, páginas 183-84.

(1) *De Jure Belli*, etc., lib. I, cap. III, n. 7.

(2) MERRIAM, p. 23. Estima GIERKE que, aunque la doctrina de GROCIO entraña, frente a la noción de la soberanía del pueblo, el presentimiento o idea de la soberanía del Estado, el desarrollo de ésta tenía que producirse con la confusión indicada, porque no llega GROCIO a formularse una noción precisa de la *personalidad del Estado*. Idem, p. 172. Esta personalidad, noción distinta de la de Pueblo—comunidad de individuos—y de Sociedad, es la que podía dar, la que al fin da el sujeto distinto de la soberanía política.

(3) JELLINEK, ob. cit. (edic. alem.), pág. 415.

provocan reacciones favorables, en definitiva, al poder del príncipe, y que se sintetizan en el absolutismo monárquico. Un estudio de antecedentes específicos señalaría, en primer término, la representación de Maquiavelo, en cuya obra *El Príncipe* aparece el poder del Estado concentrado en el Rey como el fin supremo de la sociedad civil (1). Pero, aparte estos y otros antecedentes, actúan en el proceso influjos irresistibles: de un lado, la fuerza misma del principio monár-

(1) V. HINOJOSA, ob. cit., p. 136, n. 1, quien llama a MAQUIAVELO el más conspicuo representante del absolutismo político. No es posible considerar aquí con la determinación necesaria cuál es la verdadera representación de MAQUIAVELO en el proceso de las ideas políticas, ni cuál el valor moral e histórico de sus doctrinas: problemas son estos harto debatidos por la crítica para que sea posible darlos por resueltos con una simple apreciación. El pensamiento de MAQUIAVELO, considerado tal como se ofrece desarrollado en *El Príncipe* y en los *Discursos sobre Tito Livio*, es demasiado complejo para recogerlo en una fórmula condenatoria o de aprobación, ni para señalar una representación definida frente al problema del Estado y la soberanía. En primer lugar, «la filosofía de MAQUIAVELO es un estudio del arte de Gobierno, más bien que una teoría del Estado». (DUNNING, *Pol. Theor. Ancient and Mediaeval*, pág. 293.) «El fin último de su investigación y de su ciencia, es siempre dar los preceptos acerca de la conducta política que deben seguir los hombres de Estado» (VILLARI, *Niccolo Machiavelli e i suoi tempi*, II, 320, 1881); en segundo lugar, las dos obras citadas entrañan objetivos y supuestos diversos. Esto no obstante, y hechas todas las reservas, el influjo preponderante de MAQUIAVELO más bien se revela en relación con el proceso favorable al absolutismo monárquico: el centro de la concepción del Estado en *El Príncipe* es el príncipe gobernante, el criterio político su engrandecimiento; de MAQUIAVELO viene la razón de Estado personificada en el príncipe. Véase VILLARI, ob. cit.; DUNNING, ob. cit.; JANET, ob. cit., II, lib. III, caps. I y II. MACAULAY, *Maquiavelo* (Ensayos Literarios). MORLEY, *Machiavelli* (1897). HALLAM, ob. cit., I, págs. 412-417. POLLOCK, *Intr. à l'Hist. de la Science politique* (trad. fr., págs. 73 y sigs.). TREITSCHKE, *Pol.*, § 3. A. BONUCCI, ob. cit., págs. 288-305. O. TOMASINI, *La vita e gli scritti di Nicolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavelismo*, I, 1883; II, 1911. F. FRANZONI, *La Pensée de Nicolas Machiavel* (1921).

quico, representado en los siglos xv al xviii por las Casas reinantes francesa y española, con la doctrina que hace de la monarquía una dignidad nacional, y que, a fuerza de elevarla en la persona del rey, alcanza en Francia, con Luis XIV, el momento culminante de la confusión del rey con el Estado (1); de otro

(1) V. el resumen del proceso de la idea de Soberanía que hace M. DUGUIT en su *Trans. del D. P.*, cap. I. La evolución de la Monarquía francesa revela claramente la elaboración de una concepción positiva y doctrinal del poder soberano de la mayor importancia: condensado dicho poder en el rey, se convierte en atributo esencialmente político, inalienable, para el rey mismo: el de la Corona, como una dignidad que está por encima del querer del rey. V. la tesis doctoral de SIXTE DE BOURBON sobre *Le Traité d'Utrecht et les Lois fondamentales du Royaume* (1914). En la formación histórica y doctrinal del poder soberano del Monarca se señalan con claridad dos momentos: aquel en que dicho poder se concibe sometido a las leyes fundamentales del reino, que obligan al mismo monarca — teoría incluso de BODIN—, y aquel en que el monarca se hace un verdadero soberano absoluto: Luis XIV. Entonces «se asistía, dice M. BOURBON, a una especie de exaltación de la persona real». Pero no se debe olvidar que si el rey «ha destruido y deshecho todas las máximas del Estado para elevar al colmo su autoridad» (*Lettres de Fenelon à Louis XIV*, edic. RENOUARD, 1825, *Lettres* de 1691), «la culpa correspondía también a la situación material y moral de Francia hacia el año 1661, que era demasiado bella y tentadora» (V. BOURBON, pág. 173). En Luis XIV, la idea del monarca de derecho divino, señor absoluto de Francia, se hace carne. «El año 1661, añade BOURBON, revelaba el país esta concepción personificada.» «Desde entonces, dice M. LACOUR-GAYET, la teoría monárquica se hizo hombre, si así puede decirse; se fijó en Francia, donde debía irradiar, durante algún tiempo, con brillo sin igual. No era una idea pura, una abstracción: había encarnado en la persona de Luis XIV» (LACOUR-GAYET, *L'éducation de Louis XIV*, 1898, en BOURBON, ob. cit., página 176). Aunque el proceso fué distinto, nuestra monarquía siguió una marcha análoga hacia el absolutismo. Sin duda, como advierte HINOJOSA, la actitud de nuestros teólogos y filósofos de los siglos xvi y xvii, tuvo como mérito principal «el haberse esforzado por que prevaleciesen contra las tendencias cesaristas, tan en boga a la sazón, dos importantísimos principios: la limitación del poder legislativo por las

lado, la elaboración de una concepción del poder real absoluto por las gentes de la Reforma (1). «Se asis-

normas inmutables del derecho divino y natural, y la sujeción del monarca a las leyes del Estado. Merced a esto, añade, el absolutismo de los reyes de la Casa de Austria no llegó a tener nunca el carácter personal y depresivo de la dignidad humana que alcanzó en las naciones protestantes y en la Francia de «Luis XIV.» Pero, a continuación, declara que «los esfuerzos de algunos de nuestros teólogos, y en especial de RIVADENEYRA, MARIANA y MÁRQUEZ, en pro de la autoridad de las Cortes, fueron una tentativa generosa, necesariamente ineficaz, a causa de los gérmenes de decadencia y ruina de esta institución, singularmente en Castilla». (Ob. cit., págs. 132-133.) El absolutismo del Poder era la atmósfera reinante, y cuajó por completo en tiempo de Felipe V, que trae el influjo de la concepción imperante en Francia; «a contar de Felipe V, el aforismo cesarista *Princeps legibus solutus*, imperó hasta principios del siglo XIX, en la esfera del gobierno, y dejó huella indeleble en los monumentos legislativos». HINOJOSA, página 135.

(1) V. HINOJOSA, ob. cit., pág. 137. S. BOURBON, ob. cit., pág. 174. «De CALVINO al Sínodo de VITRÉ, los protestantes se presentan como defensores del poder real; pero su teoría es la del derecho divino, entendido al modo galicano: el rey es directamente establecido por Dios.» El movimiento favorable al derecho de los reyes tiene una intensa manifestación en Inglaterra, así como el contrario favorable al derecho de los pueblos. Todo ello consecuencia de la sacudida reestructuradora producida en aquel pueblo, como en el Continente. La Reforma había roto el sistema tradicional europeo, y era necesario erigir otra estructura o régimen. La solución se encontró en el aumento del poder del gobernante temporal; pero las exageradas pretensiones de los reyes, sus tendencias a afirmar una autoridad ilimitada — que viene directamente de Dios —, provocaron la reacción invencible en favor de los derechos del pueblo. «Los pensadores, desde BACON a LOCKE; los hombres de Estado, desde JACOBO I a HALIFAX, se dedicaron a elaborar las nuevas bases de la asociación humana en lugar de los principios feudales y eclesiásticos que habían de desaparecer para siempre, y esta es la clave del pensamiento político del siglo XVII.» V. GOOCH, ob. cit., págs. 7-8. Ninguna fórmula doctrinal del absolutismo monárquico de derecho divino llegó quizá adonde los defensores de la potestad real en Inglaterra. Bastará leer *The True Law of Free Monarchy*, de JACOBO I (1598); su teoría es que los monarcas pue-

te—dice Jellinek—a frecuentes reapariciones de la antigua doctrina del origen divino del poder del príncipe. A menudo esta doctrina se alía con la de la soberanía, sea para sostener el carácter absoluto del poder soberano, sea para poner en evidencia su dependencia respecto de la ley divina, dependencia tanto más necesaria cuanto que no puede ser sometido a la ley humana. Pero fué preciso que esta doctrina se desarrolliese tanto como la que hace derivar el poder del monarca de la soberanía del pueblo. Su defecto fundamental es que no puede reconocer como legítima—sin asentar, por lo demás, de otro modo esta legitimidad—más que una forma de Estado determinada. Tuvo, pues, que, o recurrir—como Graswinckel y Filmer—a una fe infantil en la autoridad, o bien apoyarse—como Bossuet—en las ideas teocráticas, que no necesitan de pruebas, o bien todavía renunciar a comprender el desenvolvimiento histórico, como ocurre con los legitimistas franceses y sus sucesores los alemanes» (1).

En la reacción en favor del derecho del príncipe se señalan, sobre todo, las dos manifestaciones siguientes: 1.^a, la que culmina en Filmer, que enlaza la determinación del origen divino inmediato del poder, con la

den hacer lo que les plazca, porque el rey lo es por derecho divino, no teniendo los súbditos recurso alguno contra los reyes, incluso contra los malos. Según él, los reyes se llaman con razón dioses, porque ejercen una especie de poder divino sobre la tierra... «El estado de monarquía es la cosa suprema sobre la tierra», porque los reyes no son sólo lugartenientes de Dios sobre la tierra, sino que por Dios mismo son llamados dioses.» V. en GOOCH, ob. cit., págs. 14-15. La doctrina real encontró gran eco entre el clero anglicano y la Universidad; pero provocó fuertes reacciones que hablan de condensarse en las revoluciones y en las teorías liberales y constitucionales. V. DUNNING, ob. cit., pág. 243. GOOCH, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (1898). JANET, ob. cit., II, lib. IV, cap. II. Comp. HINOJOSA, ob. cit., pág. 138.

(1) Ob. cit., pág. 417 (edic. alem.).

designación del soberano—merced a la constitución divina de la familia—, de la que la sociedad civil no es más que una extensión, siendo el gobierno una modificación o transformación del poder paterno—teoría del patriarcado. (Filmer, *Patriarcha*, edic. cit. V. trad. esp. de P. de Azcárate.) Filmer parte del supuesto esencial de la desigualdad humana y del hecho primitivo de la sumisión del hombre por el hombre, frente al de la igualdad de los hombres y del pacto como origen del poder político, refiriéndose a las opiniones de Parsons, Buchanan, Cardenal Belarmino y Calvino. Según Filmer, desde el primer momento hay entre los hombres uno que manda: en la primera familia, Adán es el soberano, y los descendientes de Adán mandan, como padres, sobre los suyos. «No veo, dice, cómo los hijos de Adán o de cualquier hombre pueden ser libres de la sumisión a sus padres. Y como esta sumisión es la fuente de toda autoridad real, por orden de Dios mismo, síguese que el poder civil no sólo es, en general, de institución divina, sino que hasta la asignación del mismo, específicamente, a los más ancianos, lo cual destruye completamente aquella nueva y común distinción que refiere a Dios solo el poder absoluto y universal, y a la elección del pueblo el poder respectivo con relación a la forma especial de gobierno.» Capítulo I, páginas 15 y 16.

2.^a La desarrollada especialmente en Francia, entre otros, por Bossuet (*La Politique tirée de l'Écriture*, 1709) y Fénelon. El punto de vista capital aquí es contrario a la soberanía originaria del pueblo: el poder viene de Dios, y aunque puede aquél manifestarse bajo diferentes formas o gobiernos, Bossuet se inclina resueltamente por la Monarquía, que «tiene su fundamento en el imperio paterno, o sea en la naturaleza. Todos los hombres nacen súbditos, y el poder paterno, que les acostumbra a obedecer, les habitúa también a no tener más que un jefe. La Monarquía es el gobierno mejor, porque es el más fuerte y más unificado». V. Ob. cit., lib. III, artículo 2.^o, prop. 2. Lo más interesante para la compren-

sión del proceso del concepto de la soberanía es la atribución del pleno poder político al monarca. «Los reyes son cosas sagradas», y en ellos radica el poder de un monarca absoluto, sin que los súbditos puedan rebelarse contra él, aun cuando el monarca debe, por su parte, respetar las leyes, que no es lo mismo monarca absoluto que arbitrario.

Comparando Bossuet y Fénelon, Janet escribe lo siguiente: «Bossuet no quería sino la Monarquía pura y sin restricciones. Fénelon quería una especie de Monarquía aristocrática y en cierto modo representativa. Fénelon admitía, como Bossuet, que la autoridad viene de Dios, que debe ser sagrada, sea su forma la que fuese, y que le está prohibido al pueblo emprender nada para cambiarla de condiciones.» Ob. cit., II, página 365. V. *Ensayo sobre el Gobierno civil*, de Ramsal, según los principios de Fénelon, 1721, Londres. Fénelon, *Telémaco*, 1699.

17. Aparte estas manifestaciones, que descubren uno de los ritmos del proceso histórico, se debe señalar la otra labor enderezada a la determinación doctrinal del concepto mismo de la soberanía—del concepto *político* diferenciado—. Para ello es preciso considerar especialmente a Hobbes (1). «Hobbes—escribe Jellinek—, con implacable rigor lógico, sigue la misma vía—la de Bodin—, y señala, de la manera más clara, en el absolutismo, el concepto de la soberanía. Sólo que se presenta mucho más sistemático que Bodin: no trae de fuera el contenido de la soberanía, sino que trata de deducirla del fin mismo del Estado, como algo

(1) V. TÖNNIES, *Hobbes: Leben und Lehre*, 1912. WOODBRIDGE, *The Philosophy of Hobbes in Extracts and Notes collected from his Writings*, 1903. LESLIE STEPHEN, *Hobbes*. TAYLOR, *Hobbes*. C. ROBERTSON, *Hobbes*. GRAHAM, *English Pol. Phil. from Hobbes to Maine*, 1899. JANET, ob. cit., II, lib. IV, cap. I. DUNNING, ob. cit., cap. VIII. FRANCK, ob. cit., páginas 367 y 409. MERRIAM, ob. cit., páginas 24 y 27.

que está implícito en ese fin» (1). La labor de Hobbes entraña un intenso esfuerzo en la determinación del carácter *inmanente*, en el origen de la soberanía; tiene ésta su raíz y explicación inmediatas en la naturaleza del Estado. La discusión del problema de la soberanía—origen, atribución, ejercicio—se desarrolla atendiendo a posiciones plenamente naturales y políticas, o sea estudiando la constitución misma de la sociedad civil tal cual es, y considerando la composición real de sus fuerzas y su naturaleza íntima (2). En cierto modo, Hobbes enlaza con la tradición aristotélica pura: el Estado es fenómeno natural necesario—aunque en otros respectos fundamentales esté en contradicción con las ideas de Aristóteles (3). El pensamiento político de Hobbes entraña un interesante proceso (4), que culmina en *The Leviathan*, 1651. En este famoso libro se contiene la doctrina del filósofo en su pleno desarrollo. Hay en Hobbes una clara tendencia a materializar el Estado, haciendo de él algo como una criatura física (5); se origina aquél en las necesidades humanas,

(1) JELLINEK, ob. cit. (edic. alem), páginas 421 y 422.

(2) «Mientras JACOBO proclamaba la divinidad del rey legítimo y BACON predicaba los ideales de la monarquía Tudor, HOBBS, el autor del primer sistema político comprensivo producido en Inglaterra, derivaba su teoría del Estado, no de la teología ni de la tradición, sino del estudio de la naturaleza humana...» «Mientras el derecho divino de los reyes perecía con la edad teológica, que le diera nacimiento, la soberanía del Estado presentaba todas las características de una vitalidad robusta y plena.» V. GOOCH, ob. cit., pág. 35.

(3) «Su dogma de que el hombre es, por naturaleza, insocial y el enemigo de su especie, estaba en manifiesta contradicción con el dogma aristotélico que constituyera el fundamento aceptado de la ciencia social y política durante siglos.» DUNNING, ob. cit., pág. 302. Como advierte GOOCH, «acepta la máxima aristotélica de que el Estado llega a ser, para que el hombre pueda vivir; pero ignora la verdad, igualmente vital, de que persiste para que pueda vivir bien». (Obra citada, página 54.)

(4) V. *De Cive*, publicada en latín en 1642.

(5) El gran Leviathan es el Estado, «que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor tamaño y de más fuerza

como un remedio heroico de cierta disposición nativa en los hombres que hace imposible su vida. Siendo los hombres iguales en espíritu y cuerpo, ninguno puede pretender un beneficio que no pueda, a la vez, ser pretendido por otro; la igualdad esencial radica en lo íntimo del hombre, en lo que constituye la esencia de las acciones humanas, que tienen por base «un deseo perpetuo e innato de poder y más poder, que sólo cesa con la muerte» (1). Son los hombres núcleos de apetitos que, al satisfacerse, chocan; de ahí la rivalidad, la guerra, pero sin organización, de egoísmos: *bellum omnium contra omnes*. En tal lucha y contraposición nadie es criminal, porque falta la ley que pueda estimarse infringida; este es el estado de naturaleza, estado intolerable. No se trata de una condición objetiva, histórica, sino de la interpretación psicológica de los resultados antisociales de una disposición humana —egoísta—, que se filtra aun por la comunidad civil y que surge en cuanto no hay Estado, o sea cuando falta la ley que se impone. «Donde no hay poder común, no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia.»

De esta situación no es posible salir sino creando un poder capaz de dar la ley y de imponerla, con otra situación, en la que el derecho natural de cada hombre a todas las cosas se someta a la ley de limitación de ese derecho, que permitirá hacerlo efectivo mediante una composición. Todo lo cual se consigue constituyendo tal poder merced a la renuncia que cada individuo haga de su derecho a realizar lo que quiere en un hombre o cuerpo de hombres (2). Lo esencial es que la renuncia individual sea general y concurrente. Todo individuo dirá, en efecto: «Autorizo y transmito mi derecho de gobernarme a este hombre o a esta

que el natural, para cuya protección y defensa fué proyectado».

(1) *Lev.*, cap. XI.

(2) *Lev.*, caps. XVII y XVIII.

asamblea, con la condición de que tú transmitas el mismo derecho a los mismos y autorices todas sus acciones de la misma manera» (1). Y así surge el Estado, que no es la muchedumbre; es un cuerpo nuevo, distinto: «*Leviathan*, una especie de Dios mortal, una persona autorizada por cierto número de hombres, en virtud de un pacto recíproco, para que use a su arbitrio del poder de todos, con el fin de asegurar la paz y la defensa comunes» (2); antes del pacto, los hombres forman una multitud: sólo después son un pueblo, una comunidad; lo característico, en este surgir de la comunidad civil, es la institución de un poder absoluto: la soberanía; quien lo tiene, en efecto, es el soberano, individuo o asamblea autorizados, según el pacto, para el ejercicio pleno del poder. Y así se produce la oposición del soberano y del súbdito; la persona investida con el poder es el soberano: todos los demás, súbditos. La posición del soberano implica un fundamento que excede del pacto; el pacto no pasa de ser un modo natural de crear un poder y unos súbditos; no caben aquí reservas de soberanía en la comunidad frente al poseedor actual del Poder soberano, porque comunidad, soberano y súbditos surgen a la vez del pacto; antes de éste falta el poder, para que sea posible su transmisión del pueblo—que todavía no existe—al soberano (3). Y por tal manera, la soberanía es absoluta, pues no encuentra límite legítimo; *Leviathan* es como un Dios. El soberano no puede cometer injusticia—su voluntad es la ley (4)—: tiene el poder legislativo, el de juzgar, el de hacer la

(1) *Lev.*, cap. XVII.

(2) *Lev.*, cap. XVIII.

(3) Con esta concepción, «la autoridad del gobernante quedaba protegida en el punto contra el cual los monarcómacos habían dirigido sus asaltos más eficaces». MERRIAM, ob. cit., pág. 25.

(4) La ley, para HOBBS, no es la ley natural propiamente: es la palabra de quien, por derecho, tiene el poder sobre los demás (cap., XV).

guerra, el de nombrar funcionarios, el de castigar, y los derechos que implican esos poderes son incommunicables e inseparables (1); el poder soberano es además uno, como autoridad suprema (2). Y no influye en la naturaleza esencial de la soberanía la forma que reviste el gobierno: en cada una, el soberano tiene siempre los mismos derechos o atributos. El carácter absoluto de la soberanía se manifiesta claramente en el supuesto de que sólo mediante la voluntad del soberano se formula la ley. El súbdito no tiene, en rigor, derechos frente al soberano. Esto no obstante, Hobbes no desconoce la libertad, que persiste, porque por amplia que sea la ley, queda siempre mucha actividad humana no limitada por ella, y hay ciertos derechos que no han podido ser cedidos en el pacto social; verbigracia, lo mismo que, mediante él, se ha querido salvar la vida, así yo no estoy obligado a ceder el derecho de defenderme (3).

18. El proceso histórico, en el cual se continúa la elaboración doctrinal de la idea de la soberanía, ofrece gran diversidad de posiciones y fórmulas. Resu-

(1) V. cap. XVIII.

(2) Resumiendo JANET los derechos del soberano, según HOBBS, señala estos tres casos como principales: 1.º, el de fijar, mediante la ley, lo que es justo y lo que es injusto; 2.º, el de autorizar o prohibir las doctrinas y las opiniones; 3.º, el de propiedad. Ob. cit., II, pág. 253.

(3) V. JANET, ob. cit. «La soberanía aparece en HOBBS más absoluta aun que en BODIN. No hay limitación para ella en la ley divina o natural; el soberano es el juez último de ésta; ni se ofrecen las limitaciones en forma de *leges imperii*.» MERRIAM, ob. cit., pág. 26. *Lev.*, cap. XX. La doctrina absoluta de HOBBS ha tenido un gran influjo en el desarrollo ulterior de las doctrinas políticas—por de pronto, hay que relacionar con su sentido todo el del absolutismo de los monarcas, de que se ha hablado antes (n. 16). SPINOZA representa una dirección que, en cierto modo, enlaza con la de HOBBS. «Una aplicación del método y de los principios de HOBBS, escribe MERRIAM, se hizo por SPINOZA, pero en beneficio de la democracia, más bien que en el del gobierno monárquico.» Ob. cit., pág. 28, n. 2. Véase SPINOZA, *Tratado teológico-político* (1676).

miendo sus movimientos, señaláanse éstos ya como esfuerzos de interpretación para justificar una acción política— en Locke, por ejemplo—, ya como esfuerzos de construcción ideológica del Estado— principalmente en Rousseau—. La contraposición de las doctrinas se revela especialmente en la tendencia de los que afirman el «absolutismo» de la soberanía, tradición de Bodin, Hobbes, y labor esencial de Rousseau, y en la de los que acentúan su carácter regulado y concreto, bien sea poniendo su límite en consideraciones trascendentales—los teólogos: la ley divina, la natural—, bien en distinciones orgánicas—el pueblo, la comunidad y el soberano—los teólogos también, los monarcómacos.

Para Puffendorf, una cosa es la soberanía—supremacía—y otra el poder absoluto. *De Jure Naturæ et Gentium*, 1672, y *De officio hominis et civis*, 1673. Puffendorf mantiene una posición entre Grocio y Hobbes. Sus concepciones del estado de naturaleza y del derecho natural difieren de las de Hobbes: al definir la ley natural sigue a Grocio; es el dictado de la recta razón, que determina lo justo y lo injusto en la conducta humana; pero sin seguir a Hobbes por completo, ve, como él, en el propio interés el gran estímulo social; la ley fundamental natural es la que implica la necesidad de una vida social pacífica; concibe un estado de naturaleza adecuado para las necesidades humanas; pero como la mayoría de los hombres propende a vivir más según impulso que según la razón y las leyes de la naturaleza, el paso a una sociedad civil es necesario; el Estado surge del contrato determinante de la sociedad civil; lo más característico de la doctrina en este punto es la distinción que hace entre el contrato social que crea el Estado y la comunidad política, y el que crea el gobierno, que determina en el Estado mismo una diferenciación entre gobernantes, llamados a promover el bienestar común, y los gobernados, llamados a obedecer; la soberanía nace de estos contratos; pero

no es la soberanía absoluta de Hobbes, es poder supremo en el Estado, es decir, un poder que, en su esfera, no tiene otro superior, pero no absoluto; la soberanía entraña, sobre todo, supremacía: un monarca electivo y limitado es soberano, no mero agente; la soberanía se limita por el fin para que ha sido creada originariamente. La doctrina de Puffendorf ha tenido gran influjo. «Reconciliaba en alguna medida el despotismo benévolo de los Estados germanos con el espíritu de libertad individual, al estatuir la supremacía de uno sin excluir cierto grado de intervención de los demás. Con algunas modificaciones, su doctrina fué seguida por los grandes expositores alemanes de la ciencia política del siglo XVIII, como Wolff (*Fundamenta juris naturæ et gentium*, 1705), J. A. Boehmer (*Intro. in jus publicum universale*, 1726) y Tomasio (*Ius naturæ methodo scientifico pertractatum*, 1740-50, *Institutiones juris naturæ et gentium*, 1754.)» V. Merriam, ob. cit., pág. 30. Gierke, *Althusius*, páginas 182-186. Franck, ob. cit., páginas 333-343. Janet, ob. cit., II, lib. IV, capítulo III. Dunning, ob. cit., cap. IX. Garner, ob., cit., pág. 101.

La nota más general o dominante, en la resultante que se produce en la historia, es la afirmación del origen contractual de la soberanía, que surge al formarse la comunidad civil; lo característico de la sociedad civil es la afirmación de una soberanía eficaz: poder absoluto o supremo que legisla y manda, y el cual acaba por atribuírse en principio, y a veces en concreto, a la comunidad—soberanía popular—, que lo transfiere íntegramente—y crea así un absolutismo—, o que lo delega—soberanía limitada—, o lo retiene en parte, o en último término—derecho de rebelión contra el soberano tirano—. Una nota importante del proceso ahora es la tendencia a explicar la soberanía atendiendo a la naturaleza real del hombre y de la comunidad de hombres—como algo *inmanente*—, construyendo así el concepto del poder soberano, ya absoluto y uno, ya rela-

tivo y combinado. Quizá el fenómeno más general es la elaboración de una doctrina de la *soberanía popular*, la que oponíamos a la del *origen divino*, y que debe oponerse, pues aunque tiene tal doctrina antecedentes capitales en las de los teólogos, difiere de ellas por su tendencia a reconocer el carácter *inmanente* del poder soberano, como atributo que radica en el todo social, y que tiene su razón en la naturaleza misma—humana—de ese todo. Las dos representaciones más salientes en el proceso ahora corresponden, con matiz distinto, a Locke y a Rousseau.

19. Para interpretar la doctrina de la soberanía de Locke (1) es indispensable situar al autor en su tiempo, porque no se trata tanto de una teoría elaborada con un propósito filosófico, o puramente ideológico, como de la encarnación de un momento crítico de la historia de Inglaterra. Basta leer los *Dos Tratados sobre el Gobierno* (2); refiérense a problemas planteados en la vida del pueblo inglés. El primer *Tratado*, de Locke es una refutación de Filmer (3). En el segundo construye Locke una doctrina. «Así como Hobbes escribiera el *Leviathan* para defender el derecho de Carlos II a la corona, Locke se preocupa de

(1) V. POLLOCK, ob. cit., III. LESLIE STEPHEN, *English Thought in the Eighteenth Century* (1876); GRAHAM, ob. cit., páginas 50-87; MARION, *Locke: sa vie et son œuvre* (1878); BASTIDE, *John Locke: ses théories politiques et leur influence en Angleterre* (1907); FRANCK, ob. cit., 1-66; DUNNING, ob. cit., cap. X; JANET, ob. cit., II, lib. IV, cap. II; MERRIAM, ob. cit., páginas 30-33.

(2) *Two Treatises on Government. In the former the false principles and foundation of sir Robert Filmer and his followers are defeated and overthrown, the latter is an Essay concerning the true original, extent, and end of civil government* (1689). V. la edic. de MORLEY, que va precedida del *Patriarcha*, de FILMER (Londres, 1884).

(3) «La desgracia de FILMER fué encontrar principios que no podían acomodarse a la naturaleza de las cosas y de los asuntos humanos.» *Two Treatises*, I, § 137; «el método de LOCKE consiste en oponer a su adversario hechos de que la teoría de éste no da cuenta». BASTIDE, ob. cit., pág. 228.

probar la legitimidad de la Revolución de 1688. «Espero—dice en el prefacio—que este *Tratado* bastará para establecer el trono de nuestro ilustre salvador, nuestro presente rey Guillermo, para justificar su título por el consentimiento del pueblo, fuente única del gobierno legítimo, que posee de una manera más clara y más completa que príncipe alguno de la cristiandad, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra, cuyo amor por sus derechos naturales, junto con su resolución de conservarlos, ha salvado la nación cuando estaba próxima a la esclavitud y a la ruina» (1). Se ha llamado a Locke el intérprete de la Revolución (2); esta relación histórica del filósofo con el momento del proceso político inglés se reconoce y se señala generalmente (3), y tiene ello importancia, porque indica que la elaboración del concepto de la soberanía entraña una transformación de las nociones e ideas determinantes de la evolución política (4). Tanto en la doctrina de Locke como en la marcha de tal evolución, se revela la resolución de romper con los principios tradicionales de la legitimidad y del origen divino, para afirmar la soberanía de la comunidad social y el carácter relativo de la soberanía, en cuanto ella encarna en los gobernantes (5).

(1) V. en BASTIDE, ob. cit., páginas 229-230.

(2) «Con la Revolución llega LOCKE como su intérprete.» MORLEY, *Intr.* en la edición cit. de *Two Treatises*, pág. 5.

(3) «Sus *Two Treatises*, dice DUNNING, comprenden, en una forma puramente científica, la justificación de la Revolución» (ob. cit., pág. 344.) «El ensayo de LOCKE, escribe POLLOCK, sobre el gobierno civil, no es en el fondo más que una apología calculada de la Revolución de 1688» (ob. cit., pág. 108.)

(4) «El movimiento de filosofía política, a cuyo frente va LOCKE, tiene su origen, no en el simple desenvolvimiento natural de las ideas científicas, sino en la necesidad de poseer una doctrina que justifique los hechos consumados.» POLLOCK, *ídem*, pág. 108.

(5) V. POLLOCK, ob. cit., III. Recoge con gran claridad los antecedentes doctrinales de LOCKE, especialmente en HOOKER (*The Laws of Ecclesiastical Polity*.) «LOCKE trata de

La doctrina de la soberanía de Locke tiene su base en las hipótesis del *estado de naturaleza* y del *contrato social*, y en la idea del *fin del Estado*, tres nociones que componen la teoría, en enlace lógico con el reconocimiento de ciertos derechos humanos fundamentales—naturales—. La soberanía expresa el poder que surge del contrato social, para remediar la situación insostenible del estado de naturaleza, creando la sociedad civil—con un gobierno—, para asegurar, con el goce de los derechos naturales, el bien común. El estado de naturaleza, aquí, no es un momento histórico; es una hipótesis explicativa de una situación real—natural—que surge en las relaciones humanas en cuanto falta el freno regulador de la organización civil (1).

Para Locke existe una esencial diferencia entre «estado de naturaleza» y «de guerra» (2). Aquel es un estado en el cual los derechos individuales resultan imperfectamente asegurados, porque falta un poder directivo supremo. «Dondequiera que un cierto número de hombres se unen en una sola sociedad, de suerte que cada uno renuncie a su poder de ejecutar la ley natural, y la cede a la colectividad, allí, y sólo allí, se encuentra una sociedad política o civil. Y esta renuncia se produce en donde un cierto número de hombres, en el estado de naturaleza, entra en sociedad para componer un pueblo, un cuerpo político, bajo un gobierno supremo,

fundir, en una nueva forma mejor definida, las ideas de HOOKER que, por lo demás, cita expresamente.» Para fijar la posición de LOCKE en la historia de las doctrinas, véase en el libro de BASTIDE ya citado, Parte II, cap. I a IV, y la exposición de su doctrina del Estado en el V.

(1) Aun existiendo los Estados constituidos, se producen situaciones en que los hombres viven el estado de naturaleza; por ejemplo, los príncipes, independientes en sus relaciones recíprocas, y respecto de sus súbditos, o los hombres de nacionalidad diferente en los bosques de América, y, en general, los hombres fuera de la organización social (II, § 14). Cons. BASTIDE, ob. cit., p. 231.

(2) *Trat.*, II, § 19.

o también cuando un hombre se une y se incorpora por sí a un gobierno ya establecido» (1). En la sociedad civil, el hombre transfiere a la comunidad sus derechos, en cuanto es necesario para el bien común (2). Constituida la sociedad política, surge un poder legislativo, supremo, de gobierno, representativo de la voluntad de la sociedad, que no implica la idea de una voluntad unánime, sino que basta la mayoría (3); pero como el cuerpo legislativo no actúa permanentemente, el ejecutivo en manos de una persona resume el poder supremo. Para Locke, el poder legislativo estimase, a veces, como la «soberanía» (4); otras, como el que hace las leyes. Ese poder supremo de la República, «obligado a gobernar según las leyes permanentes, promulgadas y conocidas por el pueblo, no según decretos improvisados, con el auxilio de jueces imparciales y equitativos, que decidan las controversias en esas leyes, y a emplear la fuerza de la comunidad en el interior, sólo para ejecutar esas leyes, o en el exterior para prevenir las ofensas y repararlas y para preservar a la comunidad de las invasiones (5), tiene un doble límite en su acción: uno, objetivo, en cuanto todo lo que hace ha de hacerlo para «la paz, la seguridad y el bien público del pueblo» (6), y otro, político, en cuanto su función es representativa: su soberanía es condicionada, porque la soberanía verdadera queda en la sociedad civil misma: el pueblo se la reserva siempre (7): nace del pacto que la constituye; la de los go-

(1) Ob. cit., lib. II, § 89.

(2) II, §§ 129 y 130. El poder de la sociedad no puede extenderse más allá del bien común, § 131.

(3) Idem, §§ 96 y 99.

(4) Idem, § 150.

(5) § 131.

(6) Idem, § 131.

(7) «Conserva a perpetuidad un poder supremo de libertarse de los intentos y de los designios de toda clase de personas, aun de sus legisladores, si ellos fuesen bastante locos o bastante perversos para formar y realizar designios contra las libertades y los bienes del súbdito.» § 149. V. todo el ca-

bernantes que ejercen los poderes—en Inglaterra, reyes y comunes—procede de un nuevo pacto de delegación—ley fundamental del Estado—, el cual puede ser roto por una conmoción civil interior, en virtud del derecho de rebelión o de resistencia, que es una consecuencia inevitable, lógica e histórica, de la soberanía del pueblo (1).

20. Llegamos a Rousseau (2). Todas las ideas que trabajosamente se vienen produciendo en la filosofía del Estado, hacen crisis en Rousseau, para adquirir una especial y eficaz penetración agresiva en la ideología política y una fuerza expansiva avasalladora: la *idea o hipótesis del estado de naturaleza anterior a la sociedad civil*, la *del contrato social* y la *de la soberanía del cuerpo político*, alcanzan, en efecto, con Rousseau una expresión atractiva y sugestiva, formando, merced

pítulo XIII, «De la subordinación de los Poderes de la República».

(1) V. II, cap. XVI, esp., § 162; cap. XVIII, esp., § 209, y cap. XIX, esp., § 229.

(2) MORLEY, *Rousseau* (3.^a edic., 1886); MACDOLAN, *J.-J. Rousseau* (1906); STAHL, *Hist. de la Fil. del Derecho*, lib. III, sec. V, cap. II. LIEPMANN, *Die Rechtsphilosophie des J.-J. Rousseau* (1898); HAYMANN, *J.-J. Rousseau's Sozial Philosophie* (1898); CHAMPION, *J.-J. Rousseau et la Rev. fr.*; RODET, *Le Contrat Soc. et les idées pol. de J.-J. Rousseau* (1909); DEL VECCHIO, *Sui caratteri fondamentali della filosofia politica del Rousseau* (1912); *Los derechos del hombre y el Contrato social* (trad. esp. de CASTAÑO y prólogo de DE LOS RÍOS, 1914); DREYFUS-BRISAC, *Du Contrat Social*; LEE, *The Social compact* (1898); RITCHIE, «Cont. to the hist. of the Soc. Contract Theory», en *Pol. Sc. Quarterly* (1891); JELLINEK, *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, (trad. esp. y estudio preliminar de A. POSADA (1905), y la polémica con BOUTMY. (V. B. BOUTMY, *Etudes politiques* (1907); DUNNING, «Rousseau's Political Theories», en *Pol. Sc. Quart.* (1909); HAURIOU, *La Souveraineté Nationale* (1912), esp., páginas 18 y sigs.; BOSANQUET, *The Phil. Theory of the State* (1899), esp., caps. IV a IX; JANET, ob. cit., II, lib. IV, capítulo VII. V. *Annales de J.-J. Rousseau*, Ginebra; DUGUIT, *Traité*, I, esp., págs. 197 y sigs. GREEN, *Political obligation* (1907), págs. 80-93. LEVY-BRUHL, «De l'Influence de J.-J. Rousseau en Allemagne» (*Annales de l'Ecole libre de Sc. Pol.*, 1897).

a un íntimo encadenamiento lógico, una doctrina de virtud inspiradora y que, como pocas, ha actuado, y todavía actúa, en la historia y en la vida al modo de un elemento removedor e impulsivo. Hay en la obra del gran escritor una nota personal, profunda, humana, caliente, que da a sus ideas fecundidad prolífica; verdad es que nadie como él llegó a su hora, en el momento preciso para suscitar al máximum la reacción colectiva y ejercer un influjo capital. Comte advertía, refiriéndose a los tiempos de Rousseau, que «*El contrato social* inspiraba una confianza y veneración mayores que las que jamás tuvieron la *Biblia* y el *Corán*» (1). Pollock, afirmando y deplorando el influjo de Rousseau, escribe que «el *Contrato Social* ha llegado a ser una de las imposturas de más éxito y de las más fatales de la política» (2). Refiriéndose Del Vecchio (3) a la posición de

(1) *Syst. de Pol. positiva*, III, p. 596 (1853).

(2) Ob. cit., p. 123. «HOBBS, dice, había empleado la ficción plástica del contrato originario para hacer salir de él el poder absoluto de su *Leviathan*, y LOCKE se había servido de él para mostrar que un poder constitucional moderado, no sólo se justifica por la ley natural, sino que es el único gobierno que se justifica. Correspondió a ROUSSEAU utilizar la misma ficción para llegar a los fines que HOBBS habría mirado como la aberración furiosa de la anarquía, y ante los cuales LOCKE habría palidecido de terror. Las proposiciones de LOCKE, como advierte M. MORLEY, se rodeaban de reservas efectivas sobre todos los puntos. Era preciso que desapareciesen dogmas exportables y universales. ROUSSEAU, más popular que LOCKE, ha sido más dogmático que HOBBS.» «ROUSSEAU, dice STAHL, presenta, combinados en un conjunto armónico, todos los principios expuestos, tal como habían sido desenvueltos hasta él: de un lado, por los doctores del derecho natural (v. gr., GROCIO y HOBBS); del otro, por los defensores del derecho de insurrección (LANGUET, BUCHANAN, MILTON), y, finalmente, por aquellos que se alimentan de una y otra fuente, SIDNEY y LOCKE... Todo el conjunto de ideas le viene de sus antecesores: se trata de un puro legado que recoge del pasado.» Piensa STAHL que su originalidad, el nuevo y potente principio que hace de ROUSSEAU la suprema encarnación de la doctrina, es el de la inalienabilidad de la libertad, que lleva a todas sus consecuencias...» Ob. cit., trad. franc., p. na 274.

(3) *Los Derechos del hombre*, págs. 74-75.

Rousseau en la elaboración del Derecho natural—no-
ción-fuerza—que llena la historia de las ideas modernas,
escribe: «La exigencia del Derecho natural es la clave
de todo aquel período, la síntesis de un sentido en la
historia de la cultura. J.-J. Rousseau es la personifica-
ción de tal exigencia, y precisamente por la poderosa
vocación de su espíritu hacia la justicia, se convierte
en el representante ideal de la sociedad en que vivía
y sus doctrinas fueron acogidas por ésta como un evan-
gelio» (1). Aunque pueda discutirse tal o cual relación
de influjo del pensamiento de Rousseau en la Revolu-
ción, v. gr., entre *El Contrato Social* y la *Declaración
de Derechos* de 1789 (2), es indudable que el movi-
miento revolucionario y constitucional moderno tradu-
ce la ideología que entrañan las fórmulas capitales de
Rousseau: la del *contrato social* y la de la *soberanía de
la voluntad general* del pueblo (3).

La doctrina de la soberanía de Rousseau se des-

(1) «Los elementos, añade DEL VECCHIO, de todas sus doctrinas se encuentran en los autores que le precedieron. Y, sin embargo, de ninguno de estos puede decirse que sea tan *original* como de él; en ninguna obra como en las suyas alienta el personal fervor del espíritu que las dictó, y ninguno de aquellos autores ejerció un efecto parecido al de ROUSSEAU sobre su propia época. Y es que si en los rasgos exteriores éste siguió las huellas de otros sistemas, en lo esencial, sin embargo, se inspiró en su espontáneo sentimiento y en las condiciones de las necesidades presentes.» Ob. cit., p. 75. En la nota recuerda el autor la opinión citada de COMTE y las palabras con que SUMNER MAINE, en el *Antiguo Derecho*, señala la «prodigiosa influencia sobre el espíritu de hombres de toda suerte de caracteres y de todos los matices intelectuales», ejercida por los trabajos publicados por ROUSSEAU.

(2) V., acerca de este punto especialísimo, JANET, ob. cit., I, Intr., págs. xiv y sigs., y II, págs. 552 y sigs. (edic. esp.), y JELLINEK, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*; en mi *Estudio preliminar*, de la trad. esp. de esta monografía (Madrid, 1908), he resumido los trabajos de JANET, de JELLINEK y de BOUTMY. Comp. DEL VECCHIO, ob. cit.

(3) V. GINER, «Pol. antigua y Pol. nueva», en *Est. jur. y pol.*

arrolla en el encadenamiento lógico de estas esenciales nociones: *estado de naturaleza, contrato social, sociedad civil, voluntad general*; síntesis: *Soberanía del cuerpo político* — el pueblo (1). Todas estas nociones reflejan en Rousseau un *espíritu*, un *deseo* y hasta un *temperamento*: espíritu de *protesta* contra el sistema político y la civilización de su tiempo; deseo de *rectificación* de las condiciones de la vida—vuelta a la naturaleza y al hombre puro—; temperamento *sentimental*, el más adecuado para las construcciones idealistas. La doctrina de Rousseau no se comprende sin tener en cuenta las indicaciones apuntadas, sobre todo, la del temperamento; pocos filósofos ofrecen como él una relación tan estrecha entre el temperamento y la doctrina: más que una labor reflexiva y fría, es la doctrina obra impulsiva de poeta y visionario, que, además, vibra a tono con su tiempo.

La primera noción del sistema es la del *estado de naturaleza*, enlazada con la del *contrato social* (2). La idea que sirve como de motor al sistema se nutre de la consideración del contraste entre el estado de naturaleza y el orden en que el hombre vive: «el hombre nace libre y, sin embargo, vive encadenado» (3). El criterio para resolver el contraste u oposición entre el hombre natural y el civilizado es, en Rousseau, puro, racional, consistente en una fórmula que borra tal oposición; quiere Rousseau «considerar a los hombres tales como son, y las leyes tales como pueden ser» (4); ve al hombre *sometido* por el hombre: esta *sumisión* es contraria a la naturaleza, porque el hombre es libre e igual al hombre; pero, a la vez, incapaz

(1) V. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753), *Du Contrat Social* (1763), *Lettres écrites de la Montagne* (1764), *Emilio* (1762), *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* (1772).

(2) CONS. DEL VECCHIO, ob. cit., p. 163.

(3) *Cont.*, I, I.

(4) *Cont.*, I.

de afirmar y utilizar por sí, en un orden normal, la libertad y la igualdad. ¿Cómo salir del estado de naturaleza, en el cual todos los hombres son iguales en derechos, pero no en fuerzas, para hacerlos efectivos, por lo que el más fuerte se impone al débil, sin que esto ocurra, sin que haya sometidos? Rousseau, al definir el estado de naturaleza, distinto del *histórico* y del *deseable*, no pretende resumir un tránsito de un estado *anterior*—de naturaleza—hacia otro *ulterior*—civil—, sino encontrar una explicación racional de una posibilidad (1). El estado de naturaleza es una noción a la que se llega mediante la consideración del estado actual: implica, pues, una posición *crítica*; es como si dijéramos que la organización social actual se ha producido *violentando* la naturaleza del hombre, que es libre e independiente e igual al hombre, y vive encadenado en régimen de desigualdad. Y por un movimiento íntimo y sentimental, se quiere desencadenar al hombre, creando al efecto el hombre abstracto, una estatua de puras líneas ideales, que la civilización ha estropeado y que es preciso *restaurar*; y, a partir de esta restauración del hombre—que, dejado a sí mismo, ha acabado por construir una estructura de dominación sobre bases de desigualdad, obra de usurpación y de violencia—, la razón debe rehacer la vida social, volviendo a descubrir al hombre natural y buscando otra solución al estado de naturaleza (2). En

(1) Según ROUSSEAU, «no es una empresa fácil separar lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido nunca, que probablemente no existirá jamás, y del cual, sin embargo, hay que tener una noción exacta para poder juzgar bien de nuestro estado actual». *Discours, Préf.*

(2) «Supongo a los hombres llegados a un punto en que los obstáculos que dañan su conservación en el estado de naturaleza exceden de las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantener tal estado. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de modo de ser.» *Contr. Soc.*, I, VI.

este momento del *razonamiento* — no de la *historia* — es cuando surge la noción del *pacto*. Es preciso pasar del estado de naturaleza, sosteniendo la libertad, la independencia y la igualdad; pero ¿cómo? La dificultad consiste en «hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, sino a sí mismo, y quede tan libre como antes» (1). Ahora bien, la dificultad se resuelve con el pacto social, remedio socialmente heroico, merced al cual se sale del estado de naturaleza, no por la contraposición y la lucha—dominación—, sino por la concordia. El pacto social crea un cuerpo nuevo, una entidad distinta, gracias al concurso de voluntades. «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *voluntad general*, y recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo» (2). En estas breves líneas está concentrado todo el derecho político rousseauniano. El pacto crea un cuerpo, que surge sustantivo y distinto, cuerpo «moral y colectivo», que recibe del acto creador «su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se forma así por la unión de todas las demás, recibía antes el nombre de *Ciudad*, y ahora recibe el de *República* o *Cuerpo político*, el cual es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *Soberano*, cuando es activo; *Poder*, comparándolo con sus semejantes. Por lo que toca a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo*, y se llaman, en particular, *Ciudadanos*» (3). El pacto es un *acto creador* que encierra el germen de las relaciones políticas, de obediencia y de autoridad: «el que se niegue a obedecer a la voluntad general, será a ello obligado por todo el cuerpo, lo

(1) *Contr. Soc.*, I, VI.

(2) *Idem.*

(3) *Idem.*

que no significa otra cosa que se le obligará a ser libre» (1).

En el respecto que aquí importa, la noción fundamental es la de la *voluntad general*, que nace del pacto: «el acto por el cual un pueblo es pueblo» (2); el pueblo tiene como órgano de manifestación la voluntad general, que es algo real, sustantivo, consecuencia de una coincidencia íntima de intereses: «lo que hay de común en los diferentes intereses es lo que forma el lazo social»; la voluntad general tiene, pues, una razón y un contenido. La soberanía consiste en el poder con que actúa la voluntad general para el bien común, y, en tal concepto, esta voluntad sustantiva se mantiene idéntica a sí misma, indiferenciable, una, porque cuando no va hacia el bien común, no es voluntad general, la cual no quiere decir voluntad *unánime*, porque no se trata de la *voluntad de todos* —suma de voluntades privadas—, sino de la general—, síntesis de voluntades (3), que atiende al interés común. Estamos, pues, ante una voluntad que supone un pueblo constituido en unidad de querer y de vivir, o sea de «un Estado, persona moral, cuya vida consiste en la unión de sus miembros». «Así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y este poder es el que, dirigido por la voluntad general, lleva el nombre de soberanía» (4). La soberanía, como atributo distintivo de la voluntad general—absoluta, única—, es *inalienable*, no puede desprenderse del sujeto de la voluntad general, del pueblo—*indivisible*—, como la voluntad, que o es general, o no es la voluntad del pueblo, ni expresión de soberanía, que haga ley (5), debiendo interpretar

(1) *Contr. Soc.*, I, VII.

(2) *Idem*, I, V.

(3) *Idem*, II, III.

(4) *Idem*, II, IV.

(5) *Idem*, II, cap. II.

siempre el interés común, pues si no lo interpreta, no será expresión de la voluntad general, y, por último, *absoluta*, omnipotente; pero en su esfera, y en cuanto expresa lo propio de su constitución, no implica la soberanía poder arbitrario, sino poder en vista del interés común y como expresión del pacto; su base está en la voluntad que sintetiza el pacto: «el poder soberano, completamente absoluto, sagrado e inviolable, no traspasa ni puede traspasar los límites de las convenciones generales...», ni faltar al principio de la igualdad; es condición esencial del Estado, que surge del pacto, que los asociados conserven íntegros los derechos fundamentales que les pertenecen por naturaleza. Hay sólo una ejenación aparente de derechos para crear una fuerza—la soberanía—que los haga respetar; lo que no hay es una verdadera relación de imposición, porque, como advierte Del Vecchio, «la libertad de los ciudadanos queda absolutamente garantida, porque éstos sólo son súbditos con respecto a las leyes, y éstas son los *registros de nuestras voluntades* (*Contrato Social*, II, VI) (1). La soberanía del cuerpo político reside en aquellos mismos que la ejercen; de donde resulta que un acto de autoridad no es posible en el Estado sino como exteriorización de la voluntad de aquellos que le deben estar sometidos (2).

La doctrina de la soberanía de Rousseau entraña una profunda labor en el sentido del *absolutismo*, de la *inmanencia* y del concepto de la soberanía, como un poder pleno, sustantivo, como una categoría política definida. Desde Rousseau no sólo se acentúa la concepción de la soberanía como un atributo de la comunidad, que tiene en ella su fundamento, sino que se camina en el sentido de la fusión del soberano y el súbdito, que deberán concebirse como meras situaciones que se completan en el cumplimiento del con-

(1) V. I, IV, y II, IV.

(2) Ob. cit., p. 206.