

EL CONCEPTO DE SOBERANÍA

José J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ

“Cuando salga del purgatorio adonde la arrojaron sus errores y pecados de los últimos años, el alma purificada de Cataluña será más bella, más fuerte, más experimentada y más influyente que antes. Entonces sólo faltará –pero en ese sólo se encierra un gran problema futuro que el alma catalana sea tratada, lo mismo dentro que fuera de Cataluña–, como algo mucho más complejo, mucho más delicado de lo que creyeron los que la manosearon a tontas y a locas”. Gaziol, *¿Seré yo español? Un periodista catalán en Madrid (1925-1930)*, 1925, pág. 46¹.

“La resistencia a admitir y consagrar el hecho diferencial catalán y la decisión de suprimirlo [...son la] base y esencia de la política asimilista [...Por su parte,] el separatismo quiere suprimir el hecho de la unidad española [...] A [los intelectuales castellanos] digo que un deber de patriotismo les obliga a colaborar en la acción de hacer armónicamente compatibles el hecho definitivo de una personalidad catalana con el ideal de una gran España, sentida por todos con igual efusión.” F. Cambó, *Por la concordia*, 1927, págs. 108-113-148-149².

“En política se vive siempre sobre un volcán”
E. Cassirer, *El mito del Estado*, 1947, pág. 331³.

INTRODUCCIÓN

Cuentan que una vez Aranguren comenzó una conferencia advirtiendo al público de que sólo hablaría de ‘unas pocas ideas’, aunque aseguró, eso sí, que serían ‘confusas’. En nuestra historia reciente parece que le hubiésemos hecho caso. Tenemos pocas ideas y, además, confusas. Mi intención aquí es la de llevarle la contraria. Para ello me centraré en una sola idea, eso puedo asegurarlo, y trataré de hacerlo de manera clara, aunque esto no sé si finalmente podré lograrlo.

Pondré varios ejemplos de esa confusión acerca de algunos de los conceptos que poseemos. Me refiero a los de democracia, derecho a decidir, legitimidad y, finalmente, pueblo. En relación con la primera, el concepto de democracia, es cierto que todos nos definimos como demócratas, todos lo somos, aunque cada cual lo entiende a su manera. Unos comprenden la democracia como el régimen político en el que han de predominar las decisiones adoptadas mayoritariamente por el pueblo, incluso con independencia de las reglas establecidas, pues éstas han de supeditarse a la voluntad mayoritaria del pueblo y no tienen por qué condicionar su voluntad. El pueblo es soberano y la democracia es votar. Otros, me atrevería a sostener, no saben lo que dicen, pues afirman que “el respeto a la legalidad no debe provocar la vulneración del principio democrático. Un principio que exige dotar de un valor relevante y primario a la decisión de la ciudadanía vasca. Un principio que es también, con igual o superior fuerza,

¹ Península, Barcelona, 2018.

² Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid.

³ Trad. de E. Nicol, FCE, México, 1947 (1946).

legalidad vigente”⁴. Con lo que se defiende una cosa y su contraria. Finalmente hay quienes la comprenden como un régimen político en el que las decisiones de la mayoría no pueden contravenir las reglas establecidas, aunque puedan cambiarlas de acuerdo con lo establecido en ellas. Esta última concepción de la democracia implica que se la entienda de manera más compleja en la medida en que se comprende que la democracia es también Estado de derecho, división de poderes y respeto a los derechos y libertades individuales. La razón última de estas limitaciones de la voluntad mayoritaria del pueblo radica en una comprensión diferente de su soberanía, en tanto que no se concibe de forma inmediata, como la expresión directa de su voluntad mayoritaria, sino que se hace de forma mediata, puesto que la soberanía popular ha de expresarse a través de una serie de mecanismos cuya finalidad es la de asegurar la racionalidad de su manifestación, lo que se alcanza cuando su determinación por medio de la conformación de la voluntad mayoritaria se lleva a cabo en el derecho.

Algo parecido sucede con las libertades políticas, entre las que habría que destacar el derecho de participación, que se confunde con el derecho a decidir, en la medida en que se entiende que nuestra participación política, esto es, la expresión política de nuestra conciencia particular, ha de ser absoluta, soberana, por lo que no puede quedar coartada por lo establecido en las normas. Si tenemos capacidad de decidir, la tenemos en tanto que podemos usar nuestro propio poder según nos plazca, sin limitaciones, esto es, sin impedimentos externos, de los que son muestra las restricciones impuestas por el derecho. Esta es una manera un tanto desdibujada de adentrarse en lo que significan las libertades políticas y el papel que han de jugar en la determinación de la voluntad popular. Algo similar sucede con la libertad de expresión, respecto de la que suele confundirse el derecho de expresar libremente las ideas de cada cual, lo que queda amparado en la misma, con el pensamiento de que tales ideas han de recibir igual respeto y consideración, en tanto que son la manifestación del ejercicio de un derecho fundamental. Si admitiéramos tal confusión, estaríamos asentando la libertad de expresión sobre una concepción relativista, lo que nos impediría entender que la libertad de expresión no es incompatible con el ejercicio de nuestra razón, si es que queremos discriminar entre las diferentes opiniones con la finalidad de establecer cuál o cuáles de ellas puedan ser correctas y cuáles incorrectas, sin que esto suponga ningún desprecio por las opiniones expresadas.

No obstante, la confusión en torno al derecho a decidir conlleva consecuencias más desastrosas, pues tal derecho no se concibe simplemente como un derecho individual que va más allá del derecho de participación, sino que se entiende que tal derecho lo poseen las diferentes naciones (Völker), por lo que habría que comprenderlo como derecho de autodeterminación de las mismas. Aquí, el nivel de desconcierto se acentúa, ya que no sólo se enmarañan derechos políticos individuales con derechos colectivos, sino que también sucede con los mismos derechos colectivos, en tanto que se trata de aplicarlos a situaciones para las cuales ni se pensaron ni tampoco tendrían sentido. Me refiero, claro está, a que no pueden emplearse las soluciones que se ofrecieron en relación con los procesos de descolonización con los problemas que pueda conllevar el encaje

⁴ Propuesta del PNV para diseñar el nuevo estatus, *El Mundo*, 8-II-2018.

de las distintas colectividades con lengua y cultura propias dentro de un Estado democrático de derecho.

El tercer problema en el que encontramos desarreglos se refiere al concepto de legitimidad. Es cierto que es uno de los más complejos con el que nos podemos enfrentar en la reflexión jurídico-política, por lo que sólo me voy a limitar a señalar uno de los desajustes sobre el mismo, que tiene que ver con el asunto de fondo, el concepto de soberanía, que me ocupa en este texto. Me refiero al hecho de que se identifique el número con la corrección de lo defendido. Así se considera que si algo es defendido por la voluntad mayoritaria del pueblo, lo defendido no es, de acuerdo con los dos primeros errores de los que antes hablé, simplemente democrático o expresión del ejercicio de nuestros derechos, sino también legítimo. De esta manera se mezcla la contingencia de la decisión mayoritariamente alcanzada con la necesidad de la misma, confundiendo el número que respalda una decisión, con la necesidad de lo decidido. Es cierto que en los sistemas democráticos el número es fundamental, aunque no sea suficiente, pues la contingencia de la decisión no puede corregirse meramente por el número, todo lo contrario, la contingencia se encuentra ínsita en el número o lo que es lo mismo, en la suma de las voluntades particulares. Así pues, esa contingencia sólo podrá corregirse si la decisión mayoritaria se adopta bajo condiciones formales tales que la eviten y aseguren, por el contrario, una decisión mediada con la universalidad. Por último, algo similar sucede con el concepto de pueblo⁵. Pondré un ejemplo acerca de la confusión que reina en la utilización de un concepto como el de pueblo. Dice Savater que la palabra pueblo “parece exigir una homogeneidad entre los miembros del colectivo, una identidad moral y quizá étnica que los determina y a la vez excluye a quienes no deben pretender mezclarse con ellos. El pueblo es un *nosotros* que equivale siempre y primordialmente a un no-a-otros [...] Desde luego, llamar pueblo al conjunto de los ciudadanos no es pecado, como tampoco denominar ‘corcel’ a un caballo: son licencias poéticas, o sea, dudosa retórica. Pero resulta engañoso creer que [...] el pueblo [es] más que los ciudadanos”⁶. Son dos las confusiones que se deslizan en este texto y que muestran perfectamente el clima de la situación en la que nos encontramos. En primer lugar confunde pueblo con nación. Es cierto que lo mismo sucede en nuestra Constitución, en la que se atribuye la soberanía tanto a la nación española como al pueblo español, por lo que se la termina calificando como soberanía nacional. También es cierto que tal ambivalencia se encuentra, desde el siglo XIX, en la palabra alemana Volk, lo que hace que sus traducciones a otros idiomas no sean coherentes, pues mientras que en español se traduce como pueblo, en inglés se hace como nation, lo que en mi opinión resulta más acertado. Precisamente, Hegel trató de luchar contra tal ambivalencia, mediante la recuperación de un antiguo concepto, Demos, lo que posibilitaría una concepción de pueblo que fuese más allá de la inmediatez en la que había quedado enraizado el concepto de Volk, al haberse construido sobre la realidad de la lengua, la cultura e incluso la raza.

⁵ Podríamos detenernos en alguna otra confusión en relación con el concepto de pueblo, como aquellas que lo identifican con la opinión pública –Öffentlichkeit–, o con la población –Bevölkerung, das gesamte Publikum–, o la propia de los populistas quienes dicen representar al verdadero pueblo –das wahre Volk. Sobre la primera confusión, vid., I. Maus, *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pág. 10 y 44 y ss. En relación con la segunda, vid., L. Haffert, “Metropole des Populismus –Berlin als Totem der Elitenkritik”, *Merkur*, 30-I-2018, p. 1.

⁶ F. Savater, “Pueblo”, *El País*, 25-XI-2017, p. 56.

El segundo error consiste en calificar como licencia poética el hecho de llamar pueblo al conjunto de los ciudadanos. La razón que sustenta tal afirmación es la de creer que el pueblo no puede ser algo más que los ciudadanos. En estas afirmaciones se deslizan varias confusiones. En primer lugar hay un desarreglo de fondo pues parece que se negara la existencia del pueblo, mientras se afirma la del ciudadano, con lo que parece difuminarse la de las personas naturales, esto es, de carne y hueso. Me refiero con esto a que en las palabras de Savater se están confundiendo dos planos, el fáctico y el normativo, que es lo que permite rechazar un concepto de pueblo, entendido como nación, y aceptar el de ciudadanía como si fuera el auténtico concepto que expresara la realidad y desde el que, además, habría de encauzarse el de pueblo. Para solucionar este galimatías, tendríamos que entender que el concepto de pueblo puede comprenderse también como persona artificial, esto es, como una construcción jurídico-constitucional, en la que hacemos residir la soberanía, con lo que podríamos, entonces, hablar de pueblo soberano tal y como se hace en la constitución estadounidense –We, the people...–. Sólo así podríamos hablar de ciudadanía, pues hablar de la misma con independencia de la construcción de una soberanía popular no tendría mucho sentido. Sólo si fuéramos capaces de instituir una voluntad general, podríamos introducir el concepto de ciudadanía, o dicho de otro modo, ambos conceptos, soberanía popular y ciudadanía, son inescindibles, pues se requieren mutuamente. Por eso no cabe decir que el pueblo no es más que los ciudadanos, como si éstos fuesen algo más que el pueblo. Así pues no se trata de establecer un juego entre pueblo como nación y ciudadanía, sino entre el pueblo soberano como voluntad general y ciudadanía, entre democracia y derechos y libertades individuales. Sólo si nos adentramos en el terreno normativo, podremos comenzar a establecer la posibilidad de solucionar las confusiones que nos acompañan en la construcción de los conceptos básicos de una filosofía jurídico-política democrática. Con este fin me detendré en primer lugar en la hipótesis del estado de naturaleza, esto es, una situación en la que la soberanía se encuentra ausente, aunque sea la hipótesis que permitirá su institucionalización. Comenzaré con la propuesta de Hobbes y después me detendrá en la de Schiller, quien la hizo planteando diferencias significativas respecto de la del primero.

DEL ESTADO DE NATURALEZA SEGÚN HOBBS

Quizá la mejor manera de comprender una hipótesis como la del estado de naturaleza sea la de poner un ejemplo. No hace mucho apareció en la prensa un reportaje⁷ sobre la situación en Calais, donde se encuentra un campo de refugiados a la espera de poder cruzar el Canal de La Mancha hacia el dorado de Gran Bretaña. La situación del campo de refugiados es lamentable, allí se asientan por miles, siendo su única obsesión, aparte de procurarse los bienes imprescindibles para sobrevivir, la de introducirse en camiones o saltar sobre los trenes de alta velocidad, cuando aminoran su marcha para introducirse en el túnel que cruza el canal, a fin de llegar a su destino. Como podemos imaginar no se trata sólo de las condiciones en las que intentan sobrevivir, sino también de los peligros que han de arrostrar a fin de cruzar al otro lado. Lamentablemente, en esto no se diferencia de otros lugares en los que los refugiados y emigrantes tratan de cruzar las fronteras. Los casos de Melilla, Ceuta, Libia o Ciudad Juárez

⁷ E. Val, “Guerra civil entre refugiados”, *La Vanguardia*, 3-II-2018, págs. 3 y 4.

son conocidos, no distinguiéndose en exceso unos de otros, quizá en los medios utilizados. Si en Melilla hay que trepar por una horrible valla, en Calais ha de saltarse sobre el tren. Los peligros son similares.

Sin embargo, no me detendré en la descripción de las condiciones inhumanas en las que se encuentran los refugiados, sino sobre la explosión de violencia que se produjo en el campo de Calais entre afganos y eritreos debido al reparto de comida. En un primer enfrentamiento hubo heridos, expandiéndose entre ambos bandos el deseo de venganza. La batalla se extendió a la ciudad de manera que unos y otros se perseguían, tratando de eliminar al contrario. El conflicto era similar a lo que podríamos imaginar como un conato de guerra civil, es decir, aquel que surge en situaciones de ausencia de un soberano que sea capaz de imponer cierto orden. Es verdad que finalmente la policía francesa pudo calmar la situación, aunque los momentos iniciales mostraron muy bien la situación que se vive cuando no existe autoridad que pueda dirimir las disputas que se suscitan cuando se producen diferencias, sea por comida, sea por cualquier otra causa, entre distintos seres humanos. El enfrentamiento sólo lo puede resolver o la autoridad mediante la espada, si bien de acuerdo con la ley, o las partes en conflicto, que lo harán entonces por medio de la fuerza bruta, al margen de la ley, de manera que uno de los bandos se imponga sobre el otro, lo que en casos extremos puede llegar a su aniquilación. Así explicó la política C. Schmitt, a la que definió como la unión entre los amigos, aquellos que sostienen una determinada forma de existencia, que luchan contra el enemigo, que es aquel que puede poner en peligro aquella forma de existencia. Una concepción de la política que la situaba en medio del estado de naturaleza⁸.

Para Hobbes, el estado natural del hombre es aquel en el que éste vive en libertad, un estado en el que “no hay poder común, [y por lo tanto] no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia”⁹. En ese estado natural tampoco existe una fuerza capaz de ejercer un poder coercitivo, por lo que todos los hombres son iguales¹⁰, a la vez que jueces de sus comportamientos, por lo que deciden por sí mismos acerca de la corrección o incorrección de sus pretensiones y temores. Los hombres ‘aman por naturaleza la libertad’ y vivir en libertad consiste en “un estar libre de ser impedido por algo opuesto”¹¹, lo que implica que puedan ejercer su dominio sobre los demás, de manera que sean sus pasiones naturales las que se impongan a las de los otros, pues la primera inclinación de todo hombre

⁸ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1932).

⁹ Th. Hobbes, *Leviatán*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 1989 (1651), pág. 109. No obstante, esta afirmación habría que matizarla por la importancia que Hobbes otorga al seguimiento de la ley natural, en la medida en que es lo que nos aseguraría la racionalidad de nuestro comportamiento.

¹⁰ Hobbes sostiene que en el estado natural los hombres son iguales –“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma [...en lo referente a fuerza corporal] el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 105-, ya que la desigualdad “ha sido introducida por las leyes civiles”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 129. Sin embargo, esa igualdad natural entre los hombres no supone una igualdad de poder, pues reconoce que “en un estado meramente natural, la desigualdad de poder no puede discernirse como no sea en caso de batalla”, en *Leviatán, op. cit.*, pág. 119. De lo que hay que concluir que la igualdad a la que se refiere Hobbes en el estado de naturaleza es la igualdad del derecho natural, lo que no implica una igualdad de poder real, mientras que la desigualdad de la que habla en la sociedad civil, es la desigualdad introducida por la misma ley civil.

¹¹ Hobbes, *Leviatán, op. cit.*, pág. 44.

consiste en “un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder”¹². El problema de este estado de naturaleza es que desemboca necesariamente en un estado de guerra, “en el que cada hombre, por falta de un poder común que atemorice a todos, es enemigo de cada hombre”¹³, por lo que la propia conservación se encuentra en riesgo, pues de la misma manera que uno trata de ejercer su libertad imponiéndose sobre la de los demás, así pueden hacer los otros, que tratarán de satisfacer sus pasiones, aunque sea a costa de las de aquél, y al no existir un poder común que los restrinja, necesariamente habrán de resolver sus diferencias mediante el uso de la fuerza. Esta es la razón por la que los hombres se imponen voluntariamente, una serie de restricciones a fin de alcanzar “su seguridad personal en esta vida, y [...] poner los medios para conservarla”¹⁴. En esto consiste, precisamente, la razón por la que finalmente se institucionaliza un poder, el poder del Estado, que ha de asegurar la conservación de los hombres exigiéndoles que cumplan sus convenios, así como las leyes de la naturaleza. No obstante, Hobbes habla de un estado de naturaleza en el que la libertad del hombre se define como el derecho natural

“que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”¹⁵

Aunque Hobbes diga que somos libres en la medida en que usamos nuestro poder de la manera que nos plazca¹⁶, lo cierto es que no habla de un estado de naturaleza meramente arbitrario, en el que actuaríamos caprichosamente, sino que en ese estado nos encontramos sometidos a dos limitaciones. Primero, porque cuando usamos de nuestro poder, hemos de hacerlo de acuerdo con un fin, el de la preservación de nuestra vida y, además, ésta ha de lograrse de manera racional, atendiendo a las exigencias de las leyes naturales, que son aquellas que descubre nuestra razón¹⁷. Tales exigencias podrán satisfacerse si las conocemos, pues sólo si nos ayudamos de nuestra razón, podremos descubrir la ley natural, que es la que “determina y obliga”¹⁸ a que llevemos a cabo o no cierta acción. El derecho natural consiste, como hemos visto, en “la libertad de hacer o no hacer”¹⁹ y es la ley, descubierta “mediante la razón”²⁰, la que nos obliga a hacer o no una u otra acción. Dicho, en otros términos, el derecho natural es la libertad, mientras que la ley natural, la obligación. Entre las

¹² Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 87.

¹³ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 123.

¹⁴ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 113.

¹⁵ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

¹⁶ Es cierto que cuando habla de la injuria, Hobbes afirma que si quien realiza esa injuria “no ha renunciado mediante un acuerdo a su derecho original de hacer lo que le plazca, no hay quebrantamiento de convenio y, por tanto, no hay injuria”, en Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 126.

¹⁷ Dice sobre éstas que los “hombres han solido dar el nombre de leyes a [los] dictados de la razón, pero lo han hecho impropriamente. Porque los dictados de la razón sólo son conclusiones o teoremas que se refieren a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo, mientras que la ley, propiamente hablando, es la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás”. Hobbes calificará las leyes naturales como virtudes morales, en *Leviatán*, op. cit., pág. 133.

¹⁸ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

¹⁹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

²⁰ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 110.

diferentes leyes naturales mostradas por nuestra razón habría que señalar, en primer lugar, aquella que nos obliga a buscar la paz y mantenerla, lo que implica que esos hombres que buscan la paz, han de renunciar “a ciertos derechos naturales, es decir, que [ya] no tienen libertad de hacer todo lo que desean”²¹. En segundo lugar, esa renuncia a hacer uso de su derecho original a todo, a hacer lo que le plazca, implicaría que habría de “*contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él*”²². Esto quiere decir que ha de renunciar voluntariamente a hacer uso de su derecho, transfiriéndolo a otro. Ahora bien, esta renuncia y transferencia ha de ser mutua²³. Precisamente, esto es en lo que consiste un contrato. Es decir, la única manera de preservar la paz es que acordemos con los demás la renuncia mutua a hacer uso de nuestro derecho a todo y nos limitemos a tener tanta libertad como poseen los otros. En definitiva, se trataría de hacer, “por miedo”²⁴, un convenio que obliga, pues no puedo dejar de actuar de acuerdo con el mismo, en tanto que así lo he convenido. Aunque si no hubiera sociedad civil, esto es, si no existiera aún el gobierno civil, entonces

“no hay nada –dirá Hobbes-, que pueda reforzar un convenio de paz, frente a las tentaciones de avaricia, ambición, lujuria o cualquier otro deseo intenso, excepto el miedo a ese poder invisible a quien todos reverencian como Dios, y a quien temen como vengador de su perfidia”²⁵.

Así, Hobbes pone de manifiesto los riesgos de la subjetividad moderna y la necesidad de instituir la república, esto es, el poder soberano, a fin de evitarlos, pues somos capaces de descubrir por medio de nuestra razón las leyes naturales y entre ellas, la de respetar lo acordado, por lo que actuar de “conformidad con lo que se ha convenido o pactado, es una norma de razón”²⁶, aunque ésta resulte insuficiente a la hora de procurar su cumplimiento, pues las “leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, nos ligan a un deseo de que se cumplan. Pero *in foro externo*, es decir, cuando llega la hora de ponerlas en práctica, no siempre es así”²⁷. De ahí que en ausencia de un poder civil no nos quede otro remedio que encomendarnos al temor de Dios²⁸. Hobbes nos aconseja, además, que juremos en su nombre a fin de asegurar la observancia de lo pactado, aunque sea consciente de que tal juramento nada añade a nuestra voluntad de cumplir o no con la obligación que tenemos respecto de lo que es legal. Esta es la razón por la que cuando hable de la tercera ley natural, esto es, la obligación de cumplir

²¹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 129.

²² Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 111.

²³ Hobbes hablará de “una transferencia mutua de un derecho”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 113.

²⁴ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 117.

²⁵ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 119.

²⁶ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 124.

²⁷ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 132.

²⁸ Su concepción sobre el papel que ha de jugar la religión en la preservación de las leyes naturales es muy distinta a la de aquellos- en alguna ocasión los llamaré ‘los clérigos’-, que “no consideran como ley de naturaleza aquellas normas que conducen a la preservación de la vida del hombre en este mundo, sino las que lo ayudan a alcanzar la eterna felicidad después de la muerte. Y piensan que el quebrantamiento de un pacto puede conducir al logro de esa felicidad, juzgando, en consecuencia, que dicho quebrantamiento sería justo y razonable. Quienes así piensan son los que creen que es un acto meritorio matar, o deponer, o rebelarse contra el poder soberano que ellos mismos han constituido como autoridad superior”, en *Leviatán*, op. cit., pág. 124.

con los convenios que hayamos hecho, reconocerá la necesidad de la existencia de

“un poder coercitivo que obligue a todos los hombres por igual al cumplimiento de sus convenios, por terror a algún castigo que sea mayor que los beneficios que esperarían obtener del infringimiento de su acuerdo [...] Un poder coercitivo así, no lo hay con anterioridad a la erección del Estado [...] por lo que] allí donde no hay Estado, nada es injusto. De manera que la naturaleza de la justicia consiste en cumplir aquellos convenios que son válidos; pero la validez de éstos sólo empieza con la instauración de un poder civil, capaz de obligar a los hombres a cumplirlos”²⁹.

La cuestión se ha de centrar, por tanto, en cómo asegurar el cumplimiento de lo que nos dicta la recta razón, lo que sólo puede hacerse si somos capaces de instituir el “más grande de los poderes humanos [...] en una sola persona natural o civil”³⁰, un poder que “está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento”³¹. De esta manera se instituye un poder común, al que los hombres se encuentran inclinados a obedecer por su “deseo de comodidad y placer sensual [...] por su] deseo de conocimiento y de ejercitarse en las artes no militares”³². Cuando Hobbes escribe sobre las causas, generación y definición de un Estado, dice que

“[l]a causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás- se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación [...] salir de esa insufrible situación de guerra que [...] es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza”³³.

En definitiva, Hobbes reconoce, ya en sus inicios, la insuficiencia de la subjetividad moderna, de la razón individual, para solventar las dificultades que ella misma crea, en la medida en que es incapaz de resolver por sí misma las disputas que tienen su origen en la diversidad de nuestras conciencias individuales, por lo que para solventar esos enfrentamientos se requiere del establecimiento de un poder soberano que dictará la ley a fin de instaurar una conciencia pública, esto es, la norma común, a la que todos, bajo la amenaza del poder de la espada, habrán de atenerse. Así pues, la institucionalización de un poder común se justifica por la penuria de la conciencia individual que dejada a sí misma desembocaría en un estado de guerra de todos contra todos. Ni siquiera la idea de una libertad guiada por la razón es suficiente, pues el uso de la razón termina precisamente en que cada uno crea que es él quien la posee frente a la comprensión de la misma que tengan los demás, lo que finalmente exige la creación de una norma, es decir, la creación de un Estado, de un poder

²⁹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 122.

³⁰ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 78.

³¹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 78.

³² Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 87.

³³ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pág. 141.

soberano, que haga que nos atengamos a lo que nuestro representante establezca y cumplamos, lo queramos o no, con los convenios que hayamos realizado.

DEL ESTADO NATURAL, EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL ESTADO MORAL SEGÚN SCHILLER

Para Schiller, la dificultad radica en cómo construir el Estado en tanto que vida orgánica superior, teniendo en cuenta que vivimos en una nueva época, asentada sobre el papel predominante de la conciencia individual, de la subjetividad moderna, cuyos excesos trató de corregir Hobbes mediante la institucionalización de un poder soberano. Schiller dice que somos modernos [Neuern³⁴] frente a los griegos, para quienes los elementos de la naturaleza humana no quedaban desmembrados, sino combinados de forma que todos disfrutaban de una completa humanidad. Sin embargo, la imagen de la especie se ha proyectado en nosotros de modo distinto, al hacerlo “en fragmentos aislados sin posible combinación, de manera que hemos de indagar individuo por individuo para componer la totalidad de la especie [die Totalität der Gattung]”³⁵. Esto conlleva que el hombre moderno, al contrario que el griego, no pueda erigirse en representante de su tiempo. La justificación la encuentra en que al griego le dio forma la naturaleza, “que todo lo une”³⁶, mientras que al moderno se la da el entendimiento [der Verstand], “que todo lo divide”³⁷. En definitiva, es la propia cultura la que propició el desgarramiento de “la unidad interna de la naturaleza humana”³⁸. De ahí que Schiller trate de evitar el desmembramiento y descomposición que conlleva la preeminencia de los intereses particulares recuperando el interés de la especie, lo que únicamente puede alcanzarse por medio de la razón [die Vernunft]. Schiller resume su planteamiento de la siguiente manera:

“El filósofo y el hombre de mundo dirigen expectantes su mirada hacia la escena política, donde en estos momentos, según parece, se está decidiendo el gran destino de la humanidad [...] Una cuestión que hasta ahora sólo había dilucidado *la ciega ley del más fuerte* [el ciego derecho de la fuerza, das blinde Recht des Stärken], se ha llevado, según parece, *ante los tribunales* de la razón pura [ante el tribunal, vor dem Richterstuhle reiner Vernunft], y aquel que sea capaz de llegar al *punto central de la cuestión* [al centro del todo] y elevarse desde su individualidad a la *universalidad de la especie* [especie] [und wer nur immer fähig ist, sich in das Centrum des Ganzen zu verstehen, und sein Individuum zur Gattung zu steigern], puede considerarse miembro de este tribunal de la razón, del mismo modo que, en cuanto hombre y ciudadano universal, es parte interesada en el asunto y se ve envuelto de uno u otro modo en su solución. Así pues, lo que se decide en este juicio no es sólo un asunto

³⁴ F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe; est. intr. de J. Feijóo; trad. y notas de J. Feijóo y J. Seca, Anthropos, Barcelona, 1990 (1793-1795), pág. 144.

³⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 145.

³⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 145.

³⁷ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 145.

³⁸ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 147.

particular, sino que la sentencia debe pronunciarse según leyes que cada hombre, en cuanto espíritu racional, está capacitado y autorizado para dictar³⁹.

Se trata, pues, de salir del Estado de naturaleza, en el que predomina el derecho de la fuerza para entrar en un Estado de leyes, que todo hombre en tanto que espíritu racional puede darse, es decir, que todo hombre en tanto que tal y como ciudadano del mundo será miembro del tribunal que dictará esas leyes, si es capaz de situarse en el centro del todo y abandonar sus intereses particulares por los de la especie. Dicho de otro modo, los hombres decidirán en tanto que seres racionales en función de lo que importa a la especie y no a su individualidad. Esto es lo que implica su racionalidad y, en consecuencia, su pertenencia al tribunal de la razón pura. Sólo así estarán capacitados para alcanzar “*los principios generales* [los principios, die Grundsätze] por los que se guía la razón para llevar a cabo una legislación política”⁴⁰.

Para explicarlo, Schiller parte de un estado natural [Naturstand], una situación creada por la pura naturaleza sujeta a la mera necesidad, en la que reina un “feroz libertinaje”⁴¹. El hombre no tiene ninguna experiencia de este estado natural, pero le da forma en el mundo de las ideas, lo que “le viene impuesto necesariamente por su determinación racional”, otorgándole “a ese estado ideal [in diesem idealischen Stand] una finalidad que no tenía el auténtico estado natural, y se da a sí mismo un derecho de elección del que entonces no era capaz. Actúa como si comenzara desde el principio, y como si valiéndose de un discernimiento claro y decidiéndolo libremente, cambiara el estado de independencia [Stand der Unabhängigkeit] por el estado contractual [Stand der Verträge]”⁴².

Así, el hombre “[d]esperta del letargo de la vida sensible, se reconoce como hombre [...] y se encuentra... en el Estado [in dem Staate]. La coacción de las necesidades le precipitó en él antes de que pudiera elegirlo libremente; la necesidad lo implantó con arreglo a leyes puramente naturales [nach blossen Naturgesetzen], antes de que él pudiera implantarlo conforme a las leyes de la razón [nach Vernunftgesetzen]. Pero, en cuanto persona moral [moralische], el hombre no podía, ni podrá nunca conformarse con ese Estado de necesidad [Nothstaat] que había surgido sólo y exclusivamente de su determinación natural”⁴³. El problema para Schiller no es que el hombre haya pasado del letargo de la vida sensible a una vida en el Estado, sino que ese Estado sea un Estado impuesto por la necesidad natural y, por consiguiente, no elegido libremente. Es decir, el hombre ha pasado del Estado natural al Estado de naturaleza sin que tal paso haya sido mediado por su libertad, por lo que ha sido la mera necesidad, las fuerzas de la naturaleza, las que lo han conducido a esta nueva situación, que consiste en un Estado de necesidad sometido a las leyes naturales. En este Estado natural habita el hombre físico [der physische Mensch⁴⁴] que es *real* [wirklich⁴⁵], pero no vive, por tanto, el hombre moral [moralisch, sittlich⁴⁶], que se

³⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 119.

⁴⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 121.

⁴¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 163.

⁴² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 123.

⁴³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, págs. 121-123.

⁴⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 124.

⁴⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 124.

⁴⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 124. Schiller utiliza ambos términos de manera indistinta. A veces usa también y en el mismo sentido el adjetivo ethisch, vid., *id.*, pág. 160.

caracteriza por su problematicidad⁴⁷, esto es, por su libertad. Por eso, el “Estado natural (como puede denominarse a todo cuerpo político que deriva originariamente su organización [fundación, Einrichtung] a partir de fuerzas naturales [Kräften] y no de leyes [Gesetzen]) se opone al hombre moral [moralischen], cuya única ley es, precisamente, la adecuación a las leyes [die blosse Gesetzmässigkeit zum Gesetz], y es en cambio suficiente para el hombre físico, que se da a sí mismo leyes únicamente para adaptarse a esas fuerzas”⁴⁸. No obstante, el hombre “no permanece en el estado [er bey dem nicht stille steht] en que lo dejó la pura naturaleza, sino que posee la facultad de rehacer por medio de la razón el camino que ya había recorrido antes con la naturaleza, la facultad de transformar [umschaffen] la obra de la mera necesidad en obra de su libre elección [seiner freyen Wahl] y de elevar la necesidad física a necesidad moral [moralischen Nothwendigkeit]”⁴⁹. Se trata por tanto de arrumbar el Estado de naturaleza y su necesidad impuesta por aquellas fuerzas naturales que nos exigen determinados comportamientos para asegurar nuestra pervivencia. Frente a ello habría que “sentar en el trono a la ley [das Gesetz], de honrar por fin al hombre como fin en sí, y hacer de la verdadera libertad el fundamento de la unión política [der politischen Verbindung] [... Aunque para lograrlo falte aún] la posibilidad *moral* [die *moralische* Möglichkeit]”⁵⁰.

En definitiva, ese Estado natural se asienta sobre la arbitrariedad [die blinde Willkühr⁵¹], que naturalmente es ciega, esto es, sin que se atenga a una finalidad trazada de manera racional. De ahí que, si bien puede imponerse por la fuerza natural, no tiene, sin embargo, ninguna autoridad para someter nuestra libertad, porque “la obra de las fuerzas ciegas [das Werk blinder Kräfte] no posee ninguna autoridad ante la cual la libertad haya de doblegarse, y todo ha de conformarse a la finalidad suprema que la razón [Vernunft] asienta en la personalidad del hombre. Así nace y se justifica el intento de una nación adulta [eines mündig gewordenen Volks] de transformar su Estado natural [Naturstaat] en un Estado moral [in einen sittlichen]”⁵². Este Estado moral es el Estado de la libertad política, un Estado libremente elegido y presidido por leyes de razón que se asientan sobre el carácter de una nación [Volk], aunque de manera que se mantenga una tensión entre razón y naturaleza. Esto es, se trata de librarnos del yugo de la naturaleza, pero sin que ésta quede destruida, pues si así ocurriera, seríamos nosotros los que nos destruiríamos. De ahí que haya de lograrse la articulación entre ambas, entre naturaleza y razón.

El Estado tiene que fundarse tal como la razón lo concibe en la idea [“der Staat, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgibt... musste selbst erst darauf gegründet werden”⁵³], aunque esto no sea suficiente, pues es necesario que “la naturaleza humana [...] se desarrolle lo suficiente como para ser ella misma la artífice y garantizar la realidad de la creación política de la razón [der politischen Schöpfung der Vernunft]”⁵⁴. Así pues, la razón le quita al hombre los medios de su animalidad, que es condición de su humanidad, es decir, le arrebatada “algo que

⁴⁷ El hombre moral [sittliche] es problemático [problematisch], dirá Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 124.

⁴⁸ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 125.

⁴⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 121.

⁵⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 137.

⁵¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 122.

⁵² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, págs. 123-124.

⁵³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 160.

⁵⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 161.

es propiamente suyo⁵⁵, al mismo tiempo que lo instruye en algo [und weist ihn dafür an etwas an⁵⁶] “que podría y debería poseer⁵⁷, esto es, “una humanidad que aún no posee y de la que puede prescindir sin menoscabo de su existencia [und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann]”⁵⁸. Por eso, “la razón suprime el Estado natural [...] para establecer el suyo en su lugar, [con lo que] arriesga al hombre físico y real en pro del supuesto y moral [problemático y ético, problematischen sittlichen], arriesga la existencia [Existenz] de la sociedad en pro de un ideal de sociedad meramente posible (aunque moralmente necesario [moralisch nothwendiges])”⁵⁹. Pero no hasta el punto de negar la existencia de tal tensión entre naturaleza y razón, necesidad y libertad, unidad moral [moralische Einheit⁶⁰] y variedad de la naturaleza [die Mannichfaltigkeit der Natur⁶¹]. Por el contrario, Schiller defiende ambas a la vez, aunque reconozca que la dificultad se encuentra en cómo impedir que la unidad moral se imponga sobre la variedad de la naturaleza, así como que ésta disuelva a aquélla. De ahí que sostenga que la primera “en la sociedad física, no debe dañar por ello la variedad de la naturaleza [...así como que] si la naturaleza aspira a afirmar su multiplicidad en la estructura moral [in dem moralischen Bau] de la sociedad, no debe hacerlo en detrimento de la unidad moral; la victoriosa forma se halla a igual distancia de la uniformidad [Einförmigkeit] que del desorden [confusión, Verwirrung]”⁶². Se trataría, por tanto, de ser capaces de transformar el Estado de necesidad [Staat der Noth⁶³] en un Estado de libertad [Staat der Freyheit⁶⁴], de manera que se asegurara en éste la variedad de la naturaleza, lo que sólo puede alcanzarse cuando ésta se somete a la unidad del ideal, en la que “el sometimiento a formas ajenas y despóticas debe haber dejado paso a una aceptable libertad [einer anständigen Freyheit]”⁶⁵.

Una libertad que sólo puede desarrollarse cuando se haya abandonado la arbitrariedad y construido una verdadera libertad política. Por eso sostiene que mientras que “el hombre natural [der Naturmensch] siga haciendo un uso tan anárquico de su albedrío [arbitrariedad, Willkühr], apenas puede mostrársele su libertad”⁶⁶, para lo que es preciso que se reconduzca la naturaleza antes de que se reconozcan los principios liberales, pues en caso contrario, esos mismos principios terminarían por reforzar “una naturaleza ya de por sí demasiado poderosa”⁶⁷. No obstante, Schiller terminará por resolver la tensión entre naturaleza y razón mediante la imposición de la ley de la razón, puesto que “la razón sólo se da por satisfecha si su ley se impone sin condiciones”⁶⁸. Sin embargo, esto no le impide subrayar que si bien la

⁵⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 125.

⁵⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 124.

⁵⁷ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 125.

⁵⁸ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 125.

⁵⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 125.

⁶⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 134.

⁶¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 134.

⁶² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 135.

⁶³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 134.

⁶⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pág. 134.

⁶⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, págs. 161-163.

⁶⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁷ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 163.

⁶⁸ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 131.

“razón exige unidad, [...] la naturaleza exige variedad, y el hombre es reclamado por ambas legislaciones. Una conciencia incorruptible le ha inculcado la ley de la razón, y la ley natural le viene dada por un sentimiento indestructible. Por tanto, en el caso de que el carácter moral [sittliche] sólo pueda afirmarse mediante el sacrificio del carácter natural, se evidenciará entonces un grado de formación aún deficiente, y una constitución política [Staatsverfassung] que sólo sea capaz de llevar a cabo la unidad suprimiendo la variedad será aún muy imperfecta. El Estado [der Staat] no puede honrar sólo el carácter objetivo y genérico de los individuos, sino que ha de honrar también su carácter subjetivo y específico; y ha de procurar no despoblar el reino de los fenómenos por ampliar el invisible reino de la moral [das unsichtbare Reich der Sitten]”⁶⁹.

Ahora bien, sólo será posible la construcción de ese Estado moral si el carácter dominante de una nación [Volk] constituye un tercer carácter afín al físico y al moral, pues ni uno ni el otro son suficientes. Primero, porque el carácter natural del hombre es egoísta y violento, por lo que tiende a la destrucción de la sociedad y, segundo, porque el carácter moral presenta dos inconvenientes: el legislador no puede basarse en este carácter en la medida en que no esté aún formado y cuando lo está, “el legislador no podría basarse ni confiar plenamente, porque es libre y *porque nunca se manifiesta como fenómeno*”⁷⁰. Dicho en otros términos, esta tensión es la que también se produce entre el espíritu especulativo y el espíritu práctico [der Geschäftsgeist], dado que el primero tiende hacia la abstracción, olvidándose de lo singular, y el segundo pierde, por el contrario, la posibilidad del todo por su preocupación por lo concreto [“jener für das Einzelne zu hoch, dieser zu tief für das Ganze stand”⁷¹]. La solución de Schiller consistirá en “separar del carácter físico la arbitrariedad [die Willkühr] y del carácter moral la libertad, de hacer concordar el primero con las leyes y de hacer que el segundo dependa de las impresiones –de alejar un poco a aquél de la materia y acercársela a éste un poco más... y todo ello para crear un tercer carácter que [...] haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales al dominio de las leyes y que, sin poner trabas al desarrollo del carácter moral, sea más bien la garantía sensible de esa invisible moralidad”⁷². En definitiva se trataría de “alejarse al principio de la naturaleza”, para “ser capaces de regresar a ella por medio de la razón”⁷³, al modo en que la naturaleza griega “se alió con todos los encantos del arte y con toda la dignidad de la sabiduría, sin convertirse por ello, como nosotros, en su víctima”⁷⁴, con lo que evitaríamos que se produzca la desnaturalización de nuestras costumbres.

EL ESTADO DE HOBBS: EL PUEBLO Y EL SOBERANO

Hobbes plantea en el *De Cive* que antes de la institucionalización de la ciudad, las acciones de los hombres sólo pueden caracterizarse como acciones individuales. Los hombres constituyen una multitud, que es lo mismo que decir

⁶⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 131.

⁷⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 127.

⁷¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 151.

⁷² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 127.

⁷³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 143.

“muchos hombres”⁷⁵, por lo que una multitud ni posee una voluntad determinada, ni tampoco se le puede atribuir acción alguna. Las únicas voluntades existentes son las de los individuos, a quienes hay que atribuir las promesas, contratos y acciones que realicen. Ahora bien,

“si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre o la coincidencia de voluntades de la mayor parte sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona. Pues se le asigna una voluntad, y puede realizar acciones voluntarias tales como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama ‘pueblo’ [...] Cuando decimos que el pueblo, o la multitud de voluntades, da órdenes o hace alguna cosa, se entiende que es la ciudad la que manda, quiere y actúa por voluntad de una persona o por concurrencia de voluntades de más personas –lo cual no puede lograrse sino en asamblea”⁷⁶.

Esto quiere decir que el pueblo “no aparece antes de que se constituya el gobierno”⁷⁷, por lo que hasta ese momento “no es una persona, sino una multitud de personas individuales”⁷⁸. En relación con esta cuestión es imprescindible que se haga hincapié sobre tres cuestiones. Primero, la decisión que adopte la multitud no tiene que ser unánime, pero tampoco arbitraria. Hobbes es consciente de la dificultad de alcanzar la unanimidad y tanto más cuanto nuestras opiniones e intereses son enormemente dispares. Así pues, la decisión habrá de ser mayoritaria, la de “muchos hombres”⁷⁹, de lo que se deduce que “si alguno no está de acuerdo con los demás, los demás constituirán la ciudad sin él”⁸⁰. Además se le calificará como disidente y los muchos tendrán derecho a hacer la guerra contra él en tanto que enemigo⁸¹. La razón última de tal actitud frente a quien no entra en el acuerdo tiene un trasfondo filosófico, pues para Hobbes la verdad en cuestiones de ciencia humana, es decir, en cuestiones de derecho y filosofía, “depende de los acuerdos y el consenso entre los hombres”⁸², por lo que sólo “puede ser descubierta mediante la razón natural y el silogismo, a partir de los acuerdos de los hombres y de las definiciones, es decir, de los significados aceptados por el uso y por el común consenso de palabras”⁸³. La consecuencia de tal actitud es la consideración respecto de quienes se oponen a tal consenso, ya que Hobbes considerará que quienes “juzgan que algo puede ser determinado en contra de lo que es el consenso común de los hombres acerca de las denominaciones de las cosas, lo que están afirmando es que el uso del habla,

⁷⁵ Th. Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad., pról. y notas de C. Mellizo, Alianza editorial, Madrid, 2016 (1642, 1647, 1651), p. 139.

⁷⁶ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁷⁷ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁸ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 165.

⁷⁹ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 139.

⁸⁰ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 141.

⁸¹ La consideración de enemigo es la misma que Hobbes atribuye a los rebeldes y traidores, pues considera que éstos, “los *rebeldes*, los *traidores* y todos los que son culpables de un crimen de *lesa majestad* no son castigados por derecho *civil*, sino por derecho *natural*, es decir, no como *súbditos civiles*, sino como *enemigos del Estado*, no por el *derecho de soberanía y dominio*, sino por el *derecho de guerra*”, en Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 271.

⁸² Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 368.

⁸³ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, pp. 367-368.

así como toda sociedad humana, han de abolirse”⁸⁴. Hobbes dirá aún más, pues considera que “quienes así proceden están aboliendo la razón misma, la cual no es sino la investigación de la verdad establecida por consenso”⁸⁵.

Ahora bien, el acuerdo no es arbitrario, sino racional, no es la mera expresión de un interés contingente y caprichoso, ya que los acuerdos a los que los hombres han de llegar, tienen que estar presididos por la finalidad de “buscar la paz y la ayuda mutua”⁸⁶ por lo que se les podrá refrenar⁸⁷ cuando “sus intereses privados parezcan discrepar del bien común”⁸⁸, que es el fin al que el acuerdo de los muchos ha dirigido sus acciones, es decir, el “bien común”⁸⁹, que es lo que ordena la recta razón y, en consecuencia, las leyes de naturaleza, especialmente la primera de ellas que nos dice que “*debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra*”⁹⁰. Además, “como la mayoría de los hombres, a causa de su ignorancia, no sólo toman el consenso de la mayoría, sino también el de una exigua minoría (con tal de que coincida con su propia opinión), como si fuera el de toda la ciudad”⁹¹, podría parecer entonces que “la autoridad suprema puede con derecho ser abrogada si ello se hace en una gran asamblea de ciudadanos y con el voto de la mayoría”⁹². Esto podría deducirse del hecho de que el gobierno se ha constituido sobre la base del acuerdo entre las voluntades individuales, pero para frenar esta posibilidad, Hobbes añade, en segundo lugar, una nueva atadura con respecto al que manda, al afirmar que

“cada ciudadano al establecer un pacto con su vecino, dice así: *Transfiero mi derecho a esta tercera persona, con tal de que tú también le transfieras el tuyo*; y en virtud de este acuerdo, ese derecho que cada hombre tenía antes y que consistía en hacer uso de sus facultades para su propio provecho queda ahora transferido a un hombre o a un concejo, para que se logre así el beneficio de todos”⁹³.

De esta manera, Hobbes evita cualquier problema que pudiera derivarse de la adopción de una decisión por parte de la mayoría, primero, transformando la multitud en pueblo, justamente en el instante de la institucionalización del gobierno con la finalidad de alcanzar la paz, esto es, el bien común, y segundo, entendiendo ese momento de creación de una sola voluntad como el de una transferencia de derechos del pueblo, esto es, de todos y cada uno de sus miembros, al soberano. No obstante, deberíamos considerar su planteamiento como una idea antes que una realidad. La razón se encuentra en que Hobbes

⁸⁴ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 368.

⁸⁵ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 368.

⁸⁶ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 132.

⁸⁷ Dice Hobbes en *De Cive*, op. cit., que se les podrá refrenar de “disentir” (p. 132), pues considera que “la voz humana es una trompeta de guerra y sedición” (p. 133), por lo que “la ciudad retiene su derecho contra el disidente, esto es, el derecho de hacer la guerra contra un enemigo” (p. 141). Indudablemente, quien posee el derecho de “juzgar qué opiniones y doctrinas son enemigas de la paz” (p. 146), así como de prohibirlas, es aquel a quien la ciudad ha encomendado el poder supremo.

⁸⁸ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 132.

⁸⁹ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 132.

⁹⁰ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 79.

⁹¹ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 158.

⁹² Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 158.

⁹³ Hobbes, *De Cive*, op. cit., p. 158.

parte de la posibilidad del error en el razonamiento humano, así como de la diversidad de opiniones, lo que haría prácticamente imposible una decisión de la que pudiéramos asegurar su corrección. La conclusión que podemos obtener es evidente, hace falta la institucionalización del poder soberano a fin de que dé la ley a fin de establecer los “criterios de justicia”⁹⁴ y se evite la confrontación, lo que nos llevaría a preguntarnos si tal necesidad no habría de darse previamente a su institucionalización. Es evidente que la contestación habría de ser afirmativa, lo que nos conduce necesariamente a pensar que como no puede darse un poder soberano antes de su institucionalización, la creación de la ciudad ha de ser una idea de la razón y no un hecho. Sólo así conseguiríamos poseer como idea en el momento fundacional, en el acto del origen, lo que se obtiene con posterioridad mediante la institucionalización del soberano.

En tercer lugar, el acuerdo mayoritario entre las voluntades individuales establece que podrá instituirse que pueda tomarse como la voluntad de todos la voluntad de un hombre, la voluntad de unos pocos o bien las voluntades de la mayor parte, es decir, como si estas voluntades instituidas fueran la suma de las voluntades de todos los que las instituyen. Sólo entonces se puede llamar pueblo a la multitud, un pueblo que posee una voluntad y que puede considerarse como una persona. Es decir, el acuerdo entre las voluntades individuales de la multitud no es suficiente, por lo que hace falta instituir “una sola voluntad”⁹⁵, de manera que “cada hombre someta su voluntad a la de otro”⁹⁶. Hobbes es consciente de que no hay que confundir el consenso de la mayoría con el consenso de todos, pues éste

“procede de la institución civil y es válido y verdadero cuando ese hombre o asamblea que tiene el poder supremo, reuniendo a sus súbditos, por razón de su alto número, concede a quienes han sido elegidos el poder de hablar en nombre de quienes le han elegido; y tomará la voz de la mayoría en aquellos asuntos que se hayan sometido a discusión, como si en efecto fuese la voz de todos”⁹⁷.

El planteamiento de Hobbes es democrático, pues “[q]uienes se juntan con la intención de erigir una ciudad son, casi por el acto mismo de reunirse, una democracia”⁹⁸ y sus decisiones habrán de adoptarse en la asamblea por mayoría, siendo la voluntad de ésta la de todos los ciudadanos. Los dos requisitos de una democracia son la reunión en asamblea, por lo que ésta habrá de estar perpetuamente convocada, y la pluralidad de voces. Para Hobbes la institucionalización del poder soberano ha de ser democrática necesariamente pues sólo puede establecerse al reunirse la multitud en asamblea. Sin embargo, Hobbes no es, frente a Rousseau, partidario de un poder soberano democrático. Para ello ofrece diversas razones relativas a la conformación racional de la opinión pública. En primer lugar, pone de manifiesto la posibilidad de que termine habiendo en una democracia “tantos Nerones como oradores sepan adular al pueblo. Pues cada uno de ellos puede tanto como el *pueblo*, y se permiten los

⁹⁴ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁵ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 132.

⁹⁶ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 134.

⁹⁷ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 157.

⁹⁸ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 164.

unos a los otros dar rienda suelta a su apetito”⁹⁹, lo que propiciaría que los oradores usaran de razonamientos que no se basan “en principios verdaderos sino en vulgares opiniones que han sido aceptadas y que son en su mayoría erróneas”¹⁰⁰, ya que tratan de “satisfacer las pasiones de quienes les escuchan [..., con lo que] las opiniones no son expuestas según los dictados de la recta razón, sino de una cierta violencia mental”¹⁰¹. Además señala que son muchas las razones “que explican por qué las deliberaciones tienen menos éxito en grandes asambleas que en concejos más reducidos”¹⁰², pues sería necesario que los participantes poseyeran un buen conocimiento de los asuntos, pero lo cierto es que en una gran asamblea son pocos los hombres que entienden de tales asuntos, “al estar en su mayoría mal preparados, por no decir que son totalmente incapaces”¹⁰³. El juicio de Hobbes no es mucho más benigno en relación con el segundo de los requisitos de una democracia, la pluralidad de voces. Según Hobbes, “de las asambleas surgen *facciones* en un Estado; y de las *facciones* provienen las sediciones y la guerra civil”¹⁰⁴, además de que las leyes no podrían ser constantes, ya que se legislará de acuerdo con lo que decida la facción que tenga en cada momento la mayoría.

Esta propuesta de Hobbes plantea un problema en la medida en que lo que vale en el acto del origen, no lo vale en su funcionamiento ordinario. Es verdad que no rechaza en principio la posibilidad de un poder soberano democrático, pero ofrece argumentos para evitarlo. El problema se encuentra en que tales argumentos pondrían en cuestión el mismo momento fundacional, en la medida en que éste es democrático. Hobbes lo intentó evitar concibiendo, tal y como hemos visto, el acto del origen como una idea, aunque esto no evitaría la contradicción sobre la que se asienta su sistema.

EL ESTADO MORAL DE SCHILLER

De acuerdo con Schiller, “sólo en el ser absoluto la necesidad física coincide con la necesidad moral”¹⁰⁵, mientras que en el ser humano, las determinaciones de la voluntad “son siempre arbitrarias”¹⁰⁶, por lo que

“para considerar el comportamiento moral del hombre como una consecuencia *natural*, es necesario que ese comportamiento sea natural, y que el hombre sea inducido ya por sus propios impulsos a conducirse moralmente. Pero la voluntad del hombre oscila con entera libertad entre el deber y la inclinación, y ninguna coacción física puede ni debe inmiscuirse en ese derecho soberano de su persona. Así pues, si el hombre quiere conservar esa capacidad de elección, sin dejar de ser por ello un eslabón seguro en el encadenamiento causal de las fuerzas naturales, es necesario que los efectos de aquellos dos impulsos coincidan plenamente en el reino de los fenómenos y que, a pesar de su extrema diferencia formal, la materia de su voluntad continúe siendo la misma; es decir,

⁹⁹ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁰⁰ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 206.

¹⁰¹ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 206.

¹⁰² Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁰³ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 206.

¹⁰⁴ Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 129.

que los impulsos del hombre coincidan lo suficiente con su razón, como para hacer posible una legislación universal”¹⁰⁷.

Lo había explicado al comienzo cuando sostuvo que la sensibilidad es la que le proporcionará los hechos y la libre fuerza de pensamiento la que dictará las leyes¹⁰⁸. Aunque lo dirá de manera más sencilla cuando apoyándose en Fichte defiende que cada hombre particular [der individuelle Mensch¹⁰⁹], temporal [der Mensch in der Zeit¹¹⁰], lleva en sí un hombre puro [der reine Mensch¹¹¹], ideal [der Mensch in der Idee¹¹²], con el que ha de estar en armonía, y esto se logra precisamente en el Estado:

“A este hombre puro, que se da a conocer con mayor o menor claridad en todo sujeto, lo representa el *Estado*, que es la forma objetiva y, por así decir, canónica, en la que trata de unirse la multiplicidad de los sujetos. Ahora bien, el hombre temporal y el hombre ideal pueden llegar a coincidir de dos maneras distintas, las mismas por las que el Estado se afirma en los individuos: o bien el hombre puro somete al empírico, es decir, el Estado suprime a los individuos; o bien el individuo *se convierte en Estado*, es decir, el hombre temporal se *ennoblece* convirtiéndose en hombre ideal”¹¹³.

Este juego que Schiller plantea entre lo temporal y lo ideal, entre individuo y Estado, no es admisible desde una perspectiva exclusivamente moral, pues la razón ha de imponer su ley, aunque sí lo sea desde el punto de vista del hombre, para el que no sólo cuenta la forma, sino también el contenido, la materia, puesto que el hombre no puede renunciar a las sensaciones, a los sentimientos (die lebendige Empfindung¹¹⁴). No obstante, ese juego es mucho más complejo de lo que en principio podríamos suponer, ya que “mientras la sociedad moral se forma *en la idea*, la sociedad física no puede detenerse *en el tiempo* ni por un momento, no puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana”¹¹⁵. Schiller sabe que la construcción del Estado moral es un intento de asegurar una convivencia racional entre los seres humanos, aunque es consciente de que, al final, “la gran soberana [die grosse Beherrscherin] de todos los asuntos humanos, [es] la fuerza ciega [die blinde Stärke]”¹¹⁶, que es la que puede terminar por intervenir y resolver los conflictos de principio. A pesar de ello, Schiller defenderá la necesidad del artista político y pedagogo (der pädagogische

¹⁰⁷ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁰⁸ “Vuestra libertad de espíritu será siempre algo inviolable para mí. Vuestra propia sensibilidad me proporcionará los hechos que han de servir de fundamento a mi teoría, vuestro entendimiento [Denkkraft] libre dictará las leyes según las que habré de proceder”, en Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 128.

¹¹⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pp. 129-131.

¹¹⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 125. Schiller pone un ejemplo muy claro: “Para reparar un mecanismo de relojería, el relojero detiene las ruedas, pero el mecanismo de relojería viviente que es el Estado ha de ser reparado en plena marcha, y eso significa cambiar la rueda mientras está en funcionamiento”, *id.*, pp. 125-127.

¹¹⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 165.

und politische Künstler), “que hace del hombre su materia y su tarea al mismo tiempo [...] El político [der Staatskünstler] ha de acercarse a su materia con un respeto muy distinto al que demuestra el artista [der schöne Künstler], no de manera subjetiva, ni provocando un efecto engañoso para los sentidos, sino de manera objetiva [...] porque el Estado ha de ser una organización [Organisation] que se forma por y para sí misma, sólo puede hacerse real [wirklich] si las partes han coincidido en la idea del todo. Dado que el Estado representa a la humanidad pura y objetiva en el corazón de sus ciudadanos, tiene que observar hacia ellos la misma relación que ellos mantienen consigo mismos, y honrar así su humanidad subjetiva sólo en el grado en que ésta se ennoblece haciéndose objetiva”¹¹⁷.

Pero esto no puede llevarnos a pensar ese Estado como un ente absoluto que aplaste toda diferencia, porque se es “tanto ciudadano de una época como de un Estado”¹¹⁸, es decir, ese Estado ha de enmarcarse necesariamente en los usos y costumbres del espacio y tiempo en que se vive, al mismo tiempo que se ha de mantener la singularidad del hombre, “aun en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal”¹¹⁹, siendo el Estado “el mero intérprete de su bello instinto, [...] tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior”¹²⁰. Por eso, el Estado no puede quedar reducido a un mecanismo vulgar, “en el cual la existencia mecánica del todo se forma a partir de la concatenación de un número infinito de partes, que carecen de vida propia”¹²¹. Si así ocurriera, se aniquilaría la vida de los individuos, “para que el todo absoluto [das Abstrakt des Ganzen] siga manteniendo su miserable existencia”¹²². Por el contrario, el Estado no puede ser ajeno a sus ciudadanos, en tanto que no lo es a sus sentimientos, sino que ha de aspirar a una vida orgánica superior, aunque “si en el carácter de una nación [in dem Charakter eines Volks] el hombre subjetivo se contrap[usiera] al objetivo de una manera aún tan extrema, que éste sólo [fuera] capaz de triunfar sobre el otro reprimiéndolo, entonces el Estado tendr[ía] que emplear contra sus ciudadanos la rigurosidad de la ley y, para no perecer ante una individualidad tan hostil, tendr[ía] que aplastarla sin consideración alguna”¹²³. Así pues, sólo encontraremos totalidad del carácter (*Totalität* des Charakters) en la nación (bey dem Volke) “que sea capaz y digna de cambiar el Estado de las necesidades por el Estado de la libertad”¹²⁴. Para Schiller, la única manera de resolver en la experiencia este problema político será por medio de “la vía estética [durch das ästhetische den Weg nehmen muss], porque es a través de la belleza [die Schönheit] como se llega a la libertad”¹²⁵, a la libertad política, “la más perfecta de las obras de arte”¹²⁶.

¹¹⁷ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, pp. 133-135.

¹¹⁸ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁰ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 135.

¹²¹ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 147.

¹²² Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 151.

¹²³ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁴ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁵ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 121.

¹²⁶ Schiller, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 117.

CONCLUSIÓN: EL CENTRO DEL ESTADO

Las diferencias entre las ideas de Hobbes y Schiller radican fundamentalmente en dos aspectos, su concepto de libertad y su diseño del estado natural. En relación con la libertad, Hobbes la piensa como el elemento que naturalmente nos define, pues consiste en nuestra capacidad de hacer aquello que deseamos, por lo que somos libres en la medida en que no encontramos oposición alguna a nuestra voluntad. Esto es lo que lleva a Hobbes a pensar que no hay oposición entre necesidad y libertad, pues es en la necesidad, donde encontramos la explicación de nuestra libertad. El estado natural es, para Hobbes, un estado de libertad, en el que no existe la ley civil, sino sólo las leyes de naturaleza que son aquellas que nuestra razón natural determina. No obstante, y dado que no existe un poder que pudiera hacer cumplir esas leyes de la razón, cabe conceptualizar el estado natural como un estado de guerra. De ahí la necesidad de instituir un poder común, el poder del Estado como poder soberano que será el que asegure nuestra pervivencia.

Esta idea de compatibilidad entre necesidad y libertad acompañó también a Rousseau en las primeras páginas de su *Contrato social*, en las que parte de reconocer que el hombre es libre por naturaleza. Sin embargo, Rousseau abandona esta posición e inicia una reflexión de carácter novedoso cuando se da cuenta de que en el estado de naturaleza no cabe hablar de libertad, sino de independencia. Esto es, en el estado de naturaleza somos independientes y nuestra renuncia a la misma es lo que permitirá que podamos alcanzar la libertad en el Estado, en la voluntad general. Esto supuso un cambio radical sobre la concepción de la libertad, que permitió pensarla en términos político-morales, primero en el ser moral en que consiste el Estado para Rousseau, después en la concepción racional-moral de la libertad en Schiller.

Precisamente, esta diferencia que introduce Rousseau y recoge Schiller entre necesidad –independencia- y libertad es la que permitirá que Schiller piense de una manera más compleja el estado de naturaleza de Hobbes. Schiller parte de un estado natural, al que caracteriza como un estado sujeto a la mera necesidad, en el que reina un feroz libertinaje. El hombre despierta de esa vida sensible, encontrándose en un Estado de naturaleza, al que cabe definir como un Estado de necesidad, en tanto que no se lo ha dado a sí mismo. En el Estado de naturaleza prima el hombre físico, el derecho de la fuerza y en él rigen las leyes naturales. De ahí que no pueda definirse como un Estado de libertad. Esta es la razón por la que el hombre ha de construir un Estado de leyes como Estado moral, es decir, como Estado de la libertad política, que se encontrará presidido por leyes de razón que habrán de asentarse sobre el carácter de una nación (Volk). Esto implica que la construcción de Schiller no sólo va más allá de la de Hobbes en relación con su concepción de la libertad, sino que también lo hace con respecto al papel que ha de jugar en ella el individuo, la subjetividad moderna. Mientras que para Hobbes el problema radica en construir un sistema jurídico-político que se asiente sobre una conciencia pública, expresada en la ley que dicta el soberano, con la finalidad de ser capaz de encauzar el poder de disolución de las conciencias particulares; Schiller irá más allá al considerar que esa individualidad no puede entenderse de manera aislada, sino que ha de hacerse en el marco de una nación concreta, lo que le llevará a fundar el Estado sobre la nación, sobre el pueblo, aunque ya no entendido en el sentido que le otorgó Hobbes, como persona artificial con una sola voluntad, sino como una

nación con un carácter determinado, fundamentalmente una lengua y cultura propias.

Este Estado de Schiller, asentado sobre el carácter de una nación [Volk], es el que justifica los planteamientos de aquellos que quisieran la construcción de nuevos poderes soberanos sobre el quebrantamiento de las soberanías ya instituidas. Este es el problema central que plantean hoy día los nacionalismos en una época en la que el Estado-nación se encuentra debilitado desde dentro por ellos y, desde fuera, por los procesos de globalización. El nacionalismo sostiene que la solución a sus reivindicaciones se encuentra en el Estado-nación, que si se pone en cuestión es precisamente porque su construcción no se ajustó estrictamente a los principios sobre los que se erigió: la defensa de unos derechos colectivos enraizados en la lengua, la tierra y la historia, que quedan asegurados por medio de la estructura jurídico-política propia del Estado-nación. De esta manera, la oposición a los Estados-nación instituidos se resuelve en su propia reivindicación. Ahora bien, los fundamentos sobre los que se levanta la reivindicación del nacionalismo del Estado-nación sólo constituyen, por su enraizamiento en la inmediatez, una primera universalidad, alejada de la que habría de ser propia de una democracia avanzada, en tanto que ésta no ha de asentarse sobre la universalidad de los pueblos considerados como naciones, sino sobre la de un demos en tanto que idea de la razón, como pueblo político, lo que nos obliga a recuperar, ahora, los elementos más abstractos sobre los que se erigió la estructura de esos Estados. Esto nos permitirá rescatar el concepto de pueblo como persona artificial, esto es, como demos, antes que, como nación, lo que a su vez facilitará que podamos pensar el orden jurídico-político en términos más modernos que aquellos con los que se diseñó el viejo concepto del Estado-nación.

La universalidad propia del demos no es accidental ni contingente, sino que va más allá de la particularidad de cualquier pueblo, al mismo tiempo que permite la convivencia dentro de ese poder político de una diversidad de identidades. Por eso, Hegel defenderá que en el Estado moderno es superfluo que haya identidad en la lengua, las costumbres, la educación y la religión, pues posee la capacidad de imponer el mismo resultado “mediante el espíritu y el arte de la organización política; con la consecuencia de que la desigualdad de la cultura y de las costumbres resulta tanto producto necesario como condición imprescindible para la estabilidad de los Estados modernos”¹²⁷. Claro está que siempre y cuando sepamos asentar el orden jurídico-político en torno a un punto central, sobre el que habrá de asentarse la autoridad política, es decir, sobre la universalidad de la voluntad general, que va más allá de la inmediatez de lo común, al mismo tiempo que ampara las identidades propias de esa particularidad. Por ello, la “autoridad política, en cuanto gobierno, t[iene] que concentrarse en un punto central [...] Si este centro está seguro en sí mismo, gracias al profundo respeto popular [...] entonces, una autoridad pública, puede dejar libremente, sin temor y sin recelos, al cuidado de sistemas y cuerpos subordinados una gran parte de las relaciones que surgen en la sociedad, así como su conservación según las leyes; de forma que cada estado, ciudad, aldea, comuna, etc., puede gozar de la libertad haciendo y ejecutando aquello que pertenece a su ámbito”¹²⁸. Ahora bien, ese punto central ha de comprenderse como ‘nosotros, el pueblo’, como

¹²⁷ Hegel, *La Constitución de Alemania*, int., trad. y notas Dalmacio Negro Pavón, Aguilar, Madrid, 1972 (1802), p. 28.

¹²⁸ Hegel, *La Constitución...*, op. cit., pp. 30-31.

‘nosotros, el demos’, esto es, como la universalidad necesaria y no contingente del pueblo como soberano.

La democracia puede comprenderse como el gobierno del pueblo en un doble sentido, se entienda el pueblo como demos o como nación; bien como una universalidad necesaria, que permite la convivencia entre una pluralidad de identidades, bien como una universalidad accidental y contingente, que es expresión de la inmediatez de lo común. Ambas concepciones piensan la soberanía del pueblo como la clave de bóveda sobre la que se asienta toda la estructura del Estado. Hegel sostuvo en su escrito *La Constitución de Alemania*, que había que pensar en un pueblo alemán que fuese más allá de una concepción de nación contingente y accidental, en tanto que habrá de construirse sobre un concepto de universalidad que va más allá de la inmediatez de una cierta comunidad, al hacerlo sobre una universalidad que permite la articulación de diversas identidades, aquellas que se encuentran bajo lo alemán. Es cierto que esta interpretación no evitó los excesos que se produjeron, al reducir una universalidad de carácter necesario a otra puramente contingente, que extremó lo accidental de una lengua y cultura hasta el extremo de identificar ambas con una raza o lo que aún es peor, la superioridad de una raza, con lo que la universalidad contingente de la nación quedó enterrada en la mera inmediatez de la sangre.

Lo veríamos con mayor claridad si imagináramos la construcción del Estado como la de una pirámide invertida que se levantara sobre su vértice, la idea de la soberanía popular, lo que nos mostraría, en primer lugar, el papel central de esta soberanía en el edificio del Estado, así como la inestabilidad de tal construcción, en tanto que se asienta sobre una idea que puede corromperse fácilmente en la medida en que dejemos de considerar la soberanía del pueblo como tal, como idea, para entenderlo como multitud. Dieter Grimm lo formuló de la siguiente manera:

“Son extrañas las circunstancias en las que se necesita de la ficción del “demos” como recordatorio de que aquellos que hacen las leyes no son la fuente de su legitimidad final. Las democracias necesitan del poder público, pero también establecer límites al ejercicio de ese poder público, para lo que invocan al “pueblo” como un sujeto ficticio, al que se atribuyen colectivamente poderes obligatorios: un “Zurechnungssubjekt” [un sujeto de imputación, un sujeto responsable, un sujeto determinante en una relación], que no es el mismo capaz de actuar, pero que atiende la necesidad democrática de hacer que la responsabilidad política [accountability] cobre sentido”¹²⁹.

Así pues, este pueblo entendido como idea y no como muchedumbre ni tampoco como un pueblo con un carácter determinado al modo de Schiller, es lo que nos permite hablar de democracia y no de olocracia ni tampoco de Estadonación, en la medida en que aquel pueblo se entiende como voluntad general y no como una suma determinada de voluntades particulares, sean o no mayoritarias, ni tampoco como la voluntad de una determinada nación enraizada en la particularidad. Esa voluntad general constituye el pilar sobre el que puede construirse el Estado democrático de derecho, al que podríamos considerar desde un punto de vista racional como un régimen político que se asienta no

¹²⁹ En J. Keane, *The Life and Death of Democracy*, Pocket Books, London, 2009, p. 699.

sobre la particularidad, sino sobre lo que es en y por sí racional, la universalidad de la voluntad general, que exige en su determinación por medio de la regla de la mayoría el reconocimiento no sólo los derechos y libertades de los individuos, sino también sus propias señas de identidad por medio del reconocimiento de los derechos relativos a la preservación de su propia cultura y lengua. Así pues, no se trata, como defendió Hegel, de que estas diferencias de carácter nacional sean las que hayan de asegurar la construcción de un Estado propio, sino que es el Estado el que garantiza la pervivencia de tales identidades. De esta manera evitaríamos construir un Estado apegado a la inmediatez de las características nacionales y podríamos erigir un Estado fundamentado en unos principios racionales por universales. De esta manera se afianzaría no sólo una universalidad primera, radicada en la naturalidad, sino una universalidad más compleja, propia de un Estado que va más allá de la inmediatez de una cultura y lengua determinadas.

El elemento central sobre el que se levanta el Estado moderno lo constituye la soberanía popular, esto es, el pueblo como soberano, que como idea sobre la que se asienta el Estado democrático de derecho, es incapaz de actuar por sí misma. Tal concepción exige la construcción de un conjunto de poderes, cuya última legitimidad emana, claro está, del soberano. De ahí que la actuación de tales poderes se encuentra limitada, lo que se alcanza por medio de un juego de equilibrios y contrapesos entre esos poderes. En un sistema parlamentario¹³⁰, el poder por medio del que la soberanía popular se expresa es el poder legislativo, cuya conformación requiere el reconocimiento de los derechos y libertades individuales que conforman los derechos de ciudadanía, así como aquellos derechos que preservan su identidad. Sólo así, por medio del derecho, será posible expresar las mayorías sociales que habrán de elegir los representantes que conformarán ese poder legislativo, cuya finalidad es la de crear las leyes que ordenen la práctica social. Esto supone que la solución de los problemas y dificultades ha de realizarse dentro de las reglas básicas de convivencia, es decir, del orden constitucional vigente, un orden que responde, claro está, a los presupuestos de las democracias liberales: el principio de soberanía popular y el respeto de los derechos individuales y colectivos, que constituyen la trama sobre la que se asientan las decisiones mayoritarias de acuerdo con las reglas establecidas, es decir, de acuerdo con las exigencias del Estado de derecho o imperio de la ley. Las consecuencias de actuar al margen del orden constitucional de una democracia liberal son enormes, primero porque supone una quiebra de la legalidad y, segundo, porque no hay razones que pudieran justificar un quebrantamiento del orden jurídico, es decir, que no es posible sostener la legitimidad de la quiebra de la legalidad democrático-liberal. Esto sólo podría defenderse si hubiera razones bastantes que pudieran actuar de contrapeso de la violación de la legalidad. De ahí que en un orden democrático-liberal los cambios o reformas tienen que hacerse de acuerdo con las reglas preestablecidas, pues ese orden no se apoya sólo y exclusivamente en las decisiones mayoritarias, sino en que éstas se adopten respetando los derechos

¹³⁰ En los regímenes parlamentarios se ha producido una deriva importante, en tanto que el poder legislativo ha dejado de controlar realmente el poder ejecutivo, aunque formalmente siga apareciendo que el último está subordinado al primero. Por el contrario, hoy cabe constatar el hecho de que el poder ejecutivo es el poder preeminente, hasta el extremo de que "se ha convertido en el poder moderno clave". Vid. P. Rosanvallon, *Democracy. Past and Future*, Columbia University Press, New York, 2006, p. 245.

individuales y colectivos, lo que se garantiza mediante el respeto a las normas de juego previamente definidas. Además, cualquier solución que se adoptara sin tener en cuenta la Constitución conllevaría no sólo la violación de esos derechos y libertades, especialmente del derecho de participación, efecto inmediato de la realización de una reforma constitucional por cauces distintos a los establecidos formalmente, sino también la quiebra del poder soberano, ya que se habría realizado un cambio de las normas constitucionales al margen de tal poder.

Así pues, la voluntad del soberano se determina por medio de la voluntad mayoritaria del pueblo, por lo que deberíamos entender la soberanía popular como el gobierno de esa voluntad mayoritaria, o lo que esa misma voluntad haya acordado, si bien esto ha de hacerlo bajo ciertas condiciones, pues si bien la voluntad soberana como tal carece de límites, no sucede así con su determinación. Fundamentalmente esos límites son dos: en primer lugar, la voluntad política mayoritaria será expresión de la voluntad general si se ejerce dentro del marco legal, es decir, si el principio mayoritario se entrelaza necesariamente con el principio del Estado de derecho, de donde cabe deducir que el respeto a la legalidad es imprescindible en una democracia que pudiéramos considerar legítima.

Además, esa voluntad política mayoritaria adquiere legitimidad si cumple con un segundo requisito, pues no basta simplemente con que la voluntad mayoritaria respete la legalidad, sino que la legitimidad exige que la voluntad política se asiente en razones que van más allá de un marco normativo concreto. De ahí que se requiera que la voluntad política mayoritaria reconozca la “conexión interna entre ‘derechos del hombre’ y soberanía popular”¹³¹, que consiste en que “la exigencia de institucionalizar jurídicamente la autolegislación sólo puede cumplirse con ayuda de un código que a la vez implica el garantizar libertades subjetivas de acción judicialmente accionables”¹³². Esto es, la voluntad política mayoritaria ha de articularse en torno a la defensa de los derechos y libertades individuales, así como de los colectivos, esto es, la salvaguardia de la autonomía pública y la privada, la pluralidad y el respeto y consideración que todo el mundo merece. Sólo así se aseguraría la posibilidad de una deliberación en común, que constituye el caldo de cultivo para la conformación de una forma de pensar, que no sólo posibilita esa primera determinación de la abstracción de lo universal en la concreción de la formalidad institucional, sino que también constituye el “último ancla de salvación”¹³³ de la constitución formalmente establecida, siempre y cuando tal forma de pensar esté racionalmente construida, pues si no lo estuviera, podría hacerse valer “despreciando a toda

¹³¹ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, “Introducción” y trad. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998 (1992 y 1994), p. 653.

¹³² Habermas, *Facticidad...*, *op. cit.*, p. 653. El código del que habla Habermas “exige que se establezca un status para posibles personas jurídicas, es decir, para personas que como portadores de derechos subjetivos pertenezcan a la asociación voluntaria que representa la comunidad jurídica y puedan hacer valer de forma efectiva sus demandas jurídicas; sin que se garantice la autonomía privada no puede haber algo así como derecho positivo. Así pues, sin los derechos clásicos de libertad que aseguran la autonomía de las personas jurídicas tampoco puede existir el medio en que ha de efectuarse la institucionalización jurídica de aquellas condiciones, sólo bajo las cuales los ciudadanos pueden hacer uso de esa autonomía pública”., *ibidem*, pág. 653.

¹³³ Hegel, *El concepto de religión*, int. y trad. de A. Guinzo, FCE, México, 1981 (1821-1831), p. 347.

forma”¹³⁴. El riesgo de una contradicción entre la legislación positiva y la forma de pensar y su “inconsciencia imperante”¹³⁵ no sólo constituyeron el mal que padeció el tiempo de Hegel, sino también el nuestro¹³⁶. Por eso habrá que garantizar la pluralidad y el respeto a la posibilidad de expresar y defender las diferentes opciones, de manera que se asegure el diálogo y la deliberación, esto es, la conformación racional de la opinión pública. Únicamente así se afirmaría la legitimidad de la voluntad mayoritaria, es decir, de la determinación de la voluntad soberana. [Recibido el 27 de diciembre de 2018].

¹³⁴ Hegel, *El concepto...*, *op. cit.*, p. 347.

¹³⁵ Hegel, *El concepto...*, *op. cit.*, p. 347.

¹³⁶ Vid., al respecto, D. Grimm, “Politik und Recht”, en *Die Verfassung und die Politik. Einsprüche in Störfällen*, C. H. Beck, München, 2001 (1995), pp. 13 y ss.