



VOL: AÑO 9, NUMERO 25

FECHA: MAYO-AGOSTO 1994

TEMA: SEGURIDAD Y SOBERANÍA NACIONALES EN AMÉRICA LATINA

TÍTULO: **La idea de soberanía en los orígenes de la teoría política moderna** [\*]

AUTOR: *Oscar Cuéllar S.* [\*\*]

SECCION: Artículos

## RESUMEN:

El artículo analiza la construcción del concepto de soberanía en Hobbes y Rousseau, como parte del esfuerzo de justificación de la autoridad del Estado y de la obligación política. Primero, se destaca el significado de la analogía entre el Estado y el cuerpo humano y el papel atribuido al poder físico y a la voluntad en la determinación del concepto de soberanía. Luego se examinan algunas implicaciones de la teorización respecto de las relaciones nacionales e internacionales para presentar, por último, un panorama general de los significados que adquirió el concepto de soberanía en el pensamiento político posterior.

## ABSTRACT:

The Idea of Sovereignty in the Origins of Modern Political Theory

This article analyses the structure of Rousseau and Hobbes' ideas of sovereignty as a part of the effort to justify the authority of the State and the political obligation. First of all, it underlines the meaning of the analogy between the State and the human body, and the role they give to physical power and to the will in order to determine the concept of sovereignty. Then, some implications of this theoretical exercise are examined regarding national and international relations. Lastly, a general view of the meanings which the concept of sovereignty assimilated within the latter political idea is presented.

## TEXTO

### Introducción

El Pequeño Larousse Ilustrado (1964:949) define la soberanía como "autoridad suprema" (por ejemplo, del pueblo) o como "poder supremo" (del Estado), con la aclaración de que "soberanía nacional" es la que corresponde al pueblo, "de quien emanan todos los poderes del Estado", y que "soberano" es "quien ejerce la autoridad suprema" (por ejemplo, "el jefe de un Estado monárquico"). Según esto, "soberanía" se vincula con los conceptos de poder y autoridad máximos en una sociedad, es decir, que no dependen de otra instancia de mayor jerarquía. Esto también puede entenderse en el sentido de que la soberanía constituye una fuente privilegiada de poder o autoridad -la única o más importante en una nación- capaz, por tanto de autodeterminación. Por otro lado, de hecho el significado que el sentido común suele atribuir al término tiende a destacar la idea de autonomía nacional o capacidad de una nación de determinar por sí misma tanto sus intereses como los medios que estime adecuados para su logro o satisfacción. Desde este punto de vista, el término también suele implicar que nadie (ninguna otra nación o

Estado) tiene derecho a imponerle sus propios intereses a otra nación (o Estado). Estos distintos significados, referidos a lo interno o a lo externo de la nación, no han estado ausentes en las polémicas recientes surgidas con ocasión de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. [1]

¿De dónde surgen estos significados y qué relaciones guardan entre sí?; ¿cómo han variado a lo largo del tiempo?; ¿es legítimo afirmar que la idea de soberanía deja de tener sentido en un mundo en pleno proceso de globalización? No se podría pretender responder a estas preguntas en pocas páginas, pero sí bosquejar el camino para tratar de aclarar al menos alguna. En este trabajo quisiéramos dar una idea de cómo se entendió el concepto en la teoría política clásica del contrato social. Sin desconocer la importancia de Bodino (cf. Lloyd, 1991), que empleó sistemáticamente el término por primera vez, nos parece que éste adquiere un significado preciso en la elaboración de Hobbes, para después diversificarse dependiendo del grado en que otros pensadores aceptaron los supuestos y el imaginario de la teoría hobbesiana, en particular, los que se refieren a la imagen que ve la "sociedad política" como cuerpo ("cuerpo político"), al tipo de existencia e identidad que le atribuyen, y a los problemas que surgen cuando se trata de la manera como se supone que actúa o que debe actuar (representación). Por ello, dedicaremos una primera parte a exponer la construcción de los conceptos de soberanía, soberano y representante en este autor. A continuación nos referiremos a Rousseau, que reinterpreta el significado del "cuerpo político" y de la soberanía, destacando el papel de la racionalidad humana en estas nociones. Por último, discutiremos el alcance que la idea de soberanía tuvo en los autores mencionados para finalmente esbozar brevemente algunos de los significados que más tarde llegó a adquirir para el sentido común.

Antes de empezar, cabe advertir que en la teoría política clásica no se distingue claramente entre sociedad civil, sociedad política y Estado o, en el lenguaje de la época, "cuerpo político". En general, estos términos suelen verse como mutuamente implicados: la sociedad política (civil) es la sociedad propiamente constituida en la forma de Estado; y éste supone la constitución de aquella a partir del acto de creación originario (el pacto social: cf. Cuéllar, 1993). Por ello, los usaremos como equivalentes, salvo cuando sea necesario.

## 1. Hobbes: cuerpo político y soberanía

Más allá de las motivaciones políticas que lo animaron, el esfuerzo teórico de Hobbes puede entenderse como una toma de posición radical frente al pensamiento tradicional sobre la naturaleza y el hombre; esa posición, por un lado, prescinde de toda hipótesis acerca de la intervención de Dios en el desarrollo de los asuntos humanos y, por otro, afirma que el mundo, incluyendo al hombre, está constituido por cuerpos y su movimiento ("materia en movimiento"). De acuerdo con esto, sólo existen cuerpos, y decir que algo existe es decir que es un cuerpo o un producto suyo. De estos principios Hobbes concluye que la explicación y el análisis de la sociedad y el Estado deben partir de la observación rigurosa de la naturaleza del hombre tal como es y de las consecuencias de su actividad.

### Teoría del cuerpo político

Para ello, aplica Hobbes el método de la "nueva ciencia" de Galileo: se pregunta, primero, cómo es el hombre considerado "universalmente", es decir, haciendo abstracción de todo aquello que pueda interferir en el análisis, incluyendo la sociedad y el Estado (éstos existen, pero no son el hombre). Luego, considera a los hombres "en sus mutuas relaciones". Aquí importa distinguir dos momentos: (i) la deducción racional (contrafactual) de cómo serían teóricamente las relaciones entre los hombres dada su naturaleza y todavía sin tomar en cuenta a la sociedad ni al Estado; y (ii) la explicación (justificación

racional) de éstos, así como del proceso que les da existencia (el pacto de todos con todos) a partir de los resultados de los análisis anteriores.

Del pensamiento de Hobbes sobre el hombre considerado "universalmente" sólo sintetizaremos aquí lo que es relevante para nuestro propósito (Vialatoux, 1935, ofrece una exposición detallada). En suma, Hobbes ve a los hombres como materia "animada", como cuerpos en movimiento, sea por el movimiento involuntario del organismo (respiración, circulación de la sangre...) o por el voluntario que surge del esfuerzo por conseguir lo agradable (apetitos o deseos), o por evitar lo desagradable (aversiones). Lo que resulta agradable tiende a ser conceptualizado como bueno y lo desagradable como malo (1980:42). Esto supone que los hombres sobre todo tratan de mantener la vida y, en lo posible, mejorarla.

Hobbes agrega que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales tanto en lo que se refiere a las capacidades físicas e intelectuales (inteligencia), como en el hecho de desear, pero no en lo que toca a la relación con el objeto de sus deseos (pasiones) ni con la intensidad con que desean. Que sean iguales significa que tienen los mismos medios o "poder natural" [2] y que en principio tienen la misma capacidad de actuar para tratar de satisfacer los deseos. También, que tienen voluntad, [3] es decir, que pueden decidir qué de lo deseado ha de tener prioridad en la acción.

Ahora bien, el mundo externo actúa sobre el organismo, que reacciona dando lugar a las sensaciones y a los pensamientos y la memoria. La experiencia de cada uno junto con la tendencia natural del organismo a mantener la vida, se traducen en deseos, que se suceden ininterrumpidamente mientras hay vida. Según esto, los hombres siempre buscan satisfacer sus deseos y lo hacen conforme su experiencia y capacidad racional. [4] Es decir, buscan su felicidad, que Hobbes entiende como un "continuo progreso de los deseos" (1980:79), como un proceso que no acaba sino con la muerte.

Lo anterior indica que, en la perspectiva que considera al hombre "universalmente", la existencia humana se ve asediada por una distancia formidable entre los deseos que un hombre puede llegar a tener y el "poder natural" de que dispone para tratar de satisfacerlos: éste es siempre menor que los primeros.

Por otro lado, la identificación de lo agradable con lo bueno y de lo desagradable con lo malo es la consecuencia lógica del punto de vista adoptado: al considerar al hombre sin tomar en cuenta a Dios, a la sociedad o al Estado, se excluye tanto la idea de que existe una ley natural obligatoria que define lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo tuyo y lo mío, como se implica también que todos tienen "derecho" a todo mientras puedan mantener efectivamente su pretensión. Esto equivale a decir que al considerarse al hombre "universalmente", carece de sentido hablar de derecho. En efecto, este concepto supone y refiere a interacciones entre los individuos, lo que Hobbes llama "sus mutuas relaciones".

Para Hobbes, los hombres antes del pacto conforman una "multitud", término que opone al de "asociación" (ésta se identifica con la sociedad y el Estado). De su análisis de la naturaleza humana deduce que las relaciones de los individuos que componen la "multitud" configuran un Estado de guerra de "todos contra todos" en que nadie puede sentirse seguro en su vida, libertad o propiedad. [5] Ahora bien, desde su punto de vista, una "multitud" pasa a ser una "asociación" gracias al pacto de todos con todos: éste constituye a la sociedad y al Estado. [6]

Por otra parte, ve a la asociación (al Estado) como una nueva criatura, como un ser con existencia propia y distinto de sus creadores: es un "hombre artificial" o un "cuerpo

político", creado a imagen y semejanza del hombre (1980:3-5). Pero esto le plantea un problema, ya que predicar la existencia implica que la nueva criatura debe tener: (a) un cuerpo; (b) deseos -y voluntad- y (c) poder o medios para satisfacerlos.

Hobbes resuelve el problema del poder del "hombre artificial" diciendo que se conforma por la suma de los poderes individuales. Por otro lado, recurre a la idea de cuerpo "ficticio" (producto de "un juego del espíritu": Jaume, 1983). El pacto crea el "cuerpo político" como cuerpo "ficticio", que no es sino en potencia un cuerpo físico, por lo que requiere actualizarse. [7] Según Hobbes, el cuerpo político pasa de la potencia al acto más precisamente, de conato a realidad, por el acuerdo de los pactantes en designarle un representante (preferentemente, un sólo hombre). El representante tiene cuerpo físico; al encarnar al "hombre artificial", le da existencia. Con ello, la voluntad del representante expresa la voluntad del representado. Así, se identifica con su representado, asumiendo las características o atributos propios de éste. La soberanía, atributo del cuerpo político, no puede separarse del representante que es, por tanto, el soberano. [8] Y, en efecto, Hobbes empieza a hablar del representante y del soberano indistintamente: el representante es el soberano, el soberano es el representante.

### Soberanía y representación

Se puede precisar el significado del concepto de soberanía de Hobbes. En una primera aproximación, lo determina como suma de poderes (medios) individuales, a la que cada pactante contribuye en principio por igual. El pacto une a los individuos antes dispersos en la "multitud", en una "asociación", sumando su poder. Los poderes individuales sumados constituyen el poder del Estado y conforman la base de la soberanía.

Ahora bien, lo que da unidad a la acción del cuerpo político y, por tanto, permite el uso del poder, es la voluntad del representante. Así, en una segunda aproximación, la soberanía es el poder dirigido por la voluntad del representante, que vale absolutamente para los miembros componentes (súbditos) como ley. Debe notarse que el poder de que habla Hobbes tiene significados distintos en su obra (para un análisis del concepto, véase Cuéllar, 1971). Cuando considera a los hombres "universalmente", sobre todo, equivale a medios (fortaleza física, inteligencia); cuando los considera en "sus mutuas relaciones" tiene el significado de "capacidad de determinar la conducta de otros" (Dahl, 1965) con base en los recursos que cada cual posee (naturales o instrumentales). O, incluso (luego del pacto), también de autoridad (Weber, 1976), que implica el derecho a mandar y el deber de obedecer y, por tanto, la existencia tanto de un orden legítimo que regula las relaciones de la asociación (pacto) como de un dirigente (representante), que en este caso es supremo (la única limitación que podría tener es la que surge de su racionalidad, que le aconseja subordinar el uso de su poder al interés de mantenerse como soberano).

La identificación del cuerpo político con su representante de hecho hace a éste un dirigente. Pero se trata de un dirigente bastante especial: la voluntad del cuerpo político -o sea, de su representante- ata y obliga en todo caso y momento a los súbditos y es su ley. Ella determina qué es justo e injusto, estableciendo el ámbito de la libertad civil -que es superior a la natural en tanto determina qué es legítimo y define las sanciones para el caso de incumplimiento-. Se da así la situación paradójica de que el cuerpo político existe por -y en principio, para- los súbditos, pero ello exige (supone) que su poder sobre éstos sea total. Los súbditos son parte integrante del cuerpo político, pero a la manera en que los huesos, los músculos, la sangre, etc., lo son del individuo. No mandan, sino que son mandados; en todo lo que toca a la voluntad del cuerpo político, obedecen, y siguen su propio movimiento sólo en aquello respecto de lo cual el cuerpo político no se pronuncia. La libertad que les queda es semejante a la que la respiración, la digestión o la circulación de la sangre tienen respecto del movimiento voluntario de los hombres.

Por otro lado, la creación del cuerpo político es un proceso diversificado, en el sentido de que no es uno sólo el que se crea. La "multitud" no puede concebirse como igual a la humanidad, sino sólo como un subconjunto finito de individuos interactuando libremente en un espacio también finito; en consecuencia, pueden darse varias "multitudes". Los Estados son cuerpos políticos u "hombres artificiales" creados de aquéllas. Al tomar el conjunto, tenemos una situación idéntica a la que puede imaginarse al considerar a los hombres en sus mutuas relaciones: los Estados conformarían también una "multitud" y, al igual que en la hipótesis relativa a los individuos, sus relaciones serían de guerra de todos contra todos. Todos tienen "derecho" a todo, y la voluntad de cada uno es ley para sus súbditos pero no para los otros "hombres artificiales". La voluntad y el poder de cada uno tiene como límite los obstáculos que pueda oponerles la naturaleza o las acciones de los otros.

## 2. Rousseau: cuerpo político, voluntad general y soberanía

En el Contrato Social, Rousseau adopta la forma general de la explicación e incluso, la imagen a la que Hobbes continuamente recurre -el "cuerpo político"- sólo que desarrollando algunas de sus implicaciones en concordancia con su idea de que el Estado constituye una totalidad moral. Por un lado acepta la idea de que el Estado de naturaleza lleva a los hombres a una situación en la que la razón les obliga a pactar (Rousseau, 1987:9) y que el pacto crea una nueva criatura, hecha a imagen y semejanza de sus creadores, aunque distinta de ellos (véanse por ejemplo, las páginas 10, 16 y 30). No obstante, por otro, destaca la consecuencia lógica de que si el pacto es un acto racional también lo es su producto, el cuerpo político. Para Rousseau, este es "un ente de razón", "una persona moral" (1987: 11) -y, en este sentido, ético-. [9] Veamos qué consecuencias tiene esta determinación.

### Cuerpo político, pueblo y voluntad general

Como en Hobbes, el pacto crea el "cuerpo político", que de este acto recibe "su unidad, su yo común, su vida y su voluntad" (1987:10). Este, al igual que el hombre, tiene "fuerza y voluntad" (1987:30), y su unidad deriva de que ésta manda sobre los miembros, es decir, dirige la fuerza común de los asociados "con el mismo poder absoluto que la naturaleza ha dado al hombre sobre todos sus miembros" (1987:16). Pero, a diferencia de Hobbes, de la caracterización del cuerpo político como "ente de razón" deduce Rousseau que tiene (o debe tener) los atributos propios de la razón.

En particular, esto significa que su voluntad sólo puede ser racional. Por tanto, que no puede sino ser recta no puede equivocarse y que tiende a coincidir con el reconocimiento del bien. En este sentido, obliga como obliga la evidencia de lo racional, es decir, de manera absoluta.

Su voluntad es ley para los miembros. Por ello, es necesariamente general, es decir, corresponde a lo que es universal, común, del hombre, y no a la particularidad de sus existencias individuales.

Tampoco puede dividirse ni alienarse, y sólo puede querer el bien de los asociados, en especial, su libertad. [10]

Ahora bien, para Rousseau, los hombres son racionales, pero no "entes de razón". También son (también tienen) sentimientos, intereses y apetitos; la peculiar combinación que caracteriza a cada uno le da su identidad particular como individuo. Lo que es general, común, al hombre y, en este sentido, lo iguala con otros, es su racionalidad; lo

que lo particulariza, son sus sentimientos, apetitos e intereses. En el Contrato, esta tensión se expresa en las oposiciones entre el "interés particular" y el "interés general", la "voluntad particular" y la "voluntad general".

Después del acto originario del pacto, nada asegura que los miembros, como súbditos, deseen cumplir con la voluntad general. Esto le lleva a afirmar que el pacto contiene la "cláusula tácita" de que, al pactar, los miembros consienten también en aceptar la voluntad del cuerpo por sobre su propia voluntad (particular). Este puede obligar a los hombres a acatar la voz de la razón incluso contra su voluntad, lo que significa que puede (que debe) obligarlos a ser libres.

Afirmar que el cuerpo político es un ente de razón, le plantea también a Rousseau la cuestión acerca del significado que tiene hablar de un "cuerpo". Como carece de los compromisos naturalistas de Hobbes, la solución es la inversa que en ese autor, aunque igualmente drástica. Tanto la fuerza como la voluntad del cuerpo político se encarnan en el cuerpo de los miembros tomados en conjunto; en consecuencia, no necesita representantes.

Así, aunque el cuerpo político se distingue de sus creadores, no se separa completamente de ellos, no puede vivir sin la participación de sus miembros (1987:10). Estos tienen un doble rol: por un lado, en cuanto "ciudadanos", juegan un papel activo, determinando la voluntad del cuerpo político; por otro, considerados como "súbditos", juegan un papel pasivo, que consiste en obedecer su voluntad y aportar la fuerza que el cuerpo político requiere para hacerla cumplir, en caso de resistencia.

De esta forma, al pactar una mera agregación de hombres, dándose unidad, tanto crea el cuerpo político -el Estado- como se constituye como "pueblo". La existencia del pueblo supone la del Estado y viceversa. El pueblo se conforma como el conjunto de individuos asociados, que contribuyen igualmente al mantenimiento del Estado que les da tanto su identidad colectiva como la plenitud de su existencia como hombres.

Así, el pacto y, con él, la asociación, establecen el ámbito de la libertad civil, superior a la natural, en tanto determina y asegura los derechos de cada cual. Rousseau agrega algo que no se encuentra en Hobbes -por lo menos no explícitamente (cf. Greenleaf, 1972)- a saber, que en cuanto producto de la racionalidad humana, la libertad que se adquiere es también, por necesidad, "libertad moral". En efecto dado que como "ciudadanos" los hombres contribuyen a determinar la voluntad del cuerpo político ("voluntad general"), a la vez que como "súbditos" la obedecen, el pacto hace a los hombres "verdaderos dueños de sí mismos", es decir, moralmente libres (1987:12). Con esto, la asociación expresa el predominio de la razón sobre el impulso de los apetitos, que "constituyen la esclavitud" (1987:12).

Queda aún por aclarar cómo se determina la voluntad general. Se trata de determinarla y no, como a veces suele decirse, de cómo se ha de decidir. Si se encara la cuestión desde esta última perspectiva, la respuesta de Rousseau es un acertijo sin solución, ya que por un lado, dice que no necesariamente la voluntad general coincide con la voluntad de todos, ni, tampoco, con la de la mayoría puede, incluso, coincidir con la de uno; por otro, que salvo en el caso del contrato original, "la mayoría siempre obliga a la minoría" (Noone, 1970:699).

Su idea es que "si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer comunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena" (Rousseau, 1987:16). Según esto, si cada uno y todos consultan de buena fe su razón, no podrían menos que tender a

la coincidencia en determinar el "interés común". Esto significa suponer la autoridad y evidencia de la razón, que permite distinguir lo que es bueno en general.

### Soberanía, gobierno y representación

Para esta perspectiva, la soberanía es el atributo propio del cuerpo político, y se entiende, en un primer momento, como el poder sumado de los individuos que pactaron; y, en otro, como "el ejercicio de la voluntad general" (1987: 14), es decir, el poder absoluto que el cuerpo político tiene sobre todos sus miembros en cuanto dirigido por la voluntad general (1987:16).

Esto implica la distinción entre dos tipos de poderes: (a) por una parte, el poder originario de la razón, que obliga por su propia evidencia. En este sentido, la soberanía se determina como "autoridad" de la evidencia racional. Es, pues, autoridad moral. Por otro lado (b), un poder supeditado, subordinado al primero, resultado de la suma de las fuerzas de los miembros del cuerpo político. Es, pues, poder físico, capacidad de coerción. Sólo es legítimo en la medida en que está al servicio de la razón (de la voluntad general).

Notemos que esta distinción se asocia con los atributos de la voluntad general. Esta sólo puede querer lo general, y no lo particular. La autoridad de la razón obliga generalmente, mientras el poder físico sólo obliga de modo particular, cuando ejecuta (interpreta, aplica) la voluntad que lo debe dirigir, particularizando la ley, o tratando casos en que algún miembro coloca su interés particular por sobre el interés general.

Rousseau distingue el ámbito y la competencia propios de la voluntad de aquél en que opera la fuerza del cuerpo político. La determinación de la voluntad del cuerpo político corresponde a los miembros en cuanto ciudadanos, como "poder legislativo", y su aplicación a los miembros del cuerpo en cuanto aportan la fuerza (y la obediencia) como poder "ejecutivo". Como el poder físico se supedita a la razón, el cuerpo político tiene (debe tener) unidad de acción.

Dada la constitución del cuerpo político, es el "pueblo", es decir, el cuerpo de los ciudadanos tomados en conjunto, el que tiene que determinar la voluntad general. Ello, porque encarnan la razón en que dicha voluntad consiste. La consecuencia de este argumento es que la voluntad general no sólo no necesita representantes, sino que no se puede representar.

Esta idea ha llevado a la interpretación común de que este autor plantea la democracia directa como la forma ideal de organización estatal. Pero lo cierto es que para Rousseau este término refiere al uso de la fuerza común y no a la determinación de la voluntad general. En efecto, el tema surge cuando se trata de saber cómo ha de constituirse el "poder ejecutivo". El agente propio de éste es el gobierno, es decir, "un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política" (1987:31). Puede estar a cargo de un hombre o de un "cuerpo" o conjunto de hombres y éste, agrupar sólo a una fracción minoritaria de los miembros del cuerpo político o a la mayoría de ellos (monarquía, aristocracia, democracia).

El gobierno no representa al pueblo ni al cuerpo político; se reduce a ser ejecutor, comisionado. [11] Su papel es de subordinado al soberano (en este sentido, es "pasivo"). Con esto, el tema de la representación queda excluido de esta teoría.

En suma: para Rousseau, la soberanía es, siempre, un atributo del cuerpo político -nunca del gobierno-; una facultad y un poder absolutos de aquél con respecto a los súbditos, y autónomo (libre) en cuanto que surge del ejercicio activo de la capacidad racional de los ciudadanos que, por consiguiente, encuentra su límite en los atributos de la idea misma de razón según la concibe Rousseau.

### 3. Significado y límites de la idea de soberanía

De la exposición anterior, surgen varios comentarios: unos tienen que ver con el contenido del término y con la idea de representación; otros, con los límites de la soberanía cuando se la proyecta al plano internacional.

#### Significados de la soberanía en la teoría política clásica

En lo que se refiere al contenido, el concepto de soberanía tiene, en ambos autores, dos niveles o dimensiones: por un lado, remite a la idea de poder como suma de fuerzas individuales reunidas en el cuerpo político, así como a la capacidad que en consecuencia se le atribuye de determinar la conducta de los miembros. La idea central aquí es la de fuerza física. Por otro, refiere a la voluntad del cuerpo político, que vale como autoridad (derivada del interés o de la razón). En este sentido, supone y exige la legitimidad, es decir, la entrega voluntaria y consciente del poder de cada uno al soberano o su representante y la consiguiente aceptación por parte de los miembros de la autoridad del cuerpo político (o de su representante).

Entendida como poder físico, la soberanía no constituye ningún derecho: sólo indica que una suma de poderes iguales es superior a cada poder componente considerado por separado. En este sentido, es simplemente un llamado a la cordura, un consejo prudente para persuadir a cualquiera que pudiera pensar en enfrentarse a los demás individuos coaligados de no hacerlo. Sin embargo, en el segundo constituye un imperativo: si se ha consentido en entregar el poder que se tiene a otro (individuo o colectivo), autorizándolo para usarlo contra cualquiera que pretenda imponer su interés ("particular") por sobre o en contra del interés de todos ("general"), entonces se está obligado a obedecerlo.

Esta determinación no siempre supone que el soberano o su representante se obligue por ello con los miembros. Así, en Hobbes, aunque el cuerpo político se crea para seguridad de los miembros, su representante no se obliga con éstos (en el sentido jurídico de la palabra). La soberanía se presenta así como el poder absoluto y legítimo del representante, sólo limitada por la prudencia. El representante pasa a ser dirigente. La soberanía acaba siendo el nombre que se da al poder de su voluntad con respecto a los súbditos -en el extremo, incluso independientemente de cuál sea su contenido.

Para Rousseau, por el contrario, en su determinación última, la idea de soberanía equivale a la de razón: ya que el cuerpo político es un ente de razón, su voluntad no puede sino ser racional y coincide (debe coincidir) con el bien. Es también "libertad moral". En este sentido, es tanto condición como aspiración de plenitud de la condición humana, autonomía de la voluntad "como debe ser".

Por otro lado, aunque el cuerpo político es distinto que los hombres, los requiere, en cuanto ciudadanos, para poder determinar su voluntad y, en cuanto súbditos, para imponerla. El pacto hace así a los hombres "como cuerpo", tanto un Estado como un "pueblo". La soberanía viene a ser la voluntad del "pueblo" y éste, la condición de plenitud de cada individuo. Para ser todo lo que puede (y debe) ser, un pueblo ha de concebirse, pues, como un proceso por el cual una asociación de hombres se pone como tarea su propio desarrollo, lo que exige la plena autonomía de la voluntad (racional), es decir, la



libertad. Dado que la razón no necesita de nadie que la represente, tampoco el pueblo necesita representantes. Más aún: no debe tenerlos.

Nótese que ambos autores eliminan la representación. Hobbes, en los hechos, cuando separa la existencia del cuerpo político del control de sus autores para identificarla con quien la encarna, el representante, convierte a éste en dirigente. Rousseau, por la vía contraria, al sostener la voluntad general se identifica con esa razón que los hombres comparten por el hecho de serlo. Las consecuencias difieren: para Hobbes, el representante (dirigente) es el soberano, mientras que para Rousseau, soberano es el pueblo en cuanto encarna al cuerpo político que así no necesita representarse. Esta determinación supone y exige la continua actividad de los ciudadanos, en tanto la de Hobbes, por el contrario, implica su pasividad.

### Los límites de la soberanía

Hasta aquí la teoría. Cabe ahora preguntarse qué implicaciones surgen de la teoría política clásica en lo que toca a lo que hoy llamamos el plano internacional. De la propuesta de Hobbes es claro que la soberanía vale como poder total respecto de los miembros del cuerpo político, pero no respecto de otros cuerpos políticos de la misma naturaleza (Estados). En este último caso, la soberanía viene a ser equivalente al poder "natural" de cada cuerpo político. La relación entre éstos reproduce la situación de guerra de todos contra todos que Hobbes imaginaba al considerar a los hombres como una multitud. En consecuencia, en el plano internacional, para este autor la soberanía vale tanto como la capacidad efectiva que el cuerpo político tiene para hacer valer sus pretensiones frente a los demás Estados. Frente a éstos, se reduce a mero poder.

Pero lo anterior es engañoso, ya que puede llevar a sugerir que, como en el caso de los hombres, los poderes de cada cuerpo político son en principio iguales. Por el contrario, debería esperarse que fuesen desiguales: en la perspectiva preindustrial de Hobbes, su poder se basa en los medios o recursos a su disposición, en especial, en el tamaño de la población. Así, los escenarios posibles respecto de las relaciones entre los Estados oscilan entre la continuidad de la guerra de todos contra todos y la guerra entre coaliciones cuyo poder depende de los medios que se puedan sumar. La posibilidad de que emerja una asociación o Estado mundial dependerá de la capacidad de uno de ellos (o de una coalición) de imponerse a los demás y, menos plausiblemente, de que la guerra entre los Estados lleve a un pacto de todos con todos. [12]

Con todo, la propuesta de Hobbes lleva implícita la idea de que coaligarse es racional; la interpretación de Rousseau desarrolla este punto, concluyendo que si el acto que da nacimiento al cuerpo político es racional, entonces también lo es su resultado. En consecuencia, su voluntad expresa la común racionalidad y vale con la autoridad de la evidencia racional es en un imperativo moral. Dado que la capacidad racional se supone general y propia al género humano, surge la idea de la posibilidad de una comunidad universal de los hombres, que Kant (1788) destacaría más tarde en sus escritos sobre filosofía de la historia.

Sin embargo, con Rousseau, el asunto no es tan claro. Aunque su planteamiento político es normativo y no descriptivo, e indica un ideal, no una realidad, no llega a asumir plenamente el horizonte utópico que encierra en germen su idea de la racionalidad humana como condición y proyecto de una convivencia humana. Esto se aprecia claramente en el Contrato. Si bien a partir de la primera parte de esta obra teóricamente puede concebirse la posibilidad de que los pueblos existentes lleguen a ser "personas morales", de hecho en el mismo texto expresa su escepticismo, para señalar que lo más parecido a un "pueblo" (en sentido ideal) son comunidades históricas de sentimientos

-naciones que se caracterizan por sentimientos y valores comunes y cierta igualdad de bienes- más que de razón. En el extremo más alejado, la mayor parte de las "comunidades" existentes no son más que apariencias, que encubren el dominio del "interés particular" de cada Estado (o de su "representante") y por tanto, la primacía de la fuerza y no de la razón. Con esto, Rousseau acaba aproximándose a Hobbes.

#### 4. Una nota sobre los significados de la soberanía, ayer y hoy

El análisis anterior mostró los límites de la idea de soberanía en la teoría política clásica: el concepto fue construido para justificar racionalmente la obligación política -es decir, el derecho de la autoridad a mandar y la obligación correlativa de los súbditos de obedecer- dentro de un Estado, pero no para dar cuenta de las relaciones entre los Estados. En este plano, en principio el concepto de soberanía carecía de aplicación.

Pero esto no significa que no se lo haya empleado para referirse a las relaciones internacionales, ni que sus connotaciones sean unívocas. De hecho, los significados que se le atribuyeron y los usos que recibió se vincularon con el desarrollo de las ideas y sentimientos nacionalistas, y con la manera como históricamente se entendió el significado del "pueblo" y de lo popular. En lo que sigue, haremos apenas algunas breves indicaciones sobre este tema, para luego tratar de bosquejar, de manera igualmente general, el cuadro de los significados y usos de la idea de soberanía que derivan de la teoría política clásica.

Hacia fines del siglo XVIII, las ideas de pueblo, voluntad general y soberanía, en la forma expresada por Rousseau sirvieron como racionalizaciones de la acción política y las demandas de ampliación de los derechos políticos. En la medida en que, ya durante la Revolución Francesa, el concepto de pueblo se fue identificando con el de nación (Pantoja Morán, 1993), la noción de soberanía cristalizó en la idea de que la voluntad del pueblo es y debe ser absoluta y que no debe depender sino de sí misma. Soberanía del pueblo se identificó con voluntad popular y, por esta vía, primero con la idea de autonomía del pueblo y, luego, de la nación frente a sus enemigos, externos e internos. La determinación del concepto de pueblo, no obstante, no ha seguido un camino único en todas partes. Si en Rousseau en principio el término idealmente refiere a una comunidad moral, resultado de la igual racionalidad humana -y por ello, a una representación abstracta de la existencia social, que encuentra su forma en la persona moral del Estado o cuerpo político-, también se presenta como comunidad de sentimientos, producto de la historia y, en este sentido, concreta, encarnada en el Estado que existe. La influencia de Rousseau sobre el romanticismo nacionalista, especialmente alemán, se dio sobre todo por esta última vía.

Desde la óptica que se interesa por la manera cómo se concibe la estructuración del cuerpo político, estas tendencias pueden verse como un continuo a lo largo de dos polos: uno, de base racional, que predica la igualdad de los ciudadanos y la autoridad de la razón como principio ordenador de las relaciones entre el gobierno y los súbditos; y otro, de base "histórico-sentimental", que afirma el privilegio de la tradición y de la jerarquía en la constitución del cuerpo colectivo de la nación.

Con ello, la idea de pueblo tendió a escindirse en dos comprensiones diferenciadas: una, tal vez mejor expresada por Kant, que mantuvo el principio de la razón como norma de la convivencia nacional (interna), y como aspiración ética de la convivencia internacional (externa); y otra, que privilegió la particularidad y peculiaridad de la nación histórica frente a sus vecinos (amigos o enemigos) y de las formas de conformación del cuerpo político en lo interno según la tradición.

Esto no es todo. También la teoría política clásica se escindió en torno de otro eje problemático, a saber, la concepción de la voluntad como determinada por o como expresión de los deseos (intereses, apetitos), o como expresión de lo que debe ser, es decir, como determinada por principios. Estas perspectivas están bien representadas por Hobbes y Rousseau, respectivamente: en un caso, los deseos (las "pasiones") subordinan a la razón, que no es más que su sirviente, mientras en el otro la razón debe subordinar a los intereses y apetitos, "que constituyen la esclavitud".

De hecho, los significados que se atribuyeron al concepto de soberanía se vieron influidos por esas concepciones, permeando su contenido. Simplificando y exagerando, se puede tratar de ordenarlos según la manera como tendieron a combinarse las ideas de pueblo (nación) con la comprensión de la voluntad del cuerpo político. Así, tenemos, por un lado, una visión que podríamos llamar "kantiano-rousseauiana" de la soberanía: ésta destaca el papel de la racionalidad como norma y principio de la convivencia nacional e internacional. En lo interno, la conformación del cuerpo político tiende a pensarse como producto y requerimiento de la igual racionalidad humana, lo que lleva a acentuar el derecho (y la obligación) de todos a participar en las decisiones que afectan al colectivo y a establecer normas de respeto en las relaciones entre gobierno y ciudadanos. En lo que toca a las relaciones internacionales, se orienta a reconocer en cada pueblo a un igual con los mismos derechos, teniendo como horizonte de posibilidad la idea de una comunidad universal de los hombres, regulada por la razón y el respeto mutuos. Así, en lo esencial, la soberanía se presentaría como autoridad de la razón y, en consecuencia, como limitada por ésta.

En el otro extremo, tenemos una óptica que acentúa la particularidad y singularidad de la nación -su originalidad como comunidad histórica individual y concreta-, así como un entendimiento de la voluntad del cuerpo colectivo que enfatiza el peso de los intereses nacionales. Esta concepción tiende a identificar al pueblo con el Estado, y a privilegiar la jerarquía en la constitución interna de la nación; la obligación política reposa sobre todo en el peso -y el derecho- de la tradición. En lo externo, afirma el derecho de la nación a hacer valer sus intereses por sobre todo obstáculo u oposición. En el extremo, representa la idea de voluntad nacional como voluntad de poder, y ve las relaciones entre las naciones como lucha por el predominio con base en el interés nacional. Así, no reconoce más que el derecho que reclama, y tiende a buscar la primacía por sobre los demás pueblos.

También se da el tipo caracterizado por una similar concepción del pueblo como comunidad histórica de sentimientos que, no obstante, acoge la idea de voluntad como aspiración al desarrollo de la racionalidad. Desde un punto de vista enfocado sobre lo interno o nacional, se despliega como un esfuerzo por dar base racional a la tradición y a la historia y, en lo internacional, por establecer el reconocimiento de la peculiaridad de cada pueblo como momento y requisito de una convivencia basada en el respeto a las diferencias nacionales. La idea de soberanía asienta el derecho a la autodeterminación, pudiendo eventualmente aceptar limitaciones siempre y cuando no atenten contra la originalidad de la historia y el destino nacionales.

Por último, el tipo que concibe al pueblo como comunidad de la razón, a la vez que piensa la voluntad como determinada por y orientada al logro del interés propio, viene a caracterizarse por una tendencia en lo interno a asemejarse al modelo kantiano, y en lo externo, a diferenciar drásticamente a la propia nación y sus similares como superiores, respecto de los otros, en general considerados como inferiores. Una forma en que se presenta esta combinación suele caracterizarse por el racismo en las relaciones internacionales, otra por el paternalismo. Como quiera que sea, la idea de soberanía que tiende a asociarseles suele atribuirse el derecho a determinar qué es bueno y malo no

sólo para la propia nación, sino también para las demás. En el extremo, usa la fuerza en la medida en que considera que tiene el derecho a obligar a otros pueblos a ser libres.

CITAS:

[\*] Agradezco los comentarios de Rafael Farfán y José Luis Piñeyro y de dos dictaminadores anónimos.

[\*\*] Profesor-Investigador del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

[1] La fuente de las siguientes citas es la edición del periódico La Jornada, del 17 de julio de 1991, "Debatén siete intelectuales sobre la soberanía" (pág. 10). Allí, por ejemplo, se afirmó que soberanía "es la libertad que tiene un pueblo para definirse frente a su pasado y a su porvenir" (Tovar de Teresa); asimismo, que es la "capacidad de tomar decisiones" y que "un Estado es soberano cuando tiene capacidad de autodeterminarse" (Rodríguez Prats). También, que "lo único verdaderamente soberano podría ser el derecho" y que soberanía es "autonomía dentro de la interdependencia", es decir que "dentro de una relación de dependencia mutua, cada una de las partes sea capaz de fijar sus propias normas de participación en la elaboración de la norma común" (Castillo Peraza). Para Aguilar Camín, soberanía popular es la "autonomía de los Estados nacionales y sus ciudadanos para decidir su vida pública con arreglo a sus propias reglas internas", por lo cual "el problema de la soberanía reside entonces sobre todo en la fortaleza y calidad de esas reglas políticas internas, en el vigor de los consensos nacionales y en la representatividad y credibilidad de las autoridades y los poderes constituidos dentro del ámbito de la nación" y no como podría creerse en la "autarquía o autosuficiencia económica".

[2] "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios para obtener algún bien manifiesto futuro"; "poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia..." (1980:69).

[3] Según Hobbes, la voluntad es un acto que expresa "el último apetito en la deliberación" (1980:48) es decir, el apetito o deseo que se impone realizándose en la acción sobre otros que el individuo considera en su deliberación.

[4] Esta se define como capacidad de cómputo o de sumar y restar (1980:32) es decir, de relacionar hechos presentes o pasados entre sí, y de imaginarse las causas o efectos probables tanto de hechos pasados y presentes como de hechos futuros. A este propósito, Hobbes distingue entre capacidad racional y razón (1980:33) entendiendo que mientras la primera es innata y se desarrolla de acuerdo a la experiencia, la segunda no es innata, adquiriéndose por el estudio y el recto pensamiento con la ayuda del lenguaje a partir de la experiencia. Esto supone que la razón es el límite superior al que puede aspirar la capacidad racional, pero ésta no siempre se identifica con aquella.

[5] Si se toma una "multitud" cualquiera de hombres, sigue siendo cierto que, para el conjunto, el monto total de deseos que éstos pueden llegar a tener es una magnitud siempre mayor que el monto total de medios (poder) que representan. Pero para los individuos surge ahora la posibilidad de tener más medios: cada uno puede tratar de apoderarse de los de otros ("poder instrumental") para aumentar el poder total de que puede llegar a disponer y así disminuir la distancia respecto de los deseos. Basta con que algunos traten de hacerlo para que se inicie una dinámica que acabará en la guerra.

[6] El Estado también puede surgir por una serie de pactos bilaterales entre un vencedor y los vencidos. Sobre esto, ver Bobbio (1992) y Cuéllar (1993).

[7] Esta expresión es deliberadamente inexacta, pero tal vez más clara para el lector que la que correspondería usar. En términos de Hobbes, debería decirse que el cuerpo político que surge del movimiento de acuerdo de los pactantes es primero un "conato" (endeavour) y sólo después, aunque sin solución de continuidad propiamente un cuerpo. Para una discusión sobre el significado de "conato", véase Vialatoux (1935) y Watkins (1972). En Cassirer (1979) se encontrará una crítica.

[8] Nótese que el representante lo es del cuerpo político y no de los individuos que pactaron. Los hombres crean el "cuerpo político" (son sus "autores") a la vez que le designan un representante, pero éste representa al "hombre artificial". y no a sus creadores. Una consecuencia de este argumento es que, dado que el cuerpo político es resultado del pacto, no ha pactado y no está obligado por éste. Por tanto, aunque su representante haya pactado como miembro de la multitud, en cuanto representante del cuerpo político no se encuentra obligado por el pacto.

[9] Riley (1970:89) sintetiza la crítica de Rousseau al conjunto de la teoría del contrato en los siguientes términos: "trata demasiado con la forma de la obligación, con la voluntad tal como es, y no suficiente con aquello con lo cual uno debería estar obligado, ni con la voluntad como debiera ser".

[10] Para Rousseau, la razón es lo que define lo esencial de lo humano y se entiende como el instrumento privilegiado que permite al hombre conocer, es decir, llegar a discernir la verdad de la falsedad y el bien del mal. Esto supone que tanto la verdad como el bien existen, sea como absolutos o, como en el caso de Hobbes, como determinados por el principio de utilidad y, en este sentido, relativos (subjetivos). Que el hombre sea racional lleva a la conclusión de que es libre, en el sentido de que puede optar entre alternativas. Ya que decidir supone capacidad racional, la libertad es parte y meta de la naturaleza humana, y podrá llegar a su plenitud cuando se decide por lo que es bueno en general. Desde un punto de vista normativo, esto equivale a decir que el hombre debe ser libre.

[11] Pero también debe "interpretar" la voluntad general; según Strasser (1990) esto le otorgaría al gobierno un papel también activo, haciendo contradictorio el pensamiento de Rousseau en este punto.

[12] Menos plausible, porque el predicado de igualdad de los miembros de la multitud no se aplica en el caso de los cuerpos políticos.

#### BIBLIOGRAFIA:

Augé, Gillon, Hollier Larousse, Moreau et Cie. (1964), Pequeño Larousse Ilustrado, Imprimerie Larousse, Paris.

Bobbio, Norberto (1992), Thomas Hobbes, Fondo de Cultura Económica, México.

Cassirer, Ernst (1979), El problema del conocimiento, Tomo II. Paidós, Buenos Aires.

Cuéllar, Oscar (1993), "Pacto social y cuerpo político en la teoría política clásica". Aceptado para publicación en la revista Argumentos.

Cuéllar, Oscar (1971), "Influencia, poder y dominación: acerca del estatuto teórico de la noción de poder", en Revista Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires, vol. 2, núm. 3.

Dahl, Robert (1965), *Modern Political Analysis*, Prentice Hall, New Jersey.

Fernández Santillán (1989), *Hobbes y Rousseau*, Fondo de Cultura Económica, México.

Greenleaf, W. H. (1972), "Hobbes: The Problem of Interpretation", en M. Cranston y R. S. Peters, eds. *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Anchor Inc., New York

Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jaume, Lucien (1983), "La théorie de la 'personne fictive' dans le Léviathan de Hobbes", en *Revue Française de Science Politique*, vol. 33, núm. 6, Décembre (págs. 1009-1035).

Kant, E. (1978), *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Lloyd, Howell A (1991), "Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau". *Revue Internationale de Philosophie*, Núm. 179, págs. 353-379.

Noone, John B., Jr. (1970), "The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau", en *The Journal of Politics*, Vol. 32, núm. 3, págs. 696-708.

Pantoja Morán, David (1993), "Estudio preliminar", en Pantoja Morán, D. (editor) *Escritos políticos de Sieyès*. Fondo de Cultura Económica, México.

Riley, Patrick (1970), "A Possible Explanation of Rousseau's General Will", en *The American Political Science Review*, Vol. LXIV, núm. 1, págs. 86-97.

Rousseau, Jean-Jacques (1987), *El Contrato Social*. México: Porrúa, colección "Sepan cuántos...", México.

Strasser, Carlos (1990), "Rousseau o el gobierno representativo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVI, núm. 1, págs. 67-79.

Vialatoux, Joseph (1935), *La Cité de Hobbes. Theorie de l'Etat Totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, J. Gabalda, París.

Weber, Max (1976), *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Watkins J. W. N. (1972), "Liberty", en M. Cranston y R. S. Peters, eds. *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Anchor Inc., New York.