

DOMINGO BLANCO FERNANDEZ (Granada)

La finitud racional del pueblo soberano

I. LOS SACERDOTES DEL CONCEPTO

Tanto para los que entendemos la soberanía como “autoridad legal suprema” cuanto para quienes prefieren la definición, más positivista, de “poder supremo”, resulta incuestionable que la historia de ese concepto va unida a la historia del Estado. El Estado no es la sociedad. Allí donde ha pretendido serlo no sólo han seguido los ciudadanos contraponiendo el “nosotros” al “ellos”, sino que la duplicidad de lo oficial y lo vivido ha sido la ley del lenguaje, de la producción y distribución, e incluso de la moral.

En su denso recorrido por la historia del concepto de soberanía, destacaba F.H. Hinsley lo que hay de *reversible* en el largo proceso histórico hacia la exterioridad estatal. En las sociedades preestatales, la autoridad descansa en una presión psicológica y moral; son las costumbres y tradiciones las que mandan. El Estado, en cambio, es una estructura de poder exterior de algún modo a la comunidad, que ahonda por eso una separación o distancia por la que se hace posible lo que Piaget llamaba la comprensión *decentrada* del mundo. La sociedad deja de adherir ciegamente a sí misma, a sus pautas de enjuiciamiento y de acción y, al deslindar lo mental o interno de lo real objetivo, adquiere cierta distancia y perspectiva autocrítica. Es porque la sociedad no coincide con la autoridad que la gobierna por lo que, antes o después, se abre paso en las conciencias el problema de la legitimidad, de qué es lo que finalmente justifica el

poder coercitivo del Estado sobre la colectividad y sus miembros. Es el problema que sale a la luz con el concepto de soberanía. Hinsley advierte, sin embargo que, aunque el Estado es condición indiscutible para que surja el concepto, hace falta algo más, a saber, una interpenetración de influencias entre la comunidad y el mecanismo estatal. El concepto de soberanía se formó cuando una parte suficiente de la comunidad aceptó el Estado y el Estado supo adaptar sus formas a las exigencias y condiciones de la comunidad: “Sólo cuando la comunidad responde al Estado y éste a la comunidad en que gobierna, la discusión sobre el poder político puede producirse en términos de soberanía” (1).

En tanto que supone esa interinfluencia, el concepto de soberanía se ha podido pensar tanto contra la comunidad como contra el poder constituido, según el lado de donde en la ocasión viniera la amenaza. El concepto ha servido, en efecto, o bien para reforzar las vindicaciones del poder, o bien para fundamentar procedimientos por los que obligar al poder a rendir cuentas de su mando. En uno y otro caso es puesta en entredicho determinada autoridad porque se invoca otra autoridad como soberana, y esto quiere decir que no cabe instancia más alta a la que apelar.

Fue la discordia civil en los siglos XVI y XVII la que impulsó, como es bien sabido, las primeras reflexiones sobre la soberanía. Jean Bodin escribe los *Seis libros de la república* (1576) en plena confusión de la guerra contra los hugonotes, aliados con los señores feudales que resisten a la monarquía. Bodin temía el desorden más aún de lo que detestaba la tiranía, y la situación de Francia parecía excluir el tercero; no veía posible poner fin a la segmentación del poder nobiliario de otro modo que por la autoridad de un poder central soberano sin limitaciones, salvo aquellas que el soberano tuviera en su propia voluntad. Hobbes publica el *Leviathan* (1651) para contribuir a evitar nuevas guerras civiles como las dos que habían assolado su país en 1642-46 y en 1648, y que terminan en enero de 1649 con la ejecución de Carlos I Estuardo. La enseñanza que extrae el filósofo es que “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en la condición que se llama guerra”, condición en que no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro, ni hay

(1) F.H. HINSLEY, *El concepto de soberanía*, Barcelona, Labor, 1972, p. 26.

por lo mismo cultivo de la tierra, ni navegación, ni construcción confortable, ni avance del conocimiento geográfico, ni artes, ni letras, ni sociedad, sino miedo continuo y peligro de muerte violenta, una vida humana solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (2). Tampoco para Hobbes hay término medio entre el desorden del estado de guerra y el pacto por el que todos los hombres transfieren su derecho a gobernarse al poder ilimitado del soberano, que no queda por su parte vinculado al contrato. La condición de los súbditos en tal Estado es “muy miserable”, admite Hobbes, pues quedan a merced de la codicia o demás pasiones del soberano. Pero la soberanía es indivisible. Admitir una doble soberanía, la del gobernante y la del pueblo, como los monarcómacos, que fundaban el derecho a la resistencia en la doctrina del doble contrato, de comunidad y de gobierno, era lo mismo que negar la soberanía y, con ella, el remedio a la guerra civil. Como no habría juez para dirimir la controversia entre ambos soberanos se recurriría de nuevo a la fuerza, respondía Hobbes. ¿Cómo podría la sociedad resistir al soberano si, a menos que haya soberano, no hay sociedad? Al afirmar la ilimitación del poder soberano, Hobbes suprime la distancia entre la voluntad popular y la del soberano, y declara mera confusión cualquier distinción entre sociedad y Estado. La inconsecuencia de la doctrina está en que el soberano necesita la aceptación voluntaria del pueblo. Es cierto que no basta, y que los pactos sin la espada no son más que palabras, pero no falseamos su doctrina si volvemos la oración del revés y le hacemos decir que la espada, sin la promesa de obediencia del súbdito, carece de poder. La voluntaria aceptación de la autoridad que presupone Hobbes revela el fracaso de su intento de eliminar como ilusoria la distancia entre la sociedad y el Estado. Pero la solución no vendrá porque se invierta la relación, que será la propuesta rousseauiana, inspiradora principal de los revolucionarios franceses. También Rousseau reivindica la sumisión permanente al Estado de cada individuo asociado, con todos sus derechos, el alcance ilimitable de la soberanía del Estado, inalienable, indivisible, irresponsable. Es en todo el concepto de Hobbes excepto en un punto: la soberanía omnícompetente no es ahora del gobierno sino de la comunidad o del pueblo. El Estado es el cuerpo político popular que se forma por medio del contrato social y que reduce el gobierno a una comisión, a un mero comité. La doctrina

(2) T. HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 225-226.

de la soberanía popular alcanzaba aquí su más extremada formulación (3). Ahora es la comunidad la que absorbe al Estado, pero los resultados vienen a ser los mismos que al reducir la sociedad al Estado: entre el cuerpo social y el órgano capaz de ejercer el poder, la mutua exterioridad y la distancia se suprimen en ambos casos.

Pero ¿cómo evitarlo si la soberanía que se proclama es la popular? ¿Puede en tal supuesto significar algo la distancia entre la sociedad y el Estado, entre la voluntad popular y la del soberano? ¿Acaso podría el pueblo soberano ser exterior a sí mismo? Estas preguntas no ponen en tela de juicio el principio de la soberanía popular rectamente entendido, pero sí cuanto la concepción del pueblo soberano conserve de infinitista y absolutista.

El absolutismo, la afirmación de un soberano absoluto cuya voluntad es fuente tanto del poder cuanto del Derecho, fue la primera consecuencia del proceso de secularización, es decir, de la emancipación del poder secular respecto de la autoridad de la Iglesia. Como hizo ver Hannah Arendt, la monarquía absoluta, al propiciar el nacimiento del Estado moderno, tuvo el mérito histórico de constituir la esfera secular, pero la sanción que la autoridad religiosa había conferido a esa esfera política arriesgaba degenerar en el despotismo cuando se quería sustituirla por una soberanía absoluta. Las teorías de la soberanía no iban a ocultar durante mucho tiempo que el monarca no podía ser un sucesor de la santidad pontificia sino un usurpador, y la secularización planteó ineludiblemente el problema de hallar y justificar una nueva autoridad. Con la Revolución francesa, escribía el historiador F.W. Maitland, “la nación calzó los zapatos del príncipe, aunque no antes de que el propio príncipe hubiera calzado los zapatos pontificios del Papa”. H. Arendt, que cita el texto, confirma con estas palabras el juicio del historiador:

“¿Qué otra cosa hizo Sieyès sino colocar la soberanía de la nación en el lugar dejado vacante por el rey soberano? ¿Podría haber habido algo más natural para él que poner a la nación por encima del Derecho, del mismo modo que la soberanía de los reyes de Francia había dejado de significar, desde hacía mucho tiempo, independencia de los pactos y obligaciones feudales, para significar,

(3) F.H. HINSLEY, *op. cit.*, págs. 132-134.

al menos desde la época de Bodin, el absolutismo del poder real, una *potestas legibus soluta*, un poder desligado de las leyes? Puesto que la persona del rey había sido no sólo la fuente de todo el poder secular, sino que su voluntad era el origen de todas las leyes positivas, la voluntad de la nación tenía que ser evidentemente, a partir de ahora, el Derecho mismo. (...) La idea de Rousseau de una Voluntad General que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formara realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto” (4).

De tal axioma da fe el artículo VI de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789, que afirma taxativamente: “La ley es la expresión de la Voluntad General”. La monarquía absoluta, que había querido fundarse en un “derecho divino”, venía a ser sustituida, sentencia Arendt, por la deificación del pueblo (5).

Por contraste con la Revolución francesa, la Revolución americana había nacido en una monarquía limitada, al menos tras la Revolución gloriosa de 1688, y tras una aún más antigua historia de pactos y convenios con los que los fundadores de las colonias, desde la fe puritana en el Antiguo Testamento, reactivaron o redescubrieron la idea del pacto de Israel, que se convirtió para ellos en “instrumento con que explicar casi todas las relaciones de hombre a hombre y del hombre con Dios” (6). El pacto bíblico lo entendían los puritanos como un pacto entre Dios y el pueblo de Israel, en virtud del cual Dios dio la ley a Israel y este pueblo se comprometió a guardarla. Las previsibles penosidades de su empresa de colonización incitaron a los peregrinos del Mayflower (1620) “a pactar solemne y mutuamente, en la presencia de Dios y del prójimo, y a reunirse en un cuerpo político (...); y en virtud de ello a promulgar, constituir y elaborar, cuando la ocasión lo requiera, tantas leyes, ordenanzas, actos, constituciones y oficios justos y equitativos cuantos la mayoría estime necesarios y convengan al bienestar general de la Colonia; para todo lo cual prometemos la debida sumisión y obediencia” (7).

(4) H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pág. 166.

(5) Op. cit., pág. 195.

(6) Op. cit., pág. 182.

(7) Cit. por Arendt, op. cit., pág. 183.

Con la confianza que depositaban unos en otros por su promesa descubrían los padres peregrinos —y tras su precedente, los fundadores de Connecticut y los de sucesivas “órdenes fundacionales”— no la teoría del contrato social pero sí, precisa Arendt, las pocas verdades fundamentales sobre las que descansa la teoría (8). La capacidad de hacer promesas y mantenerlas proporciona a los hombres un poder cierto de construir su mundo: “Promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible” (9). Tampoco los padres fundadores de la Revolución americana confundieron el origen del poder con la fuente de la ley; al contrario, se jactaban de fundar repúblicas, es decir, “gobiernos de leyes y no de hombres”. Aún el Preámbulo de la Declaración de Independencia invoca una fuente trascendente de autoridad para las leyes de un nuevo cuerpo político y contiene un llamamiento al “Dios de la Naturaleza” (10). Y de otra parte, sobre el entramado de poder nacido de los actos coloniales, caló en los autores de la Revolución americana la certeza de que el hombre, al menos en lo concerniente al gobierno político, es dueño de su destino.

Fue, sin embargo, la Revolución francesa, con su impetuosa corriente que nadie podía detener y que acabó devorando a sus hijos, la que se convirtió en el arquetipo revolucionario del que las violentas insurrecciones posteriores (1830, 1832, 1848, 1871 y 1917) se consideraron continuadoras, hitos sucesivos de la misma “révolution en permanence” de que hablara ya Proudhon mucho antes que Trotski. A la experiencia que la época tuvo de la fuerza de los sucesos revolucionarios, más terrible que la del más despótico monarca absoluto, atribuye Arendt la consecuencia de mayor alcance que la Revolución francesa tuvo en el orden teórico, a saber, el concepto moderno de “historia” desarrollado en la obra de Hegel. Por sus libros y por los de Marx, a los que ningún desarrollo filosófico de una grandeza comparable correspondió ni de lejos en la Revolución americana, fue el modelo de la Revolución francesa el que se impuso y, dice Arent, “pegó fuego al mundo” (11). Esta expresión se refiere obviamente a las convulsiones políticas que el

(8) Op. cit., pág. 184.

(9) Op. cit., pág. 186.

(10) Op. cit., pág. 204.

(11) Op. cit., págs. 58-63.

siglo XX heredó de los hegelianismos de derecha y de izquierda. A la luz de la filosofía de Hegel, el absoluto ontoteológico de la tradición filosófica se automanifestaba en la esfera de los asuntos humanos. Quienes remedaban la empresa revolucionaria en los siglos XIX y XX no se consideraban simples sucesores de los revolucionarios franceses sino agentes de la historia y de la necesidad histórica, con el resultado paradójico, para los revolucionarios, de que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y social.

Recordemos brevemente el concepto hegeliano de historia y su arraigo en el acontecimiento revolucionario francés:

“Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno de él no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anaxágoras había sido el primero en decir que el Nous rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por tanto, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han concelebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo: el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo” (12).

Es en el concepto filosófico donde alcanza su cumplimiento la reconciliación. En la filosofía está demostrado que la razón es la sustancia, es la potencia infinita, porque su poder no sólo alcanza al ideal o a la forma, algo que debe ser, sino que da a elaborar la materia a su propia actividad:

“La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual —en la historia universal” (13).

(12) HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Revista de Occidente, trad. de José Gaos, pág. 400.

(13) Op. cit., pág. 20.

Lo que se revela en la historia universal, para Hegel, no es la razón de ningún sujeto particular, sino la razón divina y absoluta, y reconocerlo constituye la verdadera teodicea, el conocimiento reconciliador que ve desaparecer lo negativo como algo subordinado y superado en la conciencia del fin último del mundo:

“Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios, y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo” (14).

En este final de las *Lecciones*, escrito en diciembre de 1830, alude Hegel a la caída de los Borbones acaecida en Francia en julio del mismo año, y comenta: “Después de cuarenta años de guerras y de una inmensa confusión podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas; podría forjarse la esperanza de que se ha producido una conciliación duradera”. Pero sabe que sería una esperanza ilusoria. Le parece obvio que “deben gobernar los que saben, *oi aristoi*, no la ignorancia y la presunción de saber más que los demás” (15). Pero el liberalismo, no contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad, con que haya una organización del Estado; no contento con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo, el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales, y así no deja consolidarse nada en la organización: “La voluntad de los muchos derriba al gobierno y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto gobierna, tiene de nuevo a los hombres en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros” (16).

A propósito de este pasaje ha hecho notar Habermas que el pesimismo de Hegel se acrecentó en sus últimos años, como atestiguan sus cartas, hasta una inseguridad y preocupación procedentes de las dudas que, siendo Hegel apenas consciente de ello, comenzaban a surgir en la misma teoría. En su apoyo cita Habermas el final de curso sobre Filosofía de la Religión, que afronta la delicada cuestión

(14) Op. cit., pág. 411.

(15) Op. cit., pág. 410.

(16) Op. cit., pág. 406.

de la “superación” de la religión en la filosofía. El contenido religioso, escribe allí Hegel, pasa al concepto, donde debe recibir su justificación. La dificultad está en que el conocimiento ahora racional, que ocupa el lugar de la fe, se resiste a ser propagado universalmente por su misma naturaleza filosófica. Tan pronto la verdad de la religión pasa al concepto, ha de trasladarse de la comunidad de los creyentes a la de los filósofos, perdiendo su reconocimiento general. Hegel, observa Habermas, nunca abandonó el suelo del prejuicio fundamental parmenídeo de la filosofía, a saber, que los muchos están excluidos del camino del conocimiento del ser (en carta a Göschel de 13-XII-1830, por ejemplo, escribe que la filosofía “debe tener conciencia de estar destinada solamente a un pequeño número”), lo que le hace recaer, sentencia Habermas, por detrás de la Ilustración. Si la verdad de la religión se salva únicamente en el concepto de los filósofos, las consecuencias de la desmitologización son imparables: la necesidad de justificación por el concepto discurre paralelamente a la desmoralización del pueblo. Hegel hace algo más que presentirlo en estas palabras:

“Si ya no se predica a los pobres el Evangelio, si la sal se desala y en silencio se hacen desaparecer los cimientos sólidos, entonces el pueblo, para cuya razón —que permanece comprimida— la verdad sólo puede estar en la representación, ya no sabe remediar la presión de su interior” (17).

Hegel habla con una estoica serenidad, excesiva a juicio de Habermas, de una “disonancia” que existe en la realidad, disonancia que se deshace en la filosofía desde que ésta reconoce a la Idea en la manifestación, pero la reconciliación es nada más que parcial por cuanto tiene validez exclusivamente para el “aislado estado sacerdotal de los filósofos” (18).

Durante decenios estuvo censurado en los manuales soviéticos de marxismo el llamado “modo de producción oriental” porque venía automáticamente a las mentes la asociación de los sacerdotes egipcios, por ejemplo, con la vanguardia consciente que tiene sobre el resto de la masa obrera la ventaja de comprender lo que el

(17) HEGEL, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, t. 16, pág. 355; cit. por Habermas, *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pág. 159.

(18) Cit. por Habermas, *ibid.*

proletariado es, que no tiene por qué coincidir con lo que en un momento dado se represente él mismo como meta, y “lo que está obligado históricamente a hacer conforme a ese ser” (19).

Robespierre había restaurado el culto al Legislador Inmortal y la creencia en la inmortalidad del alma, a fin de restablecer en las conciencias la asociación del premio y el castigo a la polaridad absoluta del crimen y de la virtud: “¿Qué ventaja encuentras — preguntaba— en persuadir al hombre de que una fuerza ciega preside sus destinos y golpea al azar al crimen y a la virtud?” (20). En octubre del 93 consagrada Notre-Dame de París como templo de la Razón, pero en junio del 94, el mes anterior al de su ejecución, celebra la Fiesta del Ser supremo y quema una estatua del ateísmo: “La idea del Ser supremo y de la inmortalidad del alma —dice— es una constante apelación a la justicia; por ello es, pues, social y republicana”. La sombra de la doble verdad averroísta que parece planear sobre las dudas del viejo Hegel, quizá había inspirado ya la exclamación de Robespierre: “El ateísmo es aristocrático”.

II. DEMOCRACIA Y CONSTITUCIONALISMO

Habermas acierta al señalar que Hegel había recaído, y Marx tras él, por detrás del lema de la Ilustración enunciado por Kant como exigencia de generalizar la capacidad de pensar por cuenta propia. El problema creía Kant haberlo resuelto precisamente gracias a la distinción entre forma y contenido que Hegel pretenderá superar, es decir, gracias al formalismo moral de la razón pura práctica que es la razón común o vulgar. Un conocimiento de los fines más esenciales del hombre, advertía, no puede rebasar el entendimiento común y ser revelado únicamente por filósofos (21). El formalismo, que incluye el imperativo también “material” de una legislación que universalice el respeto a cada hombre como un fin en sí, no es una doctrina moral gratuita ni aislada, sino solidaria, en primer lugar, de una teoría del conocimiento que hace valer, contra el idealismo de los leibnizianos, la heterogeneidad irreductible entre la fuente

(19) Marx- Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1962, pág. 102.

(20) Cit. Por H. Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pág. 488.

(21) *Kritik der reinen Vernunft*, A 830-831, B 858-859.

intelectual del conocimiento y la fuente sensible con sus *datos*, que son para el entendimiento un añadido externo, ajeno, que la razón es impotente para extraer de su automovimiento. No se niega con eso que la razón obtenga por sí misma determinaciones de contenido. Es lo que ocurre cuando un científico forja una hipótesis. Lo que entendieron Galileo, Torricelli o Stahl es que la razón reconoce solamente *lo que ella misma produce*, que la razón tiene que *anticiparse* con los principios de sus juicios, a cuya luz proyecta el experimento por el que la naturaleza responderá a sus preguntas (22). Pero este poder racional de extender el campo de lo conocido no es el de manifestar o explicitar la riqueza precontenida en la necesidad interior de la Idea, sino que es irrupción de novedad, de algo que no había. La razón, porque es libre, es el poder de iniciar causalmente, en términos absolutos, series de fenómenos. En el orden práctico, por contrarios que los impulsos sensibles lleguen a ser en un momento dado a los designios de la razón, reprobamos el acto inmoral y lo tomamos como si su autor empezara enteramente por sí mismo una serie de consecuencias. No hay aquí un estado anterior que determine el siguiente: “Con respecto a ese nuevo estado —escribe Kant— la razón es *determinante*, no *determinable*” (23), al igual que en el orden teórico no puedo conocer como objeto lo que tengo que presuponer a fin de conocer en general un objeto, y el sí mismo *determinante* es distinto del sí mismo *determinable* (24).

El participio activo y el participio pasivo del verbo “determinar” plantean referidos a la razón el problema de fondo que en el orden de la legitimación política se la planteaba a Sieyès por su distinción entre poder constituyente y poder constituido. ¿Cómo podía estar legitimado el poder constituido si no podía venir garantizado por la Asamblea Constituyente, por el *pouvoir constituant*, puesto que el poder de esa Asamblea era previo a la Constitución y, por tanto, no podía ser constitucional? Arendt critica la solución del abate como meramente aparente, pues poner la voluntad de la nación por encima de todos los gobiernos y leyes deja todo lo que se construye a merced de la veleidad popular, y el peligro se confirmó en la historia constitucional de Francia, donde las constituciones se

(22) *KrV* B XII y XIII.

(23) *Krv* A 555-556, B 583-584.

(24) *KrV* A 402; cf. B 407 y B 158 n.

sucedían unas a otras, incluso durante la revolución, sin que los titulares del poder se revelasen capaces de hacer cumplir las leyes y los decretos revolucionarios (25). Entregar la ley a la voluntad ¿no equivale a someter la ley a la arbitrariedad y a dejarse ir a la deriva? Los que declaran a la ley expresión de la voluntad general tienen que acabar planteándose la dificultad que reconocía Rousseau en una carta de 1767 a Mirabeau: “El gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría (...), es hallar una forma de gobierno que coloque a la ley por encima de los hombres” (26). Ahora bien, para poner a la ley por encima de los hombres, añadía Rousseau, “harían falta dioses”.

A primera vista, el formalismo kantiano abre un paso entre el Escila de la fe supra-racional y el Caribdis de la volubilidad de la mayoría. La piedra de toque para la validez de toda ley pública sigue siendo para Kant la voluntad popular. Pero esta voluntad comunitaria y pública no es ahora indeterminada ni arbitraria porque el contrato social por el que se constituye no es sino una Idea de la razón común (27). De esa Idea nace, en efecto, según Kant, una sola Constitución: la Constitución “republicana”, que separa los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y que es la única establecida sobre principios compatibles 1º, con la libertad jurídica —exterior, por tanto— de los miembros de una sociedad, como hombres; 2º, con la sumisión de todos a una legislación común, en cuanto súbditos; y 3º, con el derecho de igualdad de todos en cuanto miembros del Estado, bien entendido que de la igualdad exterior o jurídica, es decir, ante la ley, pues las responsabilidades y el rango deben corresponder a las desigualdades de mérito. Advierte Kant en 1795 que la Constitución republicana se suele confundir con la democracia (28) y hace observar, para disipar la confusión, que las formas de un Estado pueden dividirse atendiendo a dos criterios: quién manda y cómo manda, es decir, según las personas que tienen el poder supremo, o según la manera como gobierna el soberano, sea

(25) ARENDT, *Sobre la revolución*, pág. 173

(26) Cit. por H. Arendt, op. cit., pág. 196.

(27) Cf. *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Kants Werke*, Berlín, Akademie Textausgabe, W. de Gruyter, 1968, t. VIII, p. 297; y *Metaphysik der Sitten. I: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak. VI, p. 315.

(28) *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII, págs. 349-352.

quien fuere. En cuanto al primer criterio, caben tres formas del soberano, sea quien fuere. En cuanto al primer criterio, caben tres formas del soberano: autocracia, aristocracia y democracia. En cuanto al segundo, no caben más que dos formas de hacer uso del poder: la republicana, donde el uso del poder está limitado por la ley, y la despótica, en la que el propio gobernante da las leyes para el gobierno del Estado y maneja así la voluntad pública como voluntad privada.

El hombre en el Estado, escribe Kant, abandona enteramente la libertad salvaje y sin ley (propia del estado de naturaleza) para recuperar la libertad entera en un estado jurídico (29), pues su dependencia legal procede de su propia voluntad legisladora. Un tal Estado, que sería a su entender el propuesto por la Revolución francesa, tendría una validez moral universal. De ahí que el estallido revolucionario provocase en Kant, a sus 65 años, una exaltación comparable a la que Hegel sintió a los 19. Leemos en *El conflicto de las Facultades*:

“Esa Revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no podía obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano” (30).

El modelo kantiano de Estado, representativo, porque en él el pueblo también legisla, y republicano, porque es gobierno de leyes y no de hombres, parece ser un claro precedente del Estado de Derecho tal como es entendido desde Robert von Mohl (1830): imperio de la ley, y ley expresiva de la voluntad general, separación de poderes y carácter necesariamente limitado del poder público, actuación de la administración según ley y control judicial suficiente, todo ello a fin de garantizar los derechos y libertades fundamentales. Entre las connotaciones del concepto actual hay, desde luego, conquistas históricas posteriores, como los mecanismos de control de la constitucionalidad de las leyes, que hoy se juzgan indispensables. Pero la filiación kantiana se hace patente si usamos, por ejemplo, la definición de Estado de Derecho que propone B. Bour-

(29) *Rechtslehre*, VI, 315-316.

(30) Ak. VII 85.

geois en 1985:

“El Estado de Derecho es el poder político que se define y limita por el derecho como *justicia*. Al unificarse según tal derecho *ideal*, y así, como una unidad trascendente por relación a ella, la sociedad somete su particularidad o diferencia —desorden o violencia— a la universalidad o identidad ideal constitutiva de la *soberanía*. Siendo el individuo el elemento de la realidad, la universalidad soberana del Estado se realiza como tal en la individualidad universal del *Hombre*, reconocido así como sujeto de derecho, es decir, como libertad” (31).

No hace falta mitificar el Estado de Derecho ni tenerlo por una panacea contra todos los males del Estado para reconocer, no sólo su balance histórico positivo, sino algo mucho más importante. Los que, en función de una ideología particular, situaban el Derecho en la “superestructura ideológica”, han considerado avanzado durante decenios descalificar al Estado de Derecho como Estado burgués que seguiría siendo una dictadura en la medida en que su referencia al Derecho encubría la opresión de la otra clase. El 14 de julio de 1989 dirigía Mijail Gorbachov a la XVª Conferencia de los siete Estados dirigentes del mundo occidental una propuesta de colaboración “desideologizada” en la que calificaba de “artificialmente erigidas” a las barreras entre los distintos sistememas económicos. Los términos parecían cuidadosamente escogidos para dar a entender que donde estaba la ideología era en la base de lo que ha convertido a un sistema económico en distinto del otro. La propuesta forma sistema con la famosa declaración de Gorbachov de que “los valores comunes a toda la humanidad importan más que los valores de clase”, o con el discurso pronunciado el 11 de julio por Alexandr Yakovlev, eminencia gris del reformismo soviético, en conmemoración del 200º aniversario de la Revolución francesa, en el que condenaba la justificación doctrinal de la violencia revolucionaria, como propia de un mesianismo romántico, para anteponer incondicionalmente la defensa de los intereses de la humanidad, los derechos y las libertades individuales, sobre los intereses de clase. Cuando se escriben estas líneas, en diciembre de 1989, el reconocimiento del Estado democrático de Derecho no distingue ya el *discurso* del Estado liberal frente al *discurso* del “socialismo real-

(31) BERNARD BOURGEOIS, “La question de l'Etat de droit en France aujourd'hui, en VV.AA., *L'Etat de droit*, París, P.U.F., 1985, pág. 3.

mente existente”, por la positiva razón de que desde uno y otro viene a ser proclamado como el único modelo legitimador de poder público. No es, sin embargo, la Constitución lo que faltaba en países como la Unión Soviética, Hungría o la RDA. Pero así como una democracia no lo es más que de nombre sin algún procedimiento como el sufragio universal libre y secreto por el que verificar que el poder se somete a la regla de las mayorías, así también puede un déspota promulgar una Constitución que dé un semblante de legalidad a la irresponsabilidad de su mando. Como escribe Andrés Sajó, miembro del equipo que actualmente redacta la nueva Constitución húngara, “en algunas partes del mundo es bastante frecuente que la Constitución vigente se interponga en el camino hacia un sistema social constitucional. Parecería que la Constitución húngara, promulgada en 1949 y que, con un sinnúmero de modificaciones, sigue vigente hasta el día de hoy, es una de éstas” (32). Cuando el diario *Pravda* del 27 de mayo de 1988 reproducía la resolución del CC del PCUS de transformar la Unión Soviética en “un Estado socialista de Derecho cuyo fundamento será la legalidad, suprema y triunfante expresión de la voluntad del pueblo”, se estaba reconociendo que bajo la Constitución stalinista en vigor la regla era la arbitrariedad; y si añadía la misma resolución que “todas las organizaciones del Partido deberían actuar en el respeto de la Constitución y de las leyes”, era porque no venían actuando así. Aún el 25 de enero de 1989 publicaba Amnistía Internacional un informe sobre la RDA en el que denunciaba “la celebración de juicios secretos, la existencia de instrucciones secretas y la vigencia de leyes redactadas de forma vaga que permiten a las autoridades penalizar cualquier actividad con la que estén en desacuerdo”; el 17 de noviembre siguiente, al anunciar el nuevo primer ministro Hans Modrow la construcción de “un Estado democrático de Derecho” se expresa en términos de “ruptura democrática” con el régimen establecido, y unas semanas después sale a la luz la red de tráfico de armas y de divisas por la que se enriquecían los dirigentes destituidos, lo que desata las iras de la población y obliga a llevar ante los tribunales a la cúpula del aparato del Estado para que responda de graves acusaciones de corrupción y de abuso de poder. La ruptura es efecto de la disposición moral, cuya exigencia de verdad y justicia se revela inalte-

(32) A. SAJO, “Una nueva Constitución para una Hungría constitucional”, *Política exterior*, Madrid, 1989, nº 12, pág. 123.

rada, intacta, tras cuatro décadas o más de eclipse forzado; la incondicional condena que dicta abarca a la doctrina que pretendía subsumirla y condicionar sus principios, y es así la moral la que finalmente prevalece e impone su autonomía.

En las democracias liberales no es necesaria la ruptura, pero tampoco sus constituciones se bastan siempre para garantizar la primacía de los derechos y libertades sobre la ley votada por los representantes del pueblo. Pese a que Francia se haya dado dieciséis constituciones desde 1789, su descubrimiento ideológico del constitucionalismo no remontaría, argumenta L. Cohen-Tanugi, más allá de 1974, y de 1958 su descubrimiento jurídico:

“La paradoja no es más que aparente: asociadas a la sucesión de regímenes políticos efímeros, las constituciones han dejado a la ley, conforme a la tradición revolucionaria, el honor de encarnar la continuidad y los principios fundamentales. La Revolución (francesa) había estado precedida, sin embargo, por un rico movimiento constitucionalista, que había producido sobre todo la Declaración de los derechos del hombre. Pero mientras que al otro lado del Atlántico el *Bill of Rights* fue rápidamente añadido a la Constitución, a fin de proporcionar al poder judicial las normas que le permitían ejercer su misión protectora de las libertades frente a las mayorías políticas, el legicentrismo de la Revolución francesa y la liquidación del poder judicial han privado a los principios de 1789 de toda eficacia jurídica” (33).

El Consejo Constitucional, instituido en Francia por la Constitución de 1958 para ejercer un control soberano sobre la actividad del Parlamento, emitía el 23 de agosto de 1985 una decisión que transformaba la sentencia antes citada de la Declaración de 1789 (“La ley es la expresión de la voluntad general”) en esta otra: “La ley votada (...) no expresa la voluntad general más que en el respeto de la Constitución”. Los herederos de la Revolución francesa y los de la Revolución social que la continuaba imprimen a sus distintos sistemas el giro de volante que los acerca al modelo americano de las barreras constitucionales que los jueces vigilan para limitar las atribuciones y controlar las actuaciones de los poderes legislativo y ejecutivo. Una decisión de la Corte suprema de los Estados Unidos, que invalidaba en 1943, en plena guerra, una ley de Estado que

(33) LAURENT COHEN-TANUGI, *La métamorphose de la démocratie*, París, Odile Jacob, 1989, pág. 21.

imponía el saludo a la bandera en las escuelas públicas, resume insuperablemente lo que se decide en el fondo del control constitucional:

“La finalidad misma de una Declaración de derechos era la de sustraer ciertos asuntos a las vicisitudes del debate político, la de colocarlos más allá del alcance de las mayorías y de los funcionarios, y la de darles el estatuto de principios del derecho a aplicar por los tribunales. El derecho de los individuos a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la libertad de expresión, de prensa, de conciencia y de reunión, y demás derechos fundamentales, no podrían ser sometidos al voto; no dependen del resultado de ninguna elección” (34).

Es verdad que el coraje cívico y el tino de los juzgadores, sin los que no se habría dictado la sentencia anterior, todas las constituciones los necesitan y ninguna puede garantizarlos, por más que puedan y deban evitar las sospechas de parcialidad en el procedimiento de designación de los jueces constitucionales. De una parte, lo que hay de contingente en las disposiciones personales éticas y dianoéticas, o en que los hábitos sociales se atengan al principio de legalidad o se desentiendan de él, y, de otra parte, la colisión entre los derechos mismos que limita su satisfacción, y la referencia de todos ellos a la unidad trascendente del Derecho ideal en tanto que justicia, impiden ignorar que el Estado de Derecho no es nunca irreversible ni es nunca algo adquirido.

El jurista Michel Miaille pone el dedo en la llaga al señalar que los impugnadores socialistas del Estado de Derecho presuponían que era posible la reconciliación y fusión homogénea de los diversos elementos sociales en un todo armonioso y, al hacer “como si”, terminaban imponiendo un mundo absurdo donde los resultados eran opuestos a las intenciones declaradas. Lo que, por el contrario, expresa el Estado de Derecho es la heterogeneidad irreconciliable de las entidades constitutivas de la vida social y las diversas mediaciones por las que se organizan. “El derecho —escribe M. Miaille— no actúa nunca más que desde el exterior y, sin desestimar la pureza de la conciencia, no se funda más que sobre las consecuencias exteriorizadas de ésta. Preserva, pues, la intimidad

(34) Cit. *ibid.*, p. 198.

contra las exigencias de lo social” (35). El peligro reside en la pretensión irrealizable de abolir esa frontera, de alcanzar la unidad: todos los grupos sociales que no han efectuado esa demarcación se han hundido en el despotismo, observa Mialle, y concluye: “El derecho protege porque separa” (36). Retengamos la fórmula, junto a esta otra por la que el mismo autor subraya la garantía que el Estado de Derecho significa contra el poder, ocupado siempre en extender su espacio y en acentuar su presión: “El Estado de Derecho es el anti-Leviatán” (37).

Entonces, si la Constitución republicana, tal como la entendía Kant, era un claro precedente del actual Estado de Derecho, ¿podemos interpretar a Kant como un anti-Hobbes? No por cierto, y aquí está la paradoja filosóficamente interesante. Ya en 1798 había escrito Paul Johann-Anselm Feuerbach su libro *Anti-Hobbes*, que era, en la intención de su autor, un anti-Kant. Y en la misma dirección habían ido las críticas de Garve en 1793, de Buterwerk (que veremos luego), o había de ir la de Bluntschli a comienzos del s. XIX, quien califica la filosofía política kantiana de reaccionaria y contradictoria (38). También A. Cresson escribía en su libro *La morale de Kant* (1897):

“Kant no justifica la violencia y la tiranía (...) Pero su doctrina es el instrumento cierto del triunfo de toda violencia y de toda tiranía.- Tanto que uno se pregunta, no sin algún estupor, cómo semejantes ideas han podido germinar en el espíritu de un hombre de genio, y aún más cuanto que la lógica de su doctrina entrañaba consecuencias muy diferentes de las que él ha extraído” (39).

Precisemos ante todo en qué dos puntos no está la dificultad. Suele chocar, con razón, la distinción kantiana entre ciudadanos activos, los que para proveer a su existencia dependen de su propia actividad o de la del Estado, que participan con su voto en la legislación, y ciudadanos pasivos, los que para obtener sus medios de existencia dependen de la voluntad de otro. También a estos segundos los llama “ciudadanos” porque caen igualmente bajo la protec-

(35) M. MIAILLE, “La retour de l’Etat de Droit. Le débat en France”, en VV.AA., *L’Etat de droit*, pág. 243.

(36) Ibid. Cf. págs. 227 y 235.

(37) Op. cit., pág. 218.

(38) (39) Cit. por G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, París, P.U.F., 1962, pág. 545.

ción de las leyes, pero “pasivos” porque carecen del derecho de colaborar por su sufragio como miembros activos del Estado. Tal vez no sea conciliable esta discriminación kantiana con la generalidad de la autonomía y dignidad racional que su filosofía proclama, y él mismo llega a preguntarse si no será contradictoria la expresión “ciudadano pasivo”, pero se trata en cualquier caso de un problema secundario y de orden histórico; no se puede olvidar que el sufragio universal será reconocido únicamente a partir de la IIª República francesa, en 1848.

Menor es la dificultad de entender que Kant defienda un “principio del deber del pueblo de soportar un abuso, incluso dado como insoportable, del poder supremo” (40), puesto que no hace en este juicio más que aplicar su distinción entre el orden racional del deber y el orden empírico de las inclinaciones o del bienestar.

La dificultad de fondo está en que el súbdito tampoco puede oponer resistencia *a la injusticia* del soberano:

“En el Estado, el soberano no tiene más que derechos hacia los súbditos y no deberes (de coacción). Además, si el regente, órgano del soberano, procede contrariamente a las leyes, si por ejemplo en lo concerniente a los impuestos al reclutamiento, etc., actúa contra la ley de la igualdad en el reparto de las cargas del Estado, entonces el súbdito puede oponer resistencia” (41).

Algunos textos kantianos excluyen la posibilidad misma de que el soberano cometa injusticia: la persona soberana, considerada como fuente de las leyes, “no podría ser injusta”, ese crimen que parece no tener perdón ni en este mundo ni en el otro porque eleva al rango de principio legal la violencia que destruye el principio legal y que es por eso como un “suicidio del Estado” (42). La opinión de Hobbes de que el jefe del Estado no está vinculado en modo alguno con el pueblo mediante contrato y por ello, aunque puede cometer iniquidad a los ojos de Dios, no puede incurrir en injusticia contra el ciudadano, de quien puede disponer como desee, merece este comentario de Kant en 1793:

“Esta tesis sería del todo correcta si por injusticia se entendiera

(40) *Rechtslehre*, Ak. VI, 320.

(41) Op. cit., VI, 319.

(42) VI, 320-322 n.

aquella lesión que concede al agraviado un *derecho de coacción* contra quien le ha tratado injustamente; pero así tomada, en toda su generalidad, esa tesis resulta espantosa” (43).

De ahí que oponga a Hobbes la necesidad de reconocer, como “la única garantía (paladión) de los derechos del pueblo”, la libertad de pluma, es decir, la facultad para el ciudadano de dar a conocer públicamente su opinión sobre lo que encuentre de injusto en las disposiciones del soberano (44). Sin embargo, en el mismo escrito precisa en tres ocasiones que el derecho de coacción que deniega al ciudadano contra el jefe del Estado incluye tanto la facultad para oponerse de obra como de palabra (45). Y del rigor con que entiende la resistencia de palabra da idea su declaración de que los meros razonamientos sobre si un contrato de sumisión al poder fue el hecho originario o si el poder presidió y la ley vino luego, además de vacíos, son por sí solos peligrosos para el Estado (46). Ahora bien, si tales razonamientos pueden tomarse por “resistencia”, es obligado preguntarse, con Georges Vlachos, si la propia “libertad de pluma” no está comprometida en su función esencial de crítica filosófica de la sociedad y del gobierno (47).

El horror de Kant hacia el crimen de resistencia viene de que sería el principio racional mismo el que por ella se autodestruye al mismo tiempo que la soberanía. Para que el pueblo estuviese autorizado a resistir, tendría que haber una ley pública que permitiera esa resistencia del pueblo, o, con otras palabras, la legislación suprema tendría que contener una determinación según la cual no sería suprema, lo que es contradictorio (48). La contradicción salta a la vista desde que nos preguntamos quién sería juez entre el pueblo y el legislador: el conflicto sería indecible jurídicamente porque cada uno sería juez y parte, es decir, el derecho dejaría paso a la fuerza, a no ser que uno y otro apelaran a una más alta instancia de arbitraje, con lo que ninguno de los dos sería ya el soberano (49): “Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente

(43) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 303-304.

(44) Op. cit., VIII, 304.

(45) Cf. VIII, 299, 302 y 305.

(46) *Rechtslehre*, Ak. VI, 318.

(47) G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, pág. 541.

(48) *Rechtslehre*, Ak. VI, 320.

(49) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 300.

a cualquier otro, de los que queda excluido solamente el soberano (porque no es un miembro de la comunidad sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción. (...) Pues si también éste pudiera sufrir coerción no sería el soberano del Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito” (50).

Si el pueblo se arrogara el derecho de oponer su violencia a la legislación suprema que prescribe todos los derechos, la voluntad suprema se destruiría a sí misma (51). La rebelión o la resistencia sería el delito supremo en una comunidad porque destruye sus fundamentos; de ahí que la prohibición de la resistencia sea incondicionada (52).

Detengámonos por un momento a comprobar la actualidad de este argumento kantiano.

III. ¿ES AUTOCONTRADICTORIO EL DERECHO DE RESISTENCIA?

Alguien podría objetar que la mejor prueba de que el derecho de resistencia no contiene contradicción está en que ya fue reconocido en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y en la Constitución de varios de sus Estados, como los de New Hampshire, Pennsylvania y Delaware, así como lo reconocieron en Francia las Declaraciones de derechos de 3-IX-1791, art. 2; la Girondina de 1793, art. 1; y la de 24-VI-1793, art. 11 y sobre todo art. 35: “Cuando el gobierno viole los derechos del pueblo, la insurrección es para el pueblo y para cada porción del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes”.

El derecho de resistencia está hoy expresamente reconocido en la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania (1949), cuyo artículo 79, párrafo 3, prohíbe cualquier modificación de esa Ley Fundamental que afecte a la organización el Estados federados, a su participación en la legislación, o a los principios establecidos en

(50) Loc. cit., VIII, 291.

(51) *Rechtslehre*, Ak. VI, 372.

(52) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 299.

los artículos 1 y 20. El artículo 1 se refiere a la protección de la dignidad del hombre, y el 20 determina que todo poder procede del pueblo, que designa por medio de elecciones a sus representantes, que la legislación debe atenerse a la Constitución así como los poderes ejecutivo y judicial a la ley y al derecho. El artículo 79, por tanto, que en sus dos primeros párrafos define el procedimiento por el que puede reformarse la Ley Fundamental, declara en su párrafo tercero los principios que no puede ser cambiados y fija así límites al poder de reforma de la Constitución.

Ernesto Garzón Valdés, cuya exposición del ejemplo alemán estamos siguiendo, recuerda que en 1968 se modificó la Ley Fundamental, conforme al artículo 79, y se añadió al artículo 20 un nuevo párrafo, el cuarto, que refuerza la limitación en los siguientes términos:

“Cuando no exista otro medio, todos los alemanes tienen el derecho de resistencia contra todo aquél que emprenda la eliminación de este orden.”

El párrafo anterior a éste, el tercero, establecía, como queda dicho, que la legislación debe atenerse a la Constitución y los poderes ejecutivo y judicial a la ley y al derecho, y fue pensado en 1949 como garantía contra futuros despotismos semejantes al del sistema nacionalsocialista. Se trataba de evitar, escribía Konrad Hesse en 1975, con el mismo término de Kant, “el suicidio de la democracia del Estado de derecho bajo la forma de la legalidad”, que fue lo acontecido con la Constitución de Weimar, eliminada por vías que la Constitución misma permitía. El derecho de resistencia reconocido en el párrafo 4 del art. 20 intenta completar la prohibición de cambio de los artículos 1 y 20 atribuyendo al pueblo un derecho de sanción contra futuros legisladores que pretendan violar esa prohibición de reforma. El núcleo de la Constitución, comenta Garzón Valdés, habría quedado así perfectamente protegido por la estrategia que complementa prohibición y sanción.

Pero que estas disposiciones hayan sido *de facto* incorporadas a los textos constitucionales no quiere decir sin más que salven la contradicción y respondan a la cuestión kantiana de a qué juez apelar para decidir si tiene razón el legislador o quienes le resisten, como arguye convincentemente Garzón; mientras que, en contrapar-

tida, la invocación del derecho de resistencia puede dar lugar a la pseudojustificación de delitos políticos (53).

El problema de la contradicción en la limitación legal al soberano legislador lo extiende Garzón Valdés, más allá del caso alemán, a los artículos que definen el procedimiento de reforma constitucional en casi todas las constituciones de las democracias representativas, y recuerda a este respecto la llamada “paradoja de Ross” (54). El artículo 88 de la Constitución de Dinamarca, que fija el procedimiento para la reforma constitucional, no plantea ningún problema mientras se trata de modificar los artículos anteriores y posteriores al 88, pero si se quisiera reformar, el 88' resultante no derivaría su validez del 88, con lo que sería inválido, y debería llevar a reconocer que el artículo 88 no puede ser reformado por la autoridad suprema que él mismo establece, la Asamblea constituyente, pues establecer un sistema de reforma diferente al del 88 equivaldría a una conclusión que negara las premisas. El intento de cambiar el artículo 88 implicaría una autorreferencia y, por tanto, un absurdo lógico.

Garzón Valdés apoya su propuesta de solución en la argumentación de von Wright, que excluye la cuestión de validez respecto de los artículos constitucionales que establecen el procedimiento de reforma constitucional, pese a que se acepta su *existencia* como norma suprema o soberana del sistema:

“Si el acto normativo de dictar una cierta norma *no* es él mismo contenido de ninguna otra norma de orden superior —escribe von Wright— entonces el agente que realiza ese acto se dirá que actúa como *soberano* o como una *autoridad suprema* de la norma en cuestión” (55).

De este soberano cuyo *acto* normativo no puede ser contenido de ninguna *norma* del sistema, y que podría ser interpretado como el legislador originario del sistema (la asamblea constituyente que surge de una revolución o de la independencia de un nuevo Estado),

(53) E. GARZON VALDES, “Acerca de las limitaciones legales al soberano legal”, *Sistema*, nº 43-44, Madrid, septiembre 1981, págs. 47-50.

(54) Art. cit., págs. 50-51.

(55) Von Wright, *Norm and Action*, Londres, 1963, pág. 192; cit. por Garzón Valdés, art. cit., pág. 54.

y al que Garzón llama soberano₀, entiende que no tendría sentido preguntar si existen limitaciones legales a su poder. En cambio, al soberano legal, que es la fuente última de las disposiciones que reglan jurídicamente la conducta social dentro de un Estado, y al que Garzón llama soberano₁, sí puede reconocérsele limitado, al menos en cuanto a su incompetencia para legislar sobre determinados asuntos.

Antes de debatir esta conclusión de que no se liga a nada el soberano constituyente y de que no tiene sentido plantear la cuestión de la limitación de una soberanía revolucionaria, pero sin perder de vista la forma actual en que persiste el problema, podemos volver a Kant.

IV. LA IDEA DE LA RAZON Y LA EXISTENCIA DE LA RAZON

Hay que empezar comprendiendo que justificar la resistencia al soberano es para Kant tan imposible como justificar la resistencia a la Idea que es el principio práctico de la razón:

La ley civil, escribe, “es tan sagrada (inviolable), que *desde el punto de vista práctico* ponerla en duda, suspender, pues, su efecto un instante, es ya un crimen, no puede ser representada como teniendo su fuente en los hombres, sino en algún legislador supremo e infalible, y tal es la significación de este aserto: ‘Toda autoridad viene de Dios’, que ya no expresa un *fundamento histórico* de la Constitución civil, sino una Idea como principio práctico de la razón: se debe obedecer al poder legislativo actualmente existente cualquiera que pueda ser su origen” (56).

En una recensión de la *Rechtslehre*, publicada en febrero de 1797, el profesor de Göttingen Friedrich Buterwerk comenta la audacia del párrafo anterior en estos irónicos términos:

“Que nosotros sepamos, ningún filósofo ha reconocido todavía la proposición más paradójica de todas las proposiciones paradójicas, a saber, que la mera Idea de la soberanía debe obligarme a obedecer como a mi señor a quienquiera que se dé por tal, sin preguntar quién le ha dado el derecho de mandarme y al que se la debe

(56) *Rechtslehre*, Ak. VI, 319.

reconocer un poder soberano y un soberano, y que eso debe ser una misma cosa que tener *a priori* por su señor a tal o cual cuya existencia no está siquiera dada *a priori*" (57).

¿Acaso Buterwerk había entendido mal a Kant? De ningún modo. Kant, que califica su recensión de "penetrante", cita el párrafo que hemos transcrito y empieza por admitir la paradoja que en él se le imputa, reafirmando 1º, en que es un imperativo categórico el de obedecer de una manera jurídicamente incondicionada "en todo lo que no contradice a la moralidad interior" (veremos en qué para esta condición) a quienquiera que se encuentre en posesión del poder legislativo sobre un pueblo, y 2º, en que la mera Idea de la soberanía, en efecto, me obliga a obedecer, sin previo examen, al derecho que se arroga la autoridad. Y justifica esta doctrina por una argumentación que se deja resumir en los cuatro pasos siguientes: 1) Aquello que no podemos representar más que por razón pura, es decir, lo que debemos contar en el número de las Ideas, a las que ningún objeto de la experiencia puede darse como adecuado, como es el caso de una Constitución jurídica perfecta entre los hombres, eso es la cosa en sí misma (*das ist das Ding an sich selbst*); 2) en el fenómeno, ciertamente, sí hay una Constitución jurídica que unifica al pueblo por sus leyes, pero por grandes que sean las carencias y vicios de esa Constitución fáctica está absolutamente prohibida la resistencia. La Idea de una Constitución civil en general es santa e irresistible, y aunque por ella fuese defectuosa la organización del Estado, sólo puede ser corregida por las reformas que por sí mismo cumpla el soberano legislador; 3) pues permitir una resistencia que limitaría ese poder supremo del legislador es contradecirse a sí mismo, ya que el poder supremo no sería supremo; 4) es verdad que ningún ejemplo en la experiencia puede ser adecuado al principio de soberanía comprendido *a priori* en la Idea de una Constitución civil, es decir, en un concepto de la razón práctica, pero ningún ejemplo debe tampoco contradecirlo en tanto que él es la norma (58).

Que no estamos obligados a obedecer en lo que contradice a la moralidad interior, ¿significa que a juicio de Kant sí estaríamos en tales casos autorizados a resistir al poder? No exactamente. Quiere

(57) Cit. por Kant en el Apéndice a la 2ª ed. de la *Rechtslehre*, Ak. VI, 371.

(58) *Ibid.*, VI, 371-372.

decir que simultáneamente estaríamos obligados moralmente a desobedecer la orden inmoral y obligados moralmente a acatar la sanción legal que nos aplicaría el soberano, así fuese la pena capital.

Pero ¿no podría algún poder del Estado resistir al menos en aquella ocasión que el soberano violase precisamente la Constitución del Estado? Tampoco. El supuesto está expresamente contemplado por Kant:

“Ni siquiera puede haber en la Constitución un artículo que permitiese a un poder del Estado, en el caso en que el soberano transgrediera la ley constitucional, resistirle y, por consiguiente, imponerle limitaciones” (59).

Si el soberano fuese limitado por otro, reitera Kant, ya no sería él el soberano sino su limitador, que ya no sería limitado, a no ser que seamos llevados en un regreso al infinito.

Felipe González Vicén intenta exculpar a Kant de las interpretaciones que hacen de él un defensor de la tiranía estatal, y aduce a ese propósito una anotación póstuma del filósofo en la que define la libertad civil como “aquel estado en el que nadie está obligado a obedecer más que lo que la ley dice”, de tal suerte que “el poder ejecutivo está limitado por esta última, pudiéndosele resistir por medio del juez” (60). Pero esa inclusión de la resistencia del juez al ejecutivo (que no al soberano legislador) en el ámbito formal del Derecho mal podría disipar la ambigüedad de la posición kantiana, puesto que da por establecida la libertad civil. Queda intacto el problema de la resistencia al gobierno más antijurídico en el que falta precisamente la libertad civil: ¿tendrá que autolimitarse un tal gobierno a sí mismo? En la *Rechtslehre* se lee:

“Un cambio en la Constitución (viciosa) de un Estado puede ser a veces necesario, pero no puede ser cumplido más que por el soberano mismo por una *reforma* y no por el pueblo, es decir, por *revolución* —y si esta revolución tiene lugar no puede alcanzar más que al poder ejecutivo, no al poder legislativo” (61).

(59) *Rechtslehre*, Ak. VI, 319.

(60) Cit. por F. González Vicén, “El derecho de resistencia en Kant”, en J. Muguerra y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 19

(61) Ak. VI, 321-322.

Pero no era muy realista confiar en que el tirano aplique un correctivo a lo antijurídico de su poder, y es el propio Kant el que observa en una reflexión para la Antropología (la n.º 1392): “Aquel que ha adquirido ya la supremacía no consentirá en limitarla por sí mismo y no permitirá a los demás que le disputen el poder” (62).

Desde el punto de vista de Javier Muguerza (en muy probable sintonía, por cierto, con la posición última de Kant, de la que es razonable conjeturar que se autoimpuso dejarla en lo tácito e implícito por temor de incitar a la rebeldía), frente a una situación jurídicamente injusta, frente al “Derecho injusto”, por muy consensuada que la injusticia pueda estar (objeción que Muguerza dirige al consensualismo de Habermas en cuanto heredero de la voluntad general de Rousseau), lo que el disidente tiene que hacer no es invocar el contradictorio “derecho de resistencia”, sino sencillamente resistir (si puede hacerlo) (63). Por incuestionable que resulte esta respuesta en el terreno de los hechos, no arroja mucha luz para la comprensión del problema, precisamente porque abandona el orden de la justificación racional o discursiva. Lo que, permaneciendo en este orden, tenemos que preguntarnos es si Kant no habría debido reconocer a la sumisión ante el despotismo tan contradictoria con la Idea racional de una Constitución como pueda serlo la rebeldía. Querer negar al pueblo la libertad de pluma —escribía en 1793— no es sólo arrebatarle toda pretensión de tener derechos frente a quien le manda, es además “privar al soberano de toda información sobre aquello que él mismo modificaría si lo conociera, y es ponerle en contradicción consigo mismo” (64). Pues suponer que el soberano ni siquiera pueda equivocarse o ignorar algo sería imaginarlo como un ser sobrehumano y dotado de inspiración celestial (65). ¿Y qué significa que incurriría el soberano en contradicción consigo mismo? Significa que dictaría una ley que no podría haber emanado de la voluntad popular y que no resiste, por tanto, la única prueba de legitimidad de toda ley pública, pues “lo que un pueblo no puede decidir respecto de sí mismo, el legislador no puede tampoco decidirlo respecto del pueblo” (66). Por eso, a quienes

(62) Cit. por G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, pág. 362 n.

(63) J. MUGUERZA y otros: *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, págs. 39, 53, 55.

(64) (65) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 304.

(66) Cf. VIII 304 y 297.

señalan la contradicción del derecho de resistencia les asiste cierta razón, pero una razón parcial o insuficiente que no ve en esa “contradicción” uno de los dos cuernos del dilema en que se encierra Kant: legalizar la resistencia a la ley sería la autodestrucción de la ley, pero negar la libertad de enjuiciar públicamente al legislador puede conducir al soberano que no es soberano, o a la “ley ilegítima”, que es una no-ley. Cuando el poder supremo implanta la censura y suprime de ese modo el único paladín de los derechos del pueblo, sigue siendo incondicional la prohibición de resistir de palabra o de obra, pero el súbdito que se somete al yugo de una legislación injusta o ilegítima compromete, no ya su felicidad o bienestar, sino la norma *a priori* de la razón. ¿No había que reconocer entonces en esa ley ilegítima otro “suicidio del Estado”? De hecho, vimos que era al supuesto de la no-resistencia al que aplicaba la expresión Konrad Hesse. ¿Y por qué sería este “suicidio” menos incondicionalmente condenable que el de la violencia revolucionaria? La doctrina kantiana, en estricta consecuencia, tiene que condenar tanto la resistencia al despotismo como la no resistencia. Si en ambos casos opuestos ve una contradicción destructora del principio soberano, y excluye el tercero, es que algún error de base ha tenido que deslizarse en su planteamiento.

Para encontrarlo por el camino más corto, conectemos (i) el pasaje ya citado en que Kant declara a la ley civil tan sagrada que es un crimen ponerla en duda un momento desde el punto de vista práctico pues su fundamento es una Idea de la razón (67), con (ii) la declaración de la *Crítica de la razón pura* de que nada hay tan sagrado que no tenga que someterse a la libertad de crítica porque “sobre tal libertad se basa incluso la existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial, pues su sentencia nunca es sino el acuerdo de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin obstáculo sus objeciones e incluso su veto” (68). No hay necesariamente contradicción entre (i) y (ii) pero, según (i), la ley civil se funda en una Idea de la razón, mientras que (ii) establece que la existencia de la razón (*die Existenz der Vernunft*) se apoya en la libertad. Pues bien, la existencia no es un predicado, la existencia de la razón no es una Idea de la razón, y la libertad, en que esa existencia descansa, no es una (mera) Idea de la razón. Ser libre

(67) *Rechteslehre*, Ak. VI, 319.

(68) *KrV* A 738 s., B 767 s.

es poder hacer el bien y hacer el mal, de modo que, sin perjuicio de que este poder presuponga a su vez la Idea-imperativo del Bien, el poder de hacer el mal y la oposición entre “bueno” y “malo” han de ser reconocidos en la base de la existencia de la razón.

Ahora bien, si la cosa en sí es todo aquello que debe ser contado en el número de las Ideas y tal era según la respuesta a Buterwerk el caso de una Constitución jurídica perfecta, lo que no puede caber, por principio, en el orden ideal es una *real Entgegensetzung*, una oposición real. Así pensada unilateralmente, en cuanto plasmación política de la Idea de la razón, la Constitución civil es santa e irresistible (69), no puede consentir limitación al poder soberano puesto que encarna el absoluto ideal (que sin embargo impone la limitación de la sujeción al Derecho). Pero “perfección” no significa ya “santidad” cuando Kant se ocupa de la *libertad* de los hombres y accede por esta vertiente al problema de la Constitución perfecta. En la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, tras haber sentado en la 4ª proposición que la naturaleza se sirve de la discordia, que obviamente es un mal, para impulsar a los hombres a desarrollar sus capacidades, afronta Kant en la 5ª proposición “el mayor problema para la especie humana”, el de instaurar “una sociedad civil que administre universalmente el Derecho”, y define como “la Constitución civil perfectamente justa” la que rija aquella sociedad “donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de los demás” (70). Ilustra la proposición con la metáfora de los árboles de un bosque, que crecen más y más rectos, precisamente porque cada uno intenta privar al otro del aire y del sol; de modo semejante, concluye, toda la cultura y el arte, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad (71).

Puesto que no se refiere esta 5ª proposición a una Constitución fáctica en particular sino a la perfectamente justa, ¿quiere esto decir que la obra de Kant articule dos modelos de Constitución perfecta, la santa en el plano ideal, y otra para los hombres de carne y hueso en tanto que miembros de los dos mundos, sensible e

(69) *Rechtslehre*, Ak. VI, 372.

(70) (71) Ak. VIII, pág. 22.

inteligible, en la que el *bien* de administrar universalmente el Derecho implica generalizar (y delimitar) el antagonismo entre los seres libres, con el consiguiente *mal* de la insociabilidad o de la discordia?

La respuesta es negativa. Si Kant hubiera desarrollado el concepto de soberanía de modo consecuente con la distinción real de la Idea y la existencia libre de la razón, y con sus respectivos órdenes de perfección, no se habría encerrado en el dilema de la resistencia.

Sólo porque es “en algún legislador supremo e infalible”, en la Idea, donde sitúa la fuente de la ley civil dictada por quien ejerce de hecho el poder legislativo, es decir, sólo porque así sacraliza al legislador, puede sostener Kant que es un “imperativo categórico” del individuo autónomo el de obedecerle “como a su señor” y de un modo jurídicamente incondicionado, sin preguntar por su origen, y aunque sea un usurpador —puesto que en una reflexión asevera que “el usurpador tiene culpa siempre, pero el pueblo no tiene ningún derecho contra él” (72). Pero si el orden real no queda desconectado de la reflexión, “la piedra de toque de la conformidad al Derecho de toda ley pública” (73) es únicamente la posibilidad de que esa ley emane de la sana razón común, aquella que preserva su animación gracias a la crítica por la que es removido cualquier dogma que obstruya el libre fluir de las fuentes (aquí no ideales, sino naturales) del conocimiento, y gracias a la libertad de expresión, sin la cual la libertad de pensar misma se vería afectada, pues no sabríamos que nuestro pensamiento es correcto si no pudiéramos manifestarlo (y ser respondidos) públicamente, si no pensáramos en común con otros que nos informan de sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros (74). A tenor de este criterio, “todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal” (75), lo que no permitiría tener por conforme a derecho a ninguna otra legislación que a aquella por la cual todos cuantos pertenecen a un pueblo se encuentran en un estado jurídico, esto es, “en la igualdad de acción y de reacción entre albedríos que se limitan

(72) *Rechtsphilosophie*, reflexión nº 7762, cit., por Vlachos op. cit., pág. 544.

(73) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 297.

(74) “Was heisst: sich im Denken orientieren”, Ak. VIII, 144.

(75) (76) “Ueber den Gemeinspruch...”, Ak. VIII, 292.

mutuamente conforme a una ley de libertad general” (76). De ahí que en la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” sostenga expresamente que la autoridad del legislador no descansa sobre él mismo sino sobre el pueblo, de modo que “lo que un pueblo no tiene el derecho de decidir por sí mismo, un monarca tiene aún menos el derecho de decidirlo para un pueblo” (77). Por ejemplo, implantar una Constitución religiosa que nadie tuviera el derecho de poner en duda, y mediante la cual se ejerciese una tutela incesante sobre el pueblo, estaría absolutamente prohibido al soberano porque impediría a una época progresar en el saber, lo que equivale a violar y pisotear los derechos sagrados de la humanidad:

“Un contrato tal, que se concluiría para apartar del género humano toda luz nueva, es simplemente nulo y sin efecto, por más que viniera ratificado por el poder supremo y por los tratados de paz más solemnes. Una época no puede aliarse y juramentarse para poner a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (...), depurarlos de errores y, en una palabra, avanzar en la Ilustración: eso sería un crimen contra la naturaleza humana” (78).

Un contrato que hiciera soberano al autor de ese crimen no podría ser sino un falso contrato, el legislador fáctico carecería de autoridad, no le vendría de la Idea, y esto se sabe y se decide porque falta ahí la ley de libertad general que es condición de posibilidad para el ejercicio y la animación de la razón común. Por eso, si algo como una asociación de delincuentes llegase a detentar el poder supremo de un Estado, bien por la fuerza propia o por la de otro Estado, y utilizase medios ilegales para enriquecerse y métodos terroristas para eliminar toda crítica, la resistencia del pueblo que por manifestaciones masivas y pacíficas día tras día terminara por obtener la caída del gobierno y el procesamiento de sus componentes, despertaría en la disposición moral de todos los espectadores una simpatía lindante con el entusiasmo. Esa resistencia no ofendería al derecho, al contrario, restablecería el derecho como justicia. En otros supuestos puede ser contrario a la Idea resistir y no resistir al poder ilegítimo, puesto que entre lo existente y lo ideal se da una oposición absoluta (sin grados); reconocerlo no nos condena al dilema, pues allí donde el poder es contrario al derecho puede ser legítima la resistencia y aun moralmente obligada, siempre que no

(77) (78) Ak. VIII, 39-40.

cause agravios iguales o peores que los que intenta remediar, y a condición de que haya bases racionales suficientes para esperar que el sistema posterior sí garantizará el recíproco respeto de las libertades en antagonismo. Es el referente ideal el que, en su pureza, prohíbe olvidar la mezcla de bien y mal, la parte de injusticia que puede haber en la resistencia y en la no resistencia, y el modelo existencial de perfección nos compele con frecuencia a elegir en el desgarramiento propio de la oposición real.

Porque la soberanía del pueblo, en suma, hay que referirla tanto a la Idea de la razón en su unidad trascendente cuanto a la incertidumbre de las libertades en concordia-discorde, no es únicamente el soberano constituido en Parlamento el que está limitado por una Constitución; también está limitada la Asamblea constituyente surgida de una Revolución o del proceso de independencia de un nuevo Estado. Lo está ante todo por su metafísica inadecuación a la Idea. Y en su orden real, le está prohibido al poder constituyente destruir el legado cultural del pasado y comprometer la posibilidad de ampliar y revisar los conocimientos de las siguientes generaciones o el futuro equilibrio del habitat, así como el pueblo de un Estado está limitado por el derecho que tiene el pueblo de otro Estado a que respete su soberanía, e igual que ninguna Revolución estará legitimada para disponer el juego de las libertades de otro modo que el tendente a preservar y generalizar las condiciones de la autonomía y de la dignidad personal. Por eso no ha perdido vigencia la defensa kantiana de una federación mundial de Estados de constitución republicana, salvo en que hoy decimos mejor: de Estados democráticos de Derecho, como único medio para asegurar relativamente, nunca del todo, una paz perpetua.

La democracia con adjetivos *impropios* como “orgánica” o “popular” no suele ser democracia; pero por contraste con la “democracia sin adjetivos”, que se deja representar por un círculo cuyo centro, la regla de las mayorías, es inextenso, en la elipse que representa adecuadamente a la democracia constitucional, por la distancia o separación que abre entre ambos focos, la regla de las mayorías, que habrá sido atendida asimismo para refrendar la Constitución, se somete a la *normatividad* de ésta, normatividad que es por necesidad *una dinámica*, puesto que proclama las exigencias complicadas e inconciliables de la Idea y la existencia de la razón.