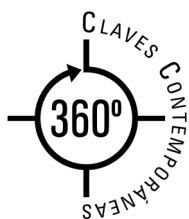
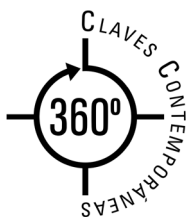


Pierre Dardot y Christian Laval

DOMINAR





Común

Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI

Christian Laval y Pierre Dardot

La pesadilla que no acaba nunca

El neoliberalismo contra la democracia

Christian Laval y Pierre Dardot

La sombra de Octubre (1917-2017)

Christian Laval y Pierre Dardot

La nueva razón del mundo

Ensayo sobre la sociedad liberal

Christian Laval y Pierre Dardot

Tras la indignación. El 15M: miradas desde el presente

Cristina Monge, José Ángel Bergua, Jaime Minguijón, David Pac (*coords.*)

Romper con las megaempresas

John Huige, Pieter Pekelharing, Joost Smiers

Terrorismo

Una guerra civil global

Donatella Di Cesare

Elogio de las fronteras

Régis Debray

DOMINAR

Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente

Pierre Dardot y Christian Laval

gedisa
editorial

Título original en francés:
Dominer, Piere Dardot y Christian Laval
© Éditions La Découverte, Paris, 2020
9 bis, rue Abel Hovelacque
75013 Paris

© De la traducción: Alfonso Díez
Corrección: Marta Beltrán Bahón

Diseño de cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: octubre de 2021, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones castellano en todo el mundo

«Esta obra se benefició del apoyo de los Programas de Ayuda a la Publicación García Lorca del Institut français de España.»

© Editorial Gedisa, S.A.
www.gedisa.com

ISBN: 978-84-18525-91-9
Depósito legal: B 13706-2021

Impreso por Sagrafic

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

«El Estado, es decir, la dominación, o bien el orden seguro en el comando y la obediencia, es el apoyo, el cimiento y el alma de las cosas humanas: es el vínculo de la sociedad, que no podría subsistir de otro modo; es el espacio vital, que hace respirar a tantos miles de hombres y a toda la naturaleza de las cosas».

Pierre Charron, *De la sagesse* (1601), Fayard, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», París, 1986, pág. 321.

«En cuanto al papel del cristianismo en la construcción imaginaria del Estado moderno, sin duda ha creado capital —y uno catastrófico—. Simplemente, es del cristianismo de donde deriva la sacralización del Estado».

Cornelius Castoriadis, «Auto-institution, État et société», *Quelle démocratie*, t. II, Éditions du Sandre, París, 2013, pág. 333.

«Al igual que la Iglesia en la Europa de la Edad Media, el Estado nacional regenta la fe en la época moderna. Se considera encargado de una misión eterna, exige ser adorado, sustituye el bautismo y el matrimonio religioso por un registro civil meticuloso, llega incluso a considerar a quienes expresan dudas sobre su identidad nacional como traidores y heréticos, etcétera».

Shlomo Sand, «Comment le peuple juif fut inventé», Flammarion, «Chams essais», París, 2018, pág. 96.

Índice

Introducción: más allá de la soberanía del Estado . . .	17
Los desafíos del mundo y el cerrojo de la soberanía del Estado	18
¿Una «Europa soberana» como alternativa?	20
La gran trampa de la oposición Estado/capital.	23
El <i>impasse</i> soberanista	26
La soberanía como dominación del Estado	28
La inseparabilidad de las dos caras de la soberanía	34
¿Declive o mutación de la soberanía estatal?	38
Una genealogía de la soberanía del Estado	41
1. Del Estado y del Estado moderno en particular . . .	47
Dos ilusiones sobre el Estado.	49
Las organizaciones políticas no estatales del Neolítico . . .	52
La agrogeografía del Estado arcaico en Mesopotamia . . .	57
¿Grados de Estado?	60
Soberanía del Estado e impersonalidad del Estado	64
El legado del Imperio romano:	
<i>imperium, dominium, fiscus</i>	68
La monarquía feudal.	72
La emergencia del Estado moderno: «racionalidad» y «legitimidad»	79
Del Dios soberano al Estado soberano:	
¿un proceso de secularización?	87

2. La Iglesia como modelo jurídico-político de la soberanía del Estado	99
La revolución papal (1075-1170), una «revolución total».	101
El <i>Dictatus</i> de 1075 y la afirmación de la soberanía del papa.	112
El papel del derecho canónico en la construcción de la Iglesia-Estado.	118
La Sicilia de Roger II y Federico II	130
La Inglaterra de Enrique II	134
La Francia de Felipe Augusto	136
El Imperio germánico y el derecho de los principados.	139
Un modelo, diferentes caminos.	146
3. La soberanía, inencontrable en la Antigüedad	149
La pantalla de «polibismo».	150
La cuestión de la «soberanía» en la ciudad griega	153
La «soberanía de las masas», ¿una solución a la dificultad?	157
¿«Soberanía» o «supremacía»?	163
Autogobierno colectivo de los ciudadanos y no-soberanía.	168
La idealización de Roma en nombre de la soberanía del pueblo	178
La ideología de la «constitución mixta» o la represión del conflicto.	180
El pueblo de las asambleas.	183
El poder de los magistrados y el <i>imperium</i> consular.	190
El Senado	196
Preeminencia de la aristocracia consular y función política del poder paterno	199
La «soberanía», en disputa en una guerra política.	205
<i>Majestas e imperio</i> : ¿dos atributos del «pueblo»?	210
La ley: ¿«orden del pueblo» u «orden al pueblo»?	216

4. El «punto de inflexión de 1300»:	
hacia la soberanía absoluta	221
El redescubrimiento de la <i>Política</i> de Aristóteles	
y su contexto	222
La traducción de Guillermo de Moerbeke	229
El comentario de Tomás de Aquino y la cuestión	
de la alternancia de los cargos	233
La ciudad «príncipe de sí misma»	239
¿Soberanía del pueblo o soberanía del bien común? . . .	246
El control de los pobres en las ciudades:	
un modo de gubernamentalidad	249
¿República secular o soberanía absoluta?	254
De la Iglesia-Estado al «Estado-Iglesia»	262
Soberanía jurídica y económica	269
El punto de inflexión hacia la soberanía absoluta.	274
5. El «pontificalismo real»: sus justificaciones	
y límites	277
El poder de la jurisdicción hace al papa	278
La sacralización del rey	283
El rey, la corona y el fisco	288
Juristas contra teólogos: la ficción del Estado soberano . . .	293
«El rey es emperador en su reino»	297
La «soberanía del rey» y la monarquía administrativa . . .	303
La cristalización conceptual de la soberanía de Bodin . .	305
Estado soberano y dinámica social	312
El contexto francés de la teoría de Bodin	314
El estatismo triunfante y sus contradicciones.	319
El fundamento religioso de la soberanía del rey.	323
6. Razón de Estado, soberanía	
y gubernamentalidad	329
¿Cuál es la razón de Estado moderna?	332
La edad del interés	335
Diferencias entre la <i>ratio status</i> de la Edad Media	
y la razón de Estado moderna	337

El despliegue práctico de la lógica de la soberanía	341
La dimensión estratégica de la soberanía estatal	346
El «equilibrio de fuerzas» del mundo westphaliano	349
El poder y los intereses	352
La policía como ejercicio de la soberanía	358
La nueva gubernamentalidad a través del mercado	365
¿Una gubernamentalidad económica emancipada de la soberanía?	368
La fisiocracia y la nueva soberanía teocrática	371
El despotismo fisiocrático	375
Las nuevas funciones de la soberanía	380
7. El derecho natural y la cuestión de la soberanía . .	389
Derecho natural, soberanía del pueblo y derecho de resistencia	391
La doctrina de la ley natural antes de la «Escuela» moderna de la ley natural	396
El derecho natural y el estatuto jurídico del mar	402
El estado de guerra y la cuestión del sujeto de la soberanía	409
El estado de pura naturaleza y el derecho ilimitado de todos.	415
Un contrato entre individuos en beneficio del soberano	419
La multitud se convierte en una sola persona mediante la representación	423
Supremacía y soberanía.	435
¿Varios poderes supremos?	440
El pueblo, un «juez» sin existencia legal	447
El pueblo es el único soberano	452
Soberanía y gobierno: la cuestión de la representación	459
8. Experiencias revolucionarias de la soberanía	467
Una larga gestación simbólica y política	470
Una nueva dualidad de los cuerpos	475

La cuestión de la soberanía del rey	476
El momento Sieyès	479
La teoría de la representación nacional	487
El orden natural y la ficción de la representación nacional	490
Soberanía, regeneración y vigilancia	494
La soberanía nacional y la soberanía popular	496
Las instituciones populares de la soberanía	501
En torno a la soberanía sin restricciones	507
Defensas de la representación nacional	512
La dictadura jacobina y la soberanía popular	514
El movimiento popular y el Estado jacobino	522
La reacción termidoriana y el retorno ideológico de Sieyès	524
La paradoja de la modernidad o la afirmación de la soberanía del Estado	527

9. Los primeros socialismos y la crítica

de la soberanía del Estado	531
Saint-Simon y la crítica a la Revolución francesa	534
Un nuevo fundamento de la política	539
¿Un desafío a la soberanía del Estado?	542
Mandar o administrar	544
Las capacidades contra el dominio	547
Una soberanía derivada de la naturaleza de las cosas	549
¿Administración o asociación?	551
La unidad religiosa de la humanidad	554
Del sansimonismo al socialismo asociativo	555
Fourier y Considerant: la escuela societaria y la política	560
Proudhon: el anarquismo contra la usurpación política	563
La soberanía social mediante el derecho	570
La solución federativa	572
Los socialistas de Estado y la cuestión de la soberanía. . .	575

10. ¿Soberanía del Estado o soberanía del pueblo? . . .	583
Del Estado-organismo a la «verdadera democracia» . . .	585
El organismo del Estado y la «constitución política» . . .	588
La soberanía del Estado como «soberanía inherente del monarca».	594
¿«Soberanía del monarca o del pueblo»?	600
El poder legislativo y la constitución	607
Soberanía del pueblo y representación política.	611
¿Centralización del poder del Estado o del gobierno de la Comuna?	623
El autogobierno comunal y la crítica de Bakunin	628
11. Los nuevos misterios del Estado.	633
La nación como fundamento del Estado	636
Nación democrática y nacionalismo de Estado.	639
El socialismo como extensión de la soberanía del Estado.	643
¿Dejó de ser el «Estado nacional-social» un «Estado soberano»?	648
El Estado educador y la «soberanía de la razón»	655
Crítica a la metafísica soberanista	659
El Estado utilitario frente al Estado soberano	663
El debate constitucional de Weimar y la cuestión de la soberanía.	673
Schmitt, el Estado fuerte y el «golpe de Prusia»	681
Decisionismo autoritario, nazismo y formación del neoliberalismo	688
El desafío planteado por el Estado-nación	695
El peligro permanente del «nacionalismo económico». . .	698
Neutralizar el Estado-nación	700
Una constitucionalización económica del mundo	703
La lenta construcción del orden neoliberal global.	706
¿El fin de la soberanía del Estado?	711
El Estado no ha muerto	716
El capital global como razón de Estado	718
La recomposición neoliberal del Estado soberano.	722
La nueva policía del capital global.	725

Conclusión

Soberanía estatal o responsabilidad política	729
¿Un retorno del Estado y de la verticalidad?	731
La estrategia populista y la «democracia plebiscitaria de los líderes»	733
Representación política y responsabilidad de los representantes	737

Anexo

Foucault y la historicidad problemática de la soberanía	751
La soberanía como «trampa»	753
La función de soberanía y la sociedad feudal	759
¿Qué historicidad para la soberanía?	765
Las metamorfosis históricas de la soberanía del Estado	771
La eficacia de la ficción y el límite del nominalismo	775

Introducción: más allá de la soberanía del Estado

El mundo está hecho de Estados y cada uno de nosotros ha sido moldeado, en parte, por el Estado, tanto en lo que se refiere al espíritu como al cuerpo. Nuestra realidad es masivamente estatal, o estatal-nacional. Ya sea que se trate de las obligaciones que tenemos o de los derechos y las obligaciones de las que gozamos, dependemos del Estado. Nuestro imaginario es profundamente estatal, se quiera o no, y no resulta fácil desprenderse de él. El Estado, como la cultura, se nos pega a la suela. Como dice Thomas Bernhard: «Dondequiera que dirijamos la mirada, sólo vemos a hijos del Estado, alumnos del Estado, trabajadores del Estado, funcionarios del Estado, viejos del Estado, muertos del Estado, ésta es la verdad. El Estado sólo produce y permite la existencia de criaturas del Estado, ésta es la verdad».¹ No serán las fanfarronadas de los liberales de ayer y de los neoliberales de hoy las que puedan aportar un desmentido cualquiera a esta realidad, dado que ellos mismos están prisioneros de un inconsciente estatal. Basta con recordar su pánico, que se repite en caso de crisis económica o social a lo largo de los dos últimos siglos, para comprobar la solidez de su denegación ideológica. Este inconsciente ya no es una originalidad occidental, ya que el Estado ha sido, a lo largo de los siglos, el mayor producto de exportación que las naciones europeas han podido vender a los países a los que dominaban —por supuesto, siguiendo procedimientos de venta forzada—. En este comienzo del siglo XXI, vivimos

1. Pierre Bourdieu, que se refiere de buena gana a la frase de Thomas Bernhard, la resume en una fórmula lapidaria pero no menos fuerte: «Estamos todos estatizados» (*Sur l'État, Raisons d'agir/Seuil*, París, 2012, pág. 339 [Trad. cast.: *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Anagrama, Barcelona, España, 2014]).

en un mundo plenamente estatizado, en una estructura mundial hecha de Estados que componen una muy ilusoria «comunidad internacional» cuyos ideales son constantemente desmentidos por el estado permanente de guerra, abierta o latente, caliente o fría, militar o económica, mantenida por los Estados rivales.

Los desafíos del mundo y el cerrojo de la soberanía del Estado

La cuestión que hay que plantearse es la siguiente: esta organización política del mundo, heredada del pasado occidental, ¿es capaz de hacer frente a los principales desafíos que hoy en día se le plantean a la humanidad? El actual Estado brasileño es un caso de estudio, cuyo examen ofrece un prisma privilegiado. Directamente cuestionado durante el verano de 2019 por su responsabilidad en los criminales incendios organizados por las milicias de los terratenientes, el presidente Bolsonaro se escudó en el principio de soberanía para dejar que la selva amazónica se siguiera quemando y animar al *agrobusiness* para que extendiera la cría de ganado y los campos de soja. En la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 24 de septiembre de 2019, no dudó en declarar: «Es falso decir que la Amazonia pertenece al patrimonio de la humanidad», para destacar que sólo pertenece a los países donde se encuentra, empezando por Brasil, y que no se trata de dejar que la comunidad internacional se meta en lo que no le corresponde. Semejante actitud no es aislada: ¿qué decir de los Estados Unidos de Donald Trump, que se retiran del Acuerdo de París? ¿Qué pensar de Australia, que renuncia a aplicarlo? En diciembre de 2019, en el momento en que regiones enteras del país eran pasto de las llamas, mientras las cenizas de los incendios llegaban hasta los Andes chilenos y argentinos, a más de 12.000 kilómetros, pudimos oír al primer ministro australiano reafirmando su voluntad de incrementar la explotación de las minas de carbón. Los dirigentes de estos Estados, cuya irresponsabilidad frente al desastre climático es propiamente criminal, tienen todavía a su favor el derecho internacional. Ninguna norma jurídica supranacional puede obligarlos a preocuparse del destino común de la humanidad. Ya que este derecho está profundamente gobernado por la lógica interestatal, muy semejante a una negociación entre propietarios

de parcelas del mundo. La respuesta de Macron a Bolsonaro, que consistió en preconizar acuerdos entre los países que poseen una parte del suelo de la Amazonia (como, evidentemente, la Guyana francesa), es en este sentido particularmente reveladora. ¿Cómo «salvar el planeta» si cada Estado se comporta como propietario de una parte de él, con la que puede hacer como mejor le parezca en función, únicamente, de los imperativos de rentabilidad?² La verdad es simple: la urgencia climática impone hoy en día un cuestionamiento, directo y abierto, del principio de soberanía del Estado y de la lógica interestatal que no es más que su estricto corolario.

Salirse con evasivas está fuera de lugar, sobre todo si se tiene en cuenta que tras la llamada «cuestión climática» lo que se encuentra amenazado es la vida de poblaciones enteras. Es fácil invocar el «común mundial» que sería la Amazonia debido a su papel de «pulmón del planeta», para recordarle a Bolsonaro sus obligaciones. Pero esto supone tener muy poco en cuenta la relación singular y privilegiada que tienen con la región los pueblos que en ella habitan: «Ya que, antes del pulmón del planeta», es en primer lugar su medio de vida el que es destruido por los incendios, el lugar donde nacieron, donde cazan, donde interactúan con los espíritus.³ La amenaza que gravita sobre la existencia de la selva amazónica y la que lo hace sobre los pueblos amerindios son dos caras de una única amenaza: la de un ecocidio agravado por un genocidio, siendo el primero el medio de llevar a cabo el segundo. Si hay un común tangible y ya existente, es el que constituye el vínculo vivo entre la selva como medio de vida y los pueblos autóctonos. La Amazonia sólo es un «común mundial» en un sentido indirecto y derivado, por los efectos que produce a escala del globo. Pero entre este común *de facto*, que por el hecho de ser reconocido verbalmente no es en absoluto instituido, y el común cotidiano de los pueblos autóctonos, hay una relación manifiesta, salvo que se disocie ese «tesoro de la biodiversidad» de quienes lo preservan y cuidan de él: sólo defendiendo el segundo hay alguna oportunidad de establecer el primero de forma efectiva, pues la destrucción de los

2. Hay que recordar que las instituciones del Estado francés hicieron, en octubre de 2019, un informe favorable a la prolongación de los derechos de concesión de la explotación de la Montagne d'Or en la Guyana para dos compañías dedicadas a la extracción de cianuro y mercurio.

3. Philippe Descola, entrevista con Nicolas Truong, *Le Monde*, miércoles 28 de agosto de 2019.

pueblos autóctonos supondría una pérdida irreparable. La Amazonia no es un «bien común de la humanidad», sino, en primer lugar, un medio de vida que debe ser jurídicamente instituido para todos los seres vivos (humanos y no humanos) que lo habitan. La responsabilidad de los comunes para con su medio de vida debe poner fin a ese *régimen de irresponsabilidad* que llaman la soberanía del Estado.

¿Una «Europa soberana» como alternativa?

La misma exigencia, la de la superación de este régimen, se impone igualmente en otros dominios, ya sea que se trate de la defensa de las libertades públicas individuales o la de la solidaridad con las poblaciones aplastadas por las bombas u oprimidas por los Estados totalitarios. Los realistas de la política internacional conocen bien este principio de soberanía, así como su eficacia en el Consejo de Seguridad de la ONU, cuando se trata de dejar las manos libres a los fabricantes de guerras. Pudimos verlo en Siria con los kurdos, abandonados al nacionalismo agresivo de Erdogan y de Putin por los Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Bajo la forma de un bello derecho de las naciones a disponer de sí mismas y de los principios de no injerencia en los asuntos interiores, la soberanía es una norma jurídica internacional que autoriza los comportamientos políticos más nocivos para el bienestar y la vida de las poblaciones, así como para el porvenir del planeta. Desde los *Panama papers* hasta los *Paradise papers*, los ciudadanos descubren atónitos las sumas astronómicas que los Estados, en connivencia con las finanzas mafiosas, las multinacionales y las grandes fortunas, han dejado huir y esconderse en los paraísos fiscales: no menos —y seguramente más— de 200.000 millones de euros. En cuanto a los gastos militares de los Estados, en crecimiento continuo desde mediados de los años 1990, incluso de un 60% desde comienzos del siglo XXI, no representarían menos de 18.000 millones de euros por año, en comparación con las necesidades de la «transición ecológica» que, según Nicholas Stern, son del orden de 14.000 millones de dólares por año, para los cuales numerosos Estados declaran «no encontrar dinero». El apoyo de los Estados a la agricultura nociva y a las energías fósiles, dejando de lado el *dumping* ambiental que consiste en exportar a los demás las industrias que causan polución, muestra has-

ta qué punto los Estados no son hoy en día y no podrán ser en el futuro los «salvadores» del planeta, puesto que la lógica de la soberanía los conduce a rehuir toda responsabilidad en materia climática y ambiental.

La Unión Europea no se queda atrás, en particular en materia de degradación de los derechos sociales o de *dumping* fiscal (el impuesto sobre los beneficios de las sociedades ha pasado en Europa del 45% en 1985 al 20% de media hoy en día, con tendencia a la baja). Constituye, incluso, un buen ejemplo del permiso concedido a la evasión fiscal, practicada abiertamente por Irlanda, Luxemburgo u Holanda, bajo el pretexto de la soberanía del Estado en materia fiscal y bancaria. Lo que acaba imponiéndose en los hechos, se reconozca o no, es una ecología neoliberal consistente en culpabilizar a todo individuo en cuanto individuo, sean cuales sean su clase social y su nivel efectivo de responsabilidad en el sistema económico y social, lo cual permite quitar la responsabilidad al Estado, redimiendo a la organización de la producción de los intercambios capitalistas y del consumo de las clases ricas. Macron demostró de qué es capaz: inmediatamente después del incendio de Notre-Dame, este campeón del espíritu de empresa era capaz de invocar los manes de la realeza y de la historia de Francia, vanagloriarse de haber restaurado la verticalidad «jupiterina» del Estado y escenificar un simulacro de democracia participativa para desactivar el movimiento de los chalecos amarillos. El objetivo sigue siendo el mismo: salvar lo esencial, es decir, la soberanía del Estado francés, que, como se sabe, es una pieza fundamental de la «construcción europea». Se nos objetará que Macron ha abogado por una «Europa soberana» con una constancia nunca desmentida desde 2017. Pero oponer la «Europa soberana» al «nacionalismo» resulta ser un modo más de ensalzar la lógica de la soberanía estatal, bajo la forma del compromiso interestatal que rige el funcionamiento de las instituciones de la Unión Europea (desde el Consejo Europeo hasta el Consejo de la Unión Europea de ministros, pasando por la Comisión Europea).⁴ La «Europa soberana» no hace más que desplazar la escala de la soberanía, sin romper en absoluto con la lógica de la soberanía como tal. Incluso ha promovido un «nuevo concepto de la soberanía» —de acuerdo con la fórmula de Jean-Claude Trichet, antiguo presidente del BCE— en vir-

4. Esto lo vemos particularmente en la cuestión de la energía: un Macron desacomplejado se vanagloria de que la energía nuclear es la energía «más descarbonizada y la más soberana» porque es una cuestión de Estado.

tud del cual las autoridades europeas se reservan el derecho de ejercer un poder soberano en caso de desviación de la ortodoxia económica y monetaria.⁵ Esta lógica de la soberanía la vimos especialmente en acción en el tratamiento inicuo reservado por la Unión Europea a los migrantes. La «Europa soberana» adopta, bajo nuestra mirada, el rostro de *Frontex*, la agencia que vela por las fronteras externas de la Unión. También el del vergonzoso «pacto migratorio» firmado con la Turquía de Erdogan: dinero a cambio de la retención de los migrantes en suelo turco. Adopta, finalmente, el rostro de esos barcos fletados por las organizaciones humanitarias, a los que los países europeos rehúsan entrar en puerto —en especial el *Sea-Watch 3*— y que se ven obligados a romper el bloqueo decidido por Salvini. Pero el derecho del mar está por encima del derecho de los Estados, así como está por encima del derecho que se arroga la «Europa soberana», precisamente porque es un derecho supranacional que impone obligaciones a los Estados, a todos ellos, así como a todas las uniones entre Estados. El derecho del mar se alza como un obstáculo contra la soberanía del Estado, lo cual es bueno.

Por tanto, no se trata de elegir entre la soberanía del Estado-nación y la soberanía supranacional de una Unión Europea hecha de un acuerdo entre Estados-nación; tampoco entre los acuerdos bilaterales, tan elogiados por los soberanistas de todo pelo, y los tratados supranacionales elogiados por los «progresistas». La única pregunta válida consiste en saber, no si el Estado debe obligarse a cuestionar su soberanía, sino a qué debe obligarse mediante este cuestionamiento. Dejemos la oposición entre la soberanía nacional y la soberanía supranacional a Salvini y a Orbán, a los nacionalistas y a los neofascistas: está hecha a medida para jugar a su favor, cuando su única ambición es modificar, ventajosamente para ellos, las relaciones de fuerzas internas de la Unión Europea —y ciertamente, no para oponerse a sus fundamentos antidemocráticos—. No se puede, por un lado, apoyar al gobierno italiano contra la Unión Europea, con respecto al tema presupuestario, en nombre de la soberanía del Estado, y, por otro lado, defender a los inmigrantes en nombre de una exigencia de solidaridad internacional que prevalecería sobre el derecho de los Estados. La alternativa entre «soberanía del Estado o soberanía de la Unión europea» es un engaño. Contrariamente a una idea demasiado extendida

5. Véase nuestra obra *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Gedisa, Barcelona, 2017.

en las izquierdas, es preciso afirmar alto y fuerte: la soberanía del Estado no es la solución, *la soberanía del Estado forma parte del problema*.

La gran trampa de la oposición Estado/capital

Pero, si se razona de este modo, ¿no se corre el riesgo de caer en las falsas apariencias del «liberalismo»? A menudo, del poder inaudito del capitalismo mundial se extrae una consecuencia falsa: los Estados nacionales estarían en pleno declive y su soberanía no sería ya más que un vano adorno frente a los flujos de toda clase que atraviesan las fronteras territoriales. Así, para luchar contra el capitalismo y poner freno a la destrucción del mundo a la que conduce, sólo habría dos opciones: o bien admitir la desaparición de los Estados, empezando por no considerarlos el meollo del análisis y el blanco de las luchas, o bien, a la inversa, restaurar su soberanía con el fin de dotarse de la única arma a disposición de los ciudadanos. Presentar las cosas de esta forma es una trampa intelectual y política que resulta, fundamentalmente, de una ignorancia. Esta trampa consiste en oponer el poder del capitalismo mundial a la soberanía de los Estados. Y son muchos los que nos quieren encerrar en esta trampa. Las fuerzas políticas neoliberales se presentan como los promotores modernos de la «apertura», frente a los retrógrados partidarios del «repliegue sobre sí» —es la alternativa entre «progresistas» o «populistas», tan del gusto de Macron—, cuando las fuerzas políticas soberanistas se presentan como defensoras de la nación frente a otros peligrosos «mundialistas» o «europeístas».

Hay aquí una ilusión óptica. El capitalismo y el Estado hace mucho tiempo que van de la mano. Immanuel Wallerstein, después de Braudel y muchos otros historiadores, ha recordado que los Estados nunca estuvieron ausentes de los procesos del capitalismo mundial, o mejor dicho, han sido sus actores esenciales: «El desarrollo de Estados poderosos en las zonas centrales del mundo europeo fue un elemento esencial del desarrollo del capitalismo moderno».⁶ Seguir oponiendo Estado y capitalis-

6. Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde du xvi^e siècle à nos jours*, t. I: *Capitalisme et économie-monde (1450-1640)*, Flammarion, París, 1980, pág. 124. [Trad. cast.: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo XXI Editores, México, 1984]. Véase también, *Comprendre le monde*.

mo es un error intelectual que sólo puede resultar en errores estratégicos por parte de quienes luchan para dejar atrás el capitalismo. No sólo no hay que oponerlos, sino que, incluso, se trata de no separarlos en el análisis que se lleva a cabo de la realidad mundial. El sistema mundial de dominación es un todo que comprende Estados, empresas, organizaciones internacionales o intergubernamentales, iglesias y poderes religiosos, ciudades, clases, partidos, etcétera, desempeñando cada una de estas distintas instituciones y organizaciones su papel específico en las articulaciones del sistema. Este sistema mundial de dominación es, por tanto, al mismo tiempo político, económico, jurídico y cultural.⁷ Y si bien este sistema político no es una entidad política al mismo título que un imperio, sería impensable sin el tejido de relaciones entre Estados que quieren ser soberanos, cada uno en sus respectivos territorios. Ya que ésta es la primera paradoja de la situación: el sistema mundial de dominación está compuesto de entidades políticas celosas de su independencia, que resulta difícil ver como partes implicadas en un sistema de relaciones.

Sin embargo, la imbricación de las dimensiones económica y política en el desarrollo del sistema mundial ya no es algo que se tenga que demostrar. La gran expansión moderna de Europa hacia el resto del mundo fue uno de los efectos de la centralización política de los Estados y la competencia entre ellos, del mismo modo que los Estados territoriales deben mucho al auge de las ciudades y al entretrejo de las relaciones comerciales entre sí. La asociación de la expansión del capitalismo a escala mundial y de la universalización del Estado-nación a partir de Europa es muy antigua. Sería muy difícil imaginar la construcción de los Estados nacionales en el centro y en la periferia sin las transferencias de riquezas que engendró la colonización. La propia descolonización, que reprodujo, multiplicándola, la forma estatal-nacional de la dominación sobre las poblaciones, no ha puesto fin al «pillaje del tercer mundo», lo disfrazó en un neoimperialismo más presentable, pero igualmente depredador.

Lo que es válido para la expansión de Europa, lo es más todavía para el capitalismo mundializado contemporáneo: lejos de desarrollarse a pesar de los Estados o contra ellos, los tiene como su condición, se des-

Introduction à l'analyse des systèmes-monde, La Découverte, París, 2006. [Trad. cast.: *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, Siglo XXI Editores, México, 2005].

7. *Le Système du monde du xve siècle à nos jours*, t. I, op. cit., pág. 19.

pliega gracias a ellos y necesita de su acción continua. En los orígenes de este movimiento, a finales de los años 1930, los teóricos del neoliberalismo anunciaron su color. En 1950, en *El Nomos de la Tierra*, Carl Schmitt había tomado acta de la disociación entre la autoridad estatal de derecho público (o *imperium*) y la propiedad de derecho privado (o *dominium*) que se había producido en el siglo XIX: entonces se asistió a la «formación, a partir de la economía, de un espacio particular del derecho de gentes, un mercado libre común que traspasaba las fronteras políticas de los Estados soberanos», de tal manera que un cambio territorial en el derecho interestatal se reducía a un cambio del *imperium* estatal, sin afectar al «régimen internacional del mercado libre». ⁸ Lector de Schmitt, el ordoliberal Wilhelm Röpke planteó muy pronto que el orden mundial ideal estaría basado en una estricta «separación de la esfera pública estatal respecto del dominio privado». Siguiendo su estela, la Escuela de Ginebra considerará el *dominium*, no como un espacio de *laissez-faire* o no intervención, sino como algo que debe ser constantemente sostenido, construyéndolo y cuidándolo, incluso recurriendo a litigios, mediante la intervención del Estado. ⁹ De hecho, en el actual sistema neoliberal mundial, los Estados desempeñan el papel decisivo, mucho más allá del control «clásico» de las mercancías y de los movimientos de personas en las fronteras. Las diferencias en poder financiero, militar y mediático en la escena mundial siguen siendo determinantes en el marco de la rivalidad permanente entre los Estados. El neoliberalismo como modo de gobierno de las sociedades ha acentuado la función al mismo tiempo adaptativa y ofensiva de los Estados, en el entorno de competencia exacerbada que constituyen los mercados mundializados. Las políticas comerciales, aduaneras, fiscales, sociales,

8. Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, PUF, «Quadrige», París, 2016, pág. 197-198. [Trad. cast.: *El nomos de la tierra: En el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, Editorial Comares, Granada, 2009]. Schmitt distingue el derecho de los pueblos, o derecho interestatal, fundado sobre la dualidad del interior y del exterior, del «derecho económico común», o «derecho internacional privado», que se basa en la «universalidad más allá de las fronteras, del ámbito privado» (*ibid.*, págs. 211-212).

9. Quinn Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2018, pág. 10 y pág. 12 (el autor se refiere a un texto de Röpke de 1951 que se titula «Sistema económico y orden internacional: Prolegómenos»). La denominación de «Escuela de Ginebra» se refiere aquí a esta escuela neoliberal que defiende una constitución económica a escala mundial y no tan sólo a escala nacional.

científicas, urbanas, influyen directamente en la competitividad y en la atracción de capitales. Así las cosas, ¿qué ha cambiado con respecto a la era de los capitalismo nacionales? Es el vínculo cada vez más íntimo entre un capital que ahora es global y los Estados, que incesantemente crean las condiciones nacionales de la globalización del capital, transformando sus condiciones de deslocalización y de acogida, procurándole una fiscalidad favorable o, más exactamente, una defiscalización óptima, asegurándole el conjunto de protecciones necesario para su máxima rentabilidad y todo lo que facilite una movilidad absoluta. ¿No es acaso la mayor paradoja que esta globalización capitalista suponga, precisamente, el ejercicio sostenido e incluso reforzado de la soberanía estatal, algo que demuestran de sobra las formas cada vez más autoritarias de los Estados capitalistas?

El *impasse* soberanista

Si no hemos terminado con el neoliberalismo, menos aún con el Estado y con su principio constitutivo de soberanía. Uno de los nudos de la política mundial es, desde hace siglos, la cuestión de la soberanía, debido, al mismo tiempo, a la generalización de la forma de dominación estatal y al lugar decisivo de la categoría de soberanía en las relaciones entre Estados, es decir, en el derecho internacional. Pero esta cuestión de la soberanía se ha vuelto todavía más candente por el hecho de que es presentada por numerosos teóricos y políticos —por otra parte, con gran éxito— como la única forma política capaz de impedir la destrucción de las sociedades barridas por flujos incontrollables de capitales, mercancías e inmigrantes. En efecto, es grande la tentación de dar un peso renovado a esta categoría de la soberanía, que ha desempeñado un papel tan esencial en la construcción de los Estados occidentales, con el fin de captar las iras populares contra un orden mundial que es vivido como injusto y amenazador. «Restablezcamos la verdadera soberanía de los Estados para volver a hacernos con las riendas de nuestro destino colectivo». Tal sería la única salida que se ofrece a las poblaciones que padecen la mundialización. La soberanía no es, por tanto, un simple concepto de derecho público heredado del pasado, es todavía un principio político activo que rige, y puede regir todavía, mutaciones políticas considerables en años y

decenios venideros. Ello es tanto más verosímil si se tiene en cuenta que la restauración de la «soberanía nacional», particularmente en materia económica, es sostenida tanto por la extrema derecha como por una parte de la izquierda, aunque, sin duda, de un modo distinto: por un lado, se pretende instalar una protección eficaz de las fronteras para obstaculizar los flujos migratorios, mientras que por el otro, se quiere llevar a cabo una «desmundialización» económica que protegería los empleos y restauraría los compromisos sociales anteriores. Esta ideología de la soberanía, ya sea de derechas o de izquierdas, cree ver la solución en la reconstrucción de un gran sujeto político, Estado, Nación o Pueblo, más o menos confundidos, cuya voluntad una y firme se opondría a todas las exigencias y obligaciones, ya sea que provengan de otros Estados, de las organizaciones internacionales o intergubernamentales, de los oligopolios capitalistas o de los «mercados financieros», así como de la presión de los flujos migratorios y las influencias religiosas —particularmente islámicas— que amenazarían la unidad de la nación y los intereses del pueblo. En resumen, lo que los juristas llaman la «cara externa» de la soberanía del Estado, la ausencia de subordinación del Estado con respecto a otro Estado, debería ser reforzada y extendida para hacer frente a todas las presiones externas, públicas o privadas, económicas o culturales, demográficas o religiosas.

Los defensores de este soberanismo, sin distinción, se complacen en denunciar a todos los «ingenuos» que permanecen apegados a perspectivas nacionales y que, de este modo, le harían el juego al neoliberalismo. Nosotros pensamos exactamente lo contrario. Esta ideología soberanista es lo que impide superar el momento neoliberal de la política mundial. Y contra esta ideología soberanista, ya sea de izquierdas o de derechas, va enteramente dirigida esta obra. Tal ideología tiene el cuádruple defecto: 1) de alimentar el nacionalismo y el estatalismo, y por tanto, de agravar los peligros que cada uno de ellos supone; 2) de no ser más que una falsa salida del neoliberalismo, en la medida en que este último ya se ha hibridado con diversas formas de identitarismo y de proteccionismo (Trump o Erdogan son dos ejemplos, entre otros); 3) de invitar al ejercicio de un poder autoritario, a veces «neofascista», en todo caso antidemocrático, en nombre del Pueblo o la Nación, fetichizados en la medida en que se olvida que el frente externo de la soberanía y su frente interno están, más que nunca, estrechamente ligados; 4) más fundamentalmente todavía, de impedir a la humanidad hacer frente a los desafíos mundiales

a los que debe responder ahora de un modo del todo urgente (nuevo régimen climático, catástrofes alimentarias, amenazas de guerra nuclear, migraciones, finanzas, desigualdades, etcétera). En verdad, la ideología de la soberanía, tal como hoy en día renace de forma virulenta, se basa en una profunda amnesia. Ignora, al mismo tiempo, el papel que este principio jurídico ha desempeñado en la historia de los Estados-nación, las formas distintas que ha adoptado y los límites absolutos del que es portador y que hacen de él un arma *contra* la verdadera democracia, es decir, contra el autogobierno de las sociedades y la autonomía de los individuos. Por eso se ha vuelto necesario retomar todos estos problemas desde un ángulo distinto, preguntándonos qué podría ser una organización política del mundo *más allá de la soberanía del Estado*.

La soberanía como dominación del Estado

Pero, para plantear rigurosamente el problema de esta organización política mundial futura, que será indispensable para salvaguardar la humanidad y la vida terrestre, es preciso empezar por saber de qué estamos hablando. ¿Qué es la soberanía del Estado? Esta noción sigue siendo una fuente de confusión ideológica, que es lo que es preciso disipar. ¿Acaso no se confunde a menudo la soberanía del Estado con la «soberanía nacional», con la «soberanía del pueblo», incluso con la «soberanía de los ciudadanos», como si se hablara de una misma cosa? Demasiado a menudo se olvida que la soberanía es, de entrada, un principio jurídico elaborado en y por el Estado occidental moderno.

Soberanía significa entonces, propiamente, la dominación ejercida, en el interior de un territorio dado, por un poder estatal sobre la sociedad y sobre cada uno de sus miembros. Dicho de otra manera, es el concepto de una forma específica de dominación, la del Estado moderno. Sin embargo, que la soberanía sea una modalidad específica de dominación no resulta de por sí evidente. Dominar se dice propiamente, en derecho romano, de la relación de un amo (*dominus*) con las cosas que constituyen su propiedad y forman parte de su dominio (*dominium*), incluyendo a sus esclavos. ¿Es posible, sin embargo, extender esta relación a la soberanía política sin comprometer lo que constituye su especificidad? Algunos autores de la modernidad clásica no dudan en

entender explícitamente la soberanía como dominación. Así, Hobbes explicita la noción de «poder supremo» (*supreme power*) recurriendo a las de *Chief command* y *Dominion*; y Locke habla del «derecho a la dominación y a la soberanía» (*right to dominion and sovereignty*).¹⁰ Así, a su manera, la soberanía es dominio exclusivo, lo que la teoría política de lengua inglesa expresa a menudo, al mismo tiempo que mediante el término *sovereignty*, mediante el término *dominion*, que significa al mismo tiempo el territorio, el dominio y la soberanía. En realidad, la «domination» puede revestir diversas formas. Es lo que Hobbes pone muy bien de relieve en el capítulo XX del *Leviatán*. Por un lado, está la «dominación paternal», la que ejerce el padre sobre los hijos, o la «dominación despótica», la que el amo (*Master*) ejerce sobre su siervo (*Servant*); ambas dominaciones corresponden al poder soberano adquirido por la fuerza, el que constituye la «República de adquisición». Por otro lado, está la soberanía que procede de la institución de un soberano y constituye la «República de institución». Esta clase de soberanía, ¿es al mismo tiempo una clase de dominación? Según Hobbes, la soberanía adquirida por la fuerza es «esta especie de dominación o de soberanía (*this kind of Dominion or Sovereignty*) que difiere de la soberanía de institución únicamente en el hecho de que quienes eligen a su soberano lo hacen por temor el uno al otro, no por temor de aquel a quien instituyen».¹¹ La letra del texto sugiere que la otra clase de dominación o de soberanía es la soberanía de institución y, por tanto, que ambas clases de soberanía son igualmente clases de dominación, aunque sólo la soberanía de institución tiene como característica proceder del temor mutuo que se

10. Para Thomas Hobbes: *De Cive* (versión inglesa de 1651), Clarendon Press, Oxford, 1983, pág. 89 (la traducción francesa de 1649, titulada *Le Citoyen* hecha por Samuel Sorbière, secretario de Hobbes durante su estancia en París entre 1640 y 1651, traduce este mismo fragmento por: «a la puissance souveraine, exerce l'empire, et la suprême domination» [al poder soberano, ejerce el imperio, y la dominación suprema], Flammarion, «GF», París, 1982, pág. 145); para Locke: *Le Second Traité du gouvernement*, cap. 2, § 4, PUF, París, 2003, trad. al francés y notas de Jean-Fabien Spitz, pág. 5 (traducción modificada). [Trad. cast.: *De Cive*, trad. de Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza Editorial, Madrid, 2016].

11. Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. de François Tricaud, Sirey, París, 1971, pág. 207. [Trad. cast.: *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza Editorial, Madrid, 2018]. El miedo mutuo es, en efecto, lo que empuja a los hombres a llegar a un acuerdo para garantizar la paz civil, mientras que el miedo al padre o al amo se encuentra en la base de la soberanía adquirida por la fuerza sobre niños y subordinados.

inspiran entre sí los hombres. Esto es, por otra parte, lo que ya sugería el *De Cive*, al distinguir «dos clases distintas de *dominación*, una natural, como la paterna o la despótica [...] y la otra instituida y política.¹² Pero ¿qué significado da Hobbes a *dominium* o *Dominion* en el resto del capítulo XX? Cuando habla de la dominación despótica, Hobbes llama dominación a «una especie particular de relación interpersonal», la que existe entre el señor y el amo (*Lord or Master*) y el siervo (*Servant*), habiéndose comprometido este último a servir a su amo para estar a salvo. Por tanto, no es asimilable a un esclavo (*Slave*).¹³ Al igual que la dominación despótica, la dominación paterna designa también una relación interpersonal, la existente entre el padre y sus hijos, a diferencia de lo que significa en el latín clásico o jurídico *dominium*, es decir, el mando ejercido sobre las cosas que constituye el dominio en el sentido de la propiedad. Pero, de suponer que se mantenga la noción de «dominación» para significar la soberanía política, ¿es posible reducirla a una «relación interpersonal», como hace Hobbes en el caso de la dominación paterna o despótica? Si la noción de dominación vale igualmente para la soberanía política, ¿acaso no conviene reelaborar su significación de tal forma que se amplíe más allá de la esfera de una relación de sometimiento entre personas? Es más: para Hobbes, la dominación paterna en sí misma procede, supuestamente, del consentimiento del hijo, no de la generación por sí sola; del mismo modo que la dominación despótica sobre un siervo deriva de la promesa hecha por el vencedor al vencido. Por tanto, todos los modos de dominación presuponen, de un modo u otro, un consentimiento. Pero entonces, recurrir al artificio del consentimiento, ¿sigue permitiendo pensar la dominación propia del Estado?

Como observa el filósofo alemán Hermann Heller en 1931: «La dominación (*Herrschaft*) es la facultad de obtener obediencia sin consideración del hecho de que quien obedece al mando consienta a él íntimamente».¹⁴ Sin duda, Bodin ya había definido la soberanía como una dominación que prescinde de todo consentimiento. Ser soberano es poder imponer la ley a cada uno de forma perfectamente unilateral: «El

12. T. Hobbes, *Le Citoyen*, *op. cit.*, pág. 146.

13. T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pág. 211, nota 22.

14. Este texto titulado «Estado» está traducido al francés in Bruno Karsenti y Dominique Linhardt (dir.), *État et société politique*, Éditions de l'EHESS, París, 2018, pág. 31.

punto principal de la majestad soberana y el poder absoluto reside principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento». ¹⁵ Pero, en realidad, el concepto de «dominación» planteado por Heller tiene poco que ver con la idea de soberanía legislativa, apreciada por Bodin. Se inscribe, por el contrario, en la tradición jurídica alemana de la segunda mitad del siglo XIX, en la cual el término *Herrschaft* permite fijar la distinción entre el derecho público y el derecho privado: mientras que este último remite a un poder de la voluntad ejercido entre iguales (horizontal), el derecho público se refiere a una voluntad vertical que ejerce un poder de «dominación» o de «gobierno» sobre los súbditos del Estado. ¹⁶

Queda por determinar cómo se podría aplicar este concepto de dominación, más precisamente, a un Estado burocrático moderno. La ambición de Weber, quien hace de la dominación el punto de partida y la categoría central de su sociología política, consiste en ir más allá de la exclusiva significación jurídica: así, al comienzo de su *Sociología del derecho* (1913), discute la distinción entre derecho público y derecho privado, mostrando que ésta no admite un criterio unívoco en las ciencias sociales. ¹⁷ El interés de su sociología de la dominación consiste, precisamente, en que tiene en cuenta formas de dominación complementarias y correlativas del monopolio del poder de hacer la ley. ¿Cómo se impone, mediante qué órganos, bajo que modalidades? ¿Con qué sanciones en caso de desobediencia? El Estado soberano no sólo es legislador, es necesariamente administrador e inevitablemente burocrático. Si bien la dominación significa la imposición de una voluntad a otras personas dentro de una relación social asimétrica, implica además que esta imposición se lleve a cabo mediante un mando que tiene como respuesta la obediencia, o bien es «un poder de mando autoritario» (*autoritäre Befehlsgewalt*). El texto de 1911-1913 titulado «Sociología de la dominación»

15. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, I, 8, Fayard, «Corpus des oeuvres de philosophie française», París, 1986, pág. 204. [Trad. cast.: *Los Seis Libros de la República*, trad. y notas de Pedro Bravo Gala, Editorial Tecnos, Madrid, 1997].

16. H. Heller, «État», *loc. cit.*, pág. 27, nota 7 del traductor, y también Johan Giry y Jean-Philippe Heurtin, «Le règne et l'administration», en B. Karsenti y D. Linhardt (dir.), *État et société politique*, *op. cit.*, pág. 229, nota 2 sobre la traducción de *Herrschaft* de «domination».

17. Dominique Linhardt, «L'État de société. Considérations sur la méthode», en B. Karsenti y D. Linhardt (dir.), *État et société politique*, *op. cit.*, pág. 77, nota 11.

opone explícitamente la dominación ejercida por el «puro juego de los intereses», como la de un monopolio sobre un mercado, y la «dominación por autoridad», basada en una relación de mando-obediencia, de la cual son ejemplos el poder del padre de familia, el poder administrativo y el poder del príncipe.¹⁸ Pero Weber introduce un elemento singular en esta categoría, distinguiendo un «poder administrativo» del poder del padre de familia y del poder del príncipe. Ahora bien, tal poder no se puede reducir a una relación de persona a persona. Si hay dominación, en cualquier caso, no es por tanto personal. Esta indicación resulta preciosa, pero es insuficiente. Ya que, si la dominación de Estado no es personal, queda por determinar de qué modo se puede entender el ejercicio no personal de una autoridad o de un poder de mando como productor de obediencia, haya o no haya consentimiento. Como se sabe, Weber es más escéptico en cuanto a la posibilidad de una administración liberada de la dominación: la administración la necesita, es decir, requiere una concentración de los poderes de mando y de una estricta jerarquía interna en la propia administración. Los funcionarios legalmente habilitados están sometidos a un poder específico de control sobre el cumplimiento de sus tareas respectivas, en conformidad con la norma burocrática. Según él, subiste siempre en política un «mínimo de poder de decisión y, en consecuencia, en esta misma medida, de “dominación”», y la democracia directa es tan sólo su «minimización», no su supresión.¹⁹

Por nuestra parte, tomamos aquí el verbo «dominar» en un sentido algo distinto del que le dan Hobbes y Weber. Consideramos, en efecto, que puede haber un «mínimo de poder de decisión» sin que haya «dominación» y que no todo poder de mando está condenado a ser «autoritario». Pero también pensamos que la dominación del Estado, tal como se ejerce a través de la administración, es fundamentalmente no personal, si se considera como «personal» el hecho de proceder de una o de varias personas físicas. Esta dominación, independiente de las personas, de los gobernantes y de los funcionarios, es la de una institución que se perpetúa más allá de su existencia o de su ascenso al poder. El poder del representante o del funcionario es nada más que un «depósito», no una pro-

18. Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Minit, París, 1992, págs. 207-208.

19. *Ibid.*, págs. 195-196.

piEDAD personal. Aun cuando se ejerce a través de representantes que «personifican» el Estado —ya que este último sólo puede existir mediante representantes físicos—, la dominación estatal conserva el carácter de una dominación impersonal y permanente. En gran parte, si la dominación del Estado se distingue de otras formas, ello se debe a este doble carácter, impersonal y permanente.

¿Qué relación existe entre la dominación entendida de este modo y la soberanía del Estado? «Soberano» significa «superior» (del latín *superanus*), que no tiene nada por encima, que no es superado por nada en su género, que no está subordinado a nadie. El término, por supuesto, se puede entender negativamente como ausencia de un superior, en el sentido en que, de acuerdo con una vieja máxima, un rey no reconoce a ningún superior. Baldo degli Ubaldi, más conocido como Balde de Ubaldis, jurisconsulto italiano del siglo XIV, lo dice concisamente: «El que es soberano no puede tener a ningún otro por encima de él (*ille qui est supremus non potest habere alium supra se*).²⁰ Pero este sentido tiene una contrapartida positiva que algunos se empeñan en silenciar: al no tener a nadie por encima de él, el soberano es, él mismo, superior a cualquier otro. Por eso, cuando habla del rey electivo, cuyo poder es limitado, Hobbes dirá de forma lapidaria: «aquel que no es superior (*not superiour*) no es supremo (*not supreme*): dicho de otra manera, no es soberano (*not Sovereign*)». ²¹ Como no sólo es superior a sus súbditos, sino también y quizás sobre todo, a las leyes por las que obliga a sus súbditos, es *legibus solutus*, es decir, libre con respecto a las leyes en virtud el axioma según el cual aquel que hace las leyes puede, por la misma razón, deshacerlas, no estando, por tanto, obligado por ellas (*solutus* se opone a *alligatus*, de *ad-ligatus*, encadenado o ligado), mientras que sus súbditos sí lo están.²²

Si la cualidad de soberano —entendida negativamente (ausencia de superior) o positivamente (superior a las leyes)— corresponde, no a la persona de un príncipe, sino al Estado, entonces tal atribución significa que el Estado no tiene nada por encima de él, no reconoce a ningún

20. Citado en Diego Quaglióni, *La sovranità*, Laterza, Roma, 2004, pág. 25. Aquí hacemos referencia al largo uso como sinónimos de «supremo» y «soberano», reservando para más tarde (*cf. infra*, cap. 3) el análisis de esta distinción.

21. T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pág. 201.

22. D. Quaglióni, *La sovranità*, *op. cit.*, pág. 27, que hace referencia al Código Justiniano, 1,14, 4.

superior y, al mismo tiempo, está libre de toda obligación respecto a sus miembros, así como respecto a las leyes que sus representantes promulgan en su nombre. La dominación del Estado, que se ejerce a través de sus representantes, presupone la superioridad del Estado respecto de estos mismos representantes. Así se explica que estos últimos, sea cual sea su tendencia política, se consagren a perpetuar esta dominación, garantizando, cueste lo que cueste, la continuidad del Estado.

La inseparabilidad de las dos caras de la soberanía

La soberanía moderna, nacional-estatal, ha sido definida desde hace mucho tiempo, de entrada y ante todo, por el control ejercido sobre un territorio determinado. En muchos aspectos, sigue siendo definida de este modo, pero con ciertos límites. Así, Stephen Krasner distingue tres clases de soberanía moderna: la soberanía westfaliana (*Westphalian sovereignty*), la soberanía internacional (*domestic sovereignty*) y la soberanía internacional (*international sovereignty*), y hace del control territorial un elemento crucial de cada una de ellas. La soberanía westfaliana pretende implicar la exclusión de los actores políticos exteriores que están fuera de las estructuras políticas de un territorio dado. La soberanía interna remite a la verdadera capacidad de las autoridades políticas para controlar los procesos en el interior de las fronteras de sus entidades políticas respectivas. La soberanía internacional constituye una función de la capacidad de los Estados para controlar los flujos que atraviesan dichas fronteras.²³ Sin embargo, no se entiende bien el interés que tendría distinguir soberanía «westfaliana» y soberanía «internacional». Podemos preguntarnos si no es porque la soberanía exterior fue pensada, de entrada, a partir del modelo westfaliano al que luego resultó necesario añadirle el control de los flujos en las fronteras, como si se tratara de dos elementos separados. Pero ¿es pertinente todavía este modelo para analizar las formas que ha adoptado la soberanía exterior? Podemos tener legítimas dudas a este respecto. La soberanía llamada «westfaliana» ha tenido

23. Stephen Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pág. 1 (citado por Lauren Benton, *A Search for Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pág. 281). [Trad. cast.: *Soberanía, hipocresía organizada*, trad. Ignacio Hierro, Paidós, Barcelona, 2001].

una larga vida. Recordemos que fue instaurada tras la guerra de Treinta Años (1618-1648) por el Tratado de Westfalia de 1648, y que el sistema de seguridad que entonces se impuso tenía por función garantizar un equilibrio entre las potencias: los Estados vieron cómo se les reconocía en derecho la «superioridad territorial» (*Landeshoheit*) que ya ejercían de hecho, en su mayoría, desde hacía más de un siglo.²⁴ El principio «a cada Estado su territorio», siempre invocado, es hoy en día ampliamente contrarrestado por una interdependencia generalizada y por la intervención de nuevos actores no estatales (ONG, multinacionales, etcétera), convirtiendo a este modelo westfaliano, desde hace tiempo, en algo del todo caduco.

Desde un punto de vista jurídico, la soberanía es, de hecho, *el* criterio del Estado moderno cuando define la norma estatal de la *suprematía*, «cualidad jurídica de derogar todas las otras normas llamadas “inferiores”». ²⁵ Este concepto, surgido a finales de la Edad Media, es constitutivo de los Estados-nación en dos aspectos: el del derecho público interno y el del derecho internacional. Hablar del Estado-nación moderno es hablar de un centro político que se ha atribuido el monopolio de la producción de la ley a la que todos deben obedecer en un territorio. Es también hablar de la independencia de cada Estado con respecto a los otros Estados, noción esencial en derecho internacional. En otras palabras, es hablar de la articulación entre una arquitectura institucional interna y una arquitectura institucional externa. En el plano interno, la soberanía es un poder de voluntad y de dominio tal que no soporta ningún veto por parte de un grupo o una institución: en el plano externo, la soberanía se define como una independencia absoluta en relación con cualquier otra entidad política. Pero, como destaca Raymond Carré de Malberg, gran teórico de la doctrina del Estado, ambos aspectos están intrínsecamente ligados. Si el Estado «detenta un poder que no se deriva de ningún otro poder y no puede ser igualado por ningún

24. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Gallimard/Seuil, París, 2004, págs. 314-315, nota 9. [Trad. cast.: *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007]. El término *Landeshoheit* no se refiere a otra cosa en este contexto que a la soberanía (*Hoheit*) sobre un territorio dado (*Land*), en tanto que ésta es reconocida por parte de otros Estados. Así pues, se refiere a la soberanía interna (*domestic sovereignty*) y también a la soberanía externa.

25. Olivier Beaud, *La Puissance de l'État*, PUF, París, 1994, pág. 24.

otro poder, no puede sino excluir toda subordinación respecto a un poder exterior, así como cualquier sujeción respecto a una agrupación o institución en el interior de sus fronteras. Sin embargo, también se puede advertir, según el mismo autor, que si bien la «soberanía externa» parece enteramente negativa (no ser subordinado), la «soberanía interna» adquiere el sentido más positivo de una «autoridad suprema», en el sentido de que su voluntad predomina sobre todas las voluntades de esos individuos o grupos, los cuales sólo poseen un poder inferior al suyo. La palabra «soberanía» sirve, por tanto, en este caso, para expresar que el poder estatal es el poder más elevado existente en el interior del Estado, que es una *summa potestas*.²⁶ Como dice igualmente Carré de Malberg, estos dos aspectos inseparables significan, ambos, que «el Estado es amo en su casa». Este «en su casa» designa aquí un territorio y todo lo que contiene —miembros individuales y entidades colectivas—. El territorio nacional es el domino del Estado, en el sentido del latín *dominium*. El *territoire* (territorio), en lengua francesa, se define como una «extensión de país que depende de una autoridad, una jurisdicción cualquiera» (Larousse).²⁷ La soberanía del Estado es, por tanto, dominación, esto es, ejercicio de la autoridad suprema sobre un territorio apropiado por una persona pública, de su dominio exclusivo. Pero este dominio no puede reducirse a un concepto de geografía política. El Estado soberano es propietario de la cosa pública, de todos los medios del ejercicio de la dominación estatal, como lo mostró el jurista tolosano Maurice Hauriou. La *supremitas* del Estado reposa en la propiedad exclusiva de los medios políticos y administrativos de dominación de población. Maurice Hauriou habla a este respecto, precisamente, de «propiedad de los medios del gobierno». ²⁸ Hablar de la «soberanía del Estado» equivale a decir que no hay poder más elevado que el del Estado,

26. Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Dalloz, París, 2003 [reedición de la obra publicada en dos tomos por Sirey en 1920 y 1922], pág. 71. [Trad. cast.: *Teoría general del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998].

27. Para una problematización filosófica del concepto de territorio, hacemos referencia a Stuart Elden, *The Birth of Territory*, University of Chicago Press, Chicago, 2013.

28. Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Dalloz, París, 2015 [1929], pág. 117. [Trad. cast.: *Principios del Derecho público y constitucional*, Editorial Comares, Granada, 2003]. Siendo irreductible a la propiedad privada, esta propiedad de los poderes del gobierno no es menos exclusiva que la primera.

pero también que este poder, superior a todos los otros poderes, está vinculado a la posición eminente de aquel que es *propietario* de la cosa pública.

En cualquier caso, aunque la soberanía es, de entrada, dominación del Estado, también remite, de forma particularmente ambigua, a la fuente de legitimidad de esta producción legal, es decir, al soberano, antaño al rey y, desde el gran vuelco «democrático», al pueblo o la nación. Como se sabe, desde que tuvo lugar este cambio de titularidad de la soberanía, la soberanía de los súbditos del Estado, su propia pertenencia al Estado, es legitimada por la supuesta «soberanía» que los ciudadanos de dicho Estado ejercerían con ocasión de las consultas electorales en el marco de las «libertades públicas» que les son reconocidas y garantizadas por la Constitución. Pero la «soberanía del pueblo» como principio constitucional de legitimación de los representantes del pueblo significa algo muy distinto del concepto originario y fundamental de la soberanía del Estado. O, más exactamente, no es del mismo orden. En el primer caso, se trata de la fuente del ejercicio legítimo de un poder regulado de acuerdo con procedimientos legales de nominación (principio dinástico o electivo); en el segundo, se trata de las prerrogativas efectivas de una persona pública dotada de la autoridad suprema. Los que detentan el poder están muy interesados, naturalmente, en justificar el segundo sentido mediante el primero, recurriendo a un juego de manos del todo esencial para el funcionamiento político de los Estados, antiguos o modernos. Es fundamental no quedar atrapados en esta confusión deliberada de las significaciones.²⁹ La confusión, de consecuencias considerables para la instauración de las democracias liberales representativas, se debe al hecho de que la independencia respecto a todo poder exterior constituye la base misma de la idea de autodeterminación de una nación, lo cual tiene la ventaja de ocultar el otro lado de la cuestión, el de la supremacía del Estado sobre la población. Para Wendy Brown, ésta es una de las principales «paradojas de la soberanía»: «El nombre de soberanía designa, al mismo tiempo, un poder absoluto y

29. Esta cuestión es el centro de las célebres disputas entre partidarios de lo público, por ejemplo entre los teóricos alemanes de la teoría de la «dominación» del Estado creador del derecho, y los defensores franceses de la «soberanía» de la nación. Volveremos a hablar del tema más adelante en esta obra.

una libertad política». ³⁰ Es así como la dimensión de la *dominación* propia de la soberanía estatal ha sido edulcorada, incluso recubierta por el discurso autolegitimador de los «representantes» políticos.

¿Declive o mutación de la soberanía estatal?

Sea como sea: ¿tiene alguna utilidad reabrir el proceso sobre la soberanía estatal? ¿No es acaso un problema superado? La tesis del declive de la soberanía nacional-estatal y del paso a una nueva soberanía que se ha venido en llamar «imperial», defendida, por ejemplo, por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*, ³¹ se puede poner en relación con los análisis políticos de Michel Foucault de comienzos de los años 1970. Aquellos trabajos tenían por objeto la emergencia de nuevas formas de poder, cuya característica consistía en exceder la esfera del derecho y del Estado. Toda una parte del trabajo de Foucault consistió en mostrar que el poder, en las sociedades modernas, se ha alejado cada vez más del modelo jurídico-político de la soberanía. Por tanto, para pensar el poder moderno, se debería pasar de esta concepción clásica de la *soberanía* a un análisis concreto de las formas diversas de la normatividad, tal como han sido instauradas a través de las disciplinas y los dispositivos de seguridad.

Este diagnóstico de la superación de la soberanía se apoyó en la conjunción de diversas lógicas históricas que han contribuido a *descentrar* efectivamente el poder. El derecho estatal se aplicaba a un territorio, se basaba en un conjunto de principios y de discursos que erigían al soberano como foco de emisión y centro de garantía de las normas. Ahora bien, todas las dualidades conceptuales sobre las que se fundaba la normatividad jurídico-política de la edad clásica, empezando por la separación de lo «público» y lo «privado», parecieron disolverse a finales del siglo xx debido al poder inaudito adquirido por el capital global, ayudado de instrumentos técnicos que han sido el soporte de su expansión, y por el despliegue de políticas neoliberales de sujeción de las sociedades

30. Wendy Brown, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Les Prairies ordinaires, París, 2009, pág. 79. [Trad. cast.: *Estados amurallados, soberanía en declive*, Herder Editorial, Barcelona, 2015].

31. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Exils, París, 2000, pág. 179 y sigs. [Trad. cast.: *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002].

y las subjetividades. Estos trabajos, foucaultianos o neofoucaultianos, han permitido poner de relieve, mejor de lo que podían hacerlo los análisis clásicos, «estatocentros», el ascenso de instituciones intergubernamentales e internacionales que, en coordinación con organismos privados (firmas multinacionales, bancas privadas, fondos de inversión), han instaurado una «gobernanza internacional capitalista» de un nuevo tipo, que sin lugar a dudas parece transformar el orden mundial en el sentido de una fragmentación del poder político. Con el refuerzo de la globalización, la gubernamentalidad transnacional que parece sustituir a la soberanía clásica se caracteriza por ejercerse por vías distintas que las de la ley, o más exactamente, por vías a las cuales, de ahora en adelante, parece haber quedado sometida, como un instrumento, esa misma ley que, supuestamente, manifiesta la soberanía. Estas vías han movilizado procedimientos complejos que permiten hacer aceptar, por parte de los órganos legislativos nacionales, convertidos en cámaras de registro, un conjunto de normas y disposiciones discutidas y decididas en un lugar distinto de las instituciones estatales. En consecuencia, la crisis de legitimidad de los Estados-nación y de los sistemas de representación política ha podido ser considerada como el efecto de este vuelco hacia un nuevo sistema normativo mundial que acompaña a la «mundialización» de las actividades financieras, productivas y mercantiles.

Encontramos este tipo de análisis en Wendy Brown, quien mostró, precisamente, que esta tendencia va acompañada de un fenómeno paradójico de «levantamiento de muros» en todo el mundo: «Mientras que individuos y organizaciones de toda clase y tendencias (tanto neoliberales como cosmopolitas, tanto humanitarias como de militantes de izquierdas) alimentan el fantasma de un mundo despojado de fronteras, los Estados-nación, ricos y pobres, se apasionan por los muros». ³² Sin embargo, según ella, este levantamiento de muros no es sinónimo de restauración de la soberanía estatal; es más bien la respuesta a la diversidad y a la densidad de los flujos transnacionales de capitales, de mercancías, de seres humanos, pero también al mayor papel desempeñado por las organizaciones internacionales o intergubernamentales, así como al peso creciente de las empresas y los bancos en la producción normativa en materia comercial y financiera. Las «democracias entre muros» serían más

32. W. Brown, *Murs*, *op. cit.*, pág. 14.

bien la imagen teatralizada de la soberanía estatal en un mundo poswelfare, caracterizado por los flujos internacionales y por las normas semiprivadas del comercio de las finanzas globalizadas. Si cada vez hay más muros, sería porque cada vez hay más flujos que contrarrestar o filtrar, especialmente flujos humanos de personas pobres. Así, la paradoja del muro se debería a que, en vez de desmentir, confirma el fin de la soberanía de los Estados.

Esta afirmación perentoria reclama la mayor prudencia. Como lo ha observado la propia Wendy Brown, obviar la cuestión de la soberanía estatal, por fecunda que haya resultado la estrategia metodológica foucaultiana, es correr el riesgo de dejar fuera del campo de análisis la realidad efectiva de la dominación estatal.³³ Si bien es indudable que la soberanía del Estado, desde el punto de vista de las relaciones internacionales, está cada vez más encastrada en relaciones internacionales restrictivas, hay muchas razones para no «olvidar» la cuestión de la soberanía, empezando por el hecho histórico de que se trata de un pilar del sistema político occidental, de su arquitectura simbólica y material, que no se puede eliminar de un manotazo. Contrariamente a las ilusiones acerca del desvanecimiento del Estado, hay que darse cuenta de que, casi en todas partes, incluso en los Estados que pretenden ser «de derecho», el refuerzo de los medios reglamentarios, judiciales, policiales y a veces militares de la dominación es actualmente la regla. Desde este punto de vista, la «desdemocratización» no es en absoluto sinónimo de «des-soberanización». Uno y otro proceso no van juntos. Por el contrario, «desdemocratización» va a menudo de la mano de un refuerzo de la soberanía estatal. Cuando los Estados se enfrentan a crisis internas o desequilibrios externos, su primer reflejo es reactivar ruidosamente el viejo fondo de la soberanía y reafirmar —frecuentemente con brutalidad, llegando hasta el fascismo puro y duro— su derecho de mando sobre las poblaciones. La soberanía no está muerta y la dominación burocrática del Estado es más poderosa que nunca, aunque con el neoliberalismo se haya revestido de una retórica antiestatal.

Aun así, no caeremos en otra trampa, que sería la de creer que el modelo de la soberanía estatal es el único tipo de poder en vigor en los

33. Véase Wendy Brown, *Politiques du stigmate. Politique et liberté dans la modernité avancée*, PUF, París, 2016, pág. 26. [Trad. cast.: *Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía*, Lengua de Trapo, Madrid, 2019].

Estados modernos. Pero aun no siendo el único, de algún modo constituye la condición última de los otros modos de poder. El poder no se ejerce únicamente a través del ejercicio de la soberanía: sobre este punto, las lecciones de Foucault son esenciales. Pero conviene decir también, si se considera la política ordinaria con la atención que merece, que la soberanía sigue siendo el principio que, si bien queda «en segundo término» en períodos de paz relativa, interior y exterior, vuelve a estar «en primera fila» en cuanto la crisis lo reclama, lo cual sucede a menudo muy rápidamente. Y el «gobierno mediante la crisis», que es lo propio del modo neoliberal de dirigir las sociedades, supone e impone un recordatorio constante del principio de soberanía. Punto de apoyo de las disciplinas institucionales y de las exigencias de la competencia del mercado, la soberanía sigue siendo la clave de bóveda de un sistema de poderes heterogéneos, hecho de sedimentos coexistentes de distintas épocas, sin que, por otra parte, deje de haber tensión entre todos ellos.

Una genealogía de la soberanía del Estado

El principal reto que se plantea este libro es situar y restituir los acontecimientos que han concurrido para producir la ficción de derecho (*fictio juris*) de un sujeto llamado Estado, persona pública dotada de una voluntad soberana. Su objeto es exclusivamente el Estado moderno occidental, en tanto se caracteriza por la *dominación impersonal de una «persona pública»*. Y, si nos interrogamos por la emergencia de los primeros Estados, ello es únicamente para poner mejor de relieve la especificidad histórica del Estado moderno. El método que adoptamos es el de la genealogía, en el sentido foucaultiano: una «pesquisa histórica» que trabaja para restituir la «singularidad de los acontecimientos», fuera de todo finalismo y de todo continuismo, es decir, sin buscar restablecer, en contra de la singularidad, la continuidad de la historia a partir de un supuesto «origen». Por eso la sucesión de los capítulos no pretende de ningún modo reproducir exactamente el orden de la cronología. A menudo hemos tenido que consentir a retornos y rodeos, en particular para volver a secuencias anteriores a las que estábamos estudiando. Estas vueltas atrás tienen, ante todo, una función de contrapunto con respecto a lo que, de otro modo, hubiera podido parecer

el despliegue de una lógica aplastante. El acontecimiento singular que fue, desde todos los puntos de vista, decisivo fue la «revolución papal» de finales del siglo XI, que hizo de la Iglesia el modelo de la constitución de los Estados seculares. Por tanto, resulta en vano ir a buscar a la Grecia antigua o a la Roma clásica las «fuentes» de esta soberanía, como si el Estado occidental moderno descendiera de ellas, a pesar de todo. Aquí, aprenderemos más de los «acontecimientos» que de las «fuentes». De entre estos acontecimientos, tomaremos muy particularmente el giro de comienzos del siglo XIV hacia la soberanía absoluta, así como la controversia entre Jacobo I y los teólogos defensores del papado a comienzos del siglo XVII. Sólo estudiando estos acontecimientos podremos comprender lo que nos ha llevado a constituirnos «como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos». Lejos de deducir de ello que nos hemos encerrado en nuestro presente, la pesquisa genealógica aquí propuesta nos abre por fuerza a las posibilidades de nuestro propio presente, ya que deduce «de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, haciendo o pensando lo que somos, hacemos y pensamos».³⁴

Comprender cómo se ha impuesto el principio de la permanencia y de la continuidad del Estado, cuál es el principio mismo de la soberanía, debe abrir también la posibilidad de un más allá de la soberanía. Porque toda esta construcción sólo ha podido tener lugar mediante el paciente trabajo de los legistas que, en un mismo movimiento, dieron a luz la entidad estatal y legitimaron las prácticas de sus agentes. En otras palabras, como se edificaron los Estados modernos fue mediante una verdadera revolución en la concepción de la dominación, sostenida por un derecho público occidental que se ha extendido al mundo entero. Sólo a continuación de este hecho el término «soberano» designará al «monarca», en la doble figura del emperador, que por derecho posee un poder universal sobre el mundo, y al papa, *monarcha Ecclesiae* que gobierna a los religiosos y extiende su poder espiritual a todos los fieles. Y es más tarde todavía cuando la «soberanía» se convertirá en el concepto abstracto que se hoy conoce y que se podrá extender a los reyes, convertidos a su vez en «monarcas», pero dotados de un poder restringido a sus

34. Michel Foucault, «What is Enlightenment?», en *Dits et Écrits II: 1976-1988*, Gallimard, «Quarto», París, 2017, pág. 1393. [Trad. cast.: *Sobre la Ilustración*, trad. de Javier de la Higuera, Editorial Tecnos, Madrid, 2006].

respectivos reinos. La fórmula clave del siglo XIII: «El rey es emperador en su reino» (*Rex est imperator in regno suo*)³⁵ expresa una conquista simbólica arrancada al imperio y al papado. Es también una conquista a expensas del funcionamiento clásico de la feudalidad, en la que el rey no es soberano de todos sus súbditos, sino señor feudal de sus vasallos. Para pasar, por transiciones lentas, de lo uno a lo otro, fue preciso constituir una administración de justicia que diera a luz una ley real, un fisco más regular, una moneda real que inspirara confianza, un ejército permanente, el cuerpo de los «oficiales» y los «intendentes», es decir, una armazón administrativa constituida aparte de la jerarquía feudal y que permitiera poner a todos los súbditos, poco a poco, «en manos» del rey. Esta clave de bóveda de la soberanía es, aún hoy en día, lo que se encuentra en el origen del «fetichismo político» que autores tan diversos como Saint-Simon, Tocqueville, Proudhon, Marx o Nietzsche pusieron en tela de juicio en el siglo XIX. Sin embargo, ni las revoluciones liberales y democráticas desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX, ni la revolución industrial, ni las «revoluciones» comunistas del siglo XX han afectado en lo más mínimo a la lógica de la soberanía. La adaptaron a condiciones nuevas y, lejos de abolirla, llegaron incluso a reforzarla en ciertos aspectos, llevándola a veces hasta su paroxismo.³⁶

Sin embargo, contrariamente a la alternativa enunciada por Foucault, por nuestra parte no elegiremos entre el «Estado-cosa» y el «Estado-práctica»:³⁷ que el Estado no sea una cosa no supone que se le deba negar, *a priori*, toda densidad institucional para reducirlo a una o incluso a varias prácticas. Darse como objeto el Estado moderno no implica en absoluto comulgar con el culto de las generalidades, así como tampoco es una concesión al «modelo del Leviatán» o a la «teoría jurídico-política» de la soberanía.³⁸ En efecto, este planteamiento no separa el análisis del Estado de las prácticas de sus dirigentes y gobernantes; no ignora las distintas formas a través de las cuales se ha edificado la soberanía del Estado, sino

35. Para el examen de esta fórmula cf. *infra* el capítulo 5 titulado «El “pontificalismo real”: sus justificaciones y límites».

36. Sobre el comunismo de Estado como la culminación de la lógica de la soberanía, véase nuestro libro *La sombra de Octubre (1917-2017)*, Gedisa, Barcelona, 2017.

37. Véase M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pág. 282.

38. Véase *id.*, «*Il faut défendre la société*», en *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Gallimard/Seuil, París, 1997, págs. 30-31. [Trad. cast.: *Hay que defender la sociedad: Cursos del Collège de France*, Editorial Akal, Madrid, 2003].

que concede una atención privilegiada, no al Estado «en general» —es cierto— sino a la construcción del Estado moderno, dado que el estudio de este proceso histórico de larga duración esclarece las nuevas formas que adopta en nuestros días la soberanía estatal. Desde este punto de vista, lo que hace demasiadas concesiones al «modelo del Leviatán» es más bien la reducción del poder de soberanía a la lógica de la relación de mando-obediencia entre dos voluntades, la del soberano y la de los súbditos.³⁹ Este modelo y ningún otro es el que hace proceder el Estado moderno de una transferencia de voluntad que permite legitimar la sumisión de los súbditos al soberano.⁴⁰ Y es a partir de tal reducción de la soberanía a una relación de voluntad a voluntad como Foucault puede oponer la soberanía a la dominación, las relaciones de soberanía a las relaciones de dominación, sustituyendo finalmente el problema de la soberanía y la obediencia por el de la dominación y el sometimiento,⁴¹ lo cual le impide entender la soberanía *como* dominación, lo cual constituye, por el contrario, el corazón de nuestra investigación. Comprender la soberanía estatal requiere disociar esta última de la existencia física del soberano, en vez de fundar en ella el poder de soberanía. Contra esta tendencia, cuyo efecto es reducir la soberanía a la sociedad feudal, es preciso tomarse en serio la idea de la continuidad y la permanencia del cuerpo del reino, evidenciada por Kantorowicz y tenida en cuenta de un modo muy accesorio por Foucault, quien descuida su verdadera significación:⁴² en la relativización del cuerpo natural o de la «singularidad somática» del rey, hay que reconocer las líneas de fuerza del proceso de construcción del Estado soberano en Occidente, más que identificar en el cuerpo del soberano el punto de convergencia que haría que se mantuvieran articuladas las relaciones heterogéneas de la sociedad feudal. Ya que es la permanencia y la continuidad del Estado, más allá de la existencia de tal o cual persona natural, lo que hace del Estado un Estado sobe-

39. *Ibid.*, pág. 37: La soberanía es la teoría política «que va de sujeto a sujeto», del sujeto como individuo dotado por naturaleza de derechos, al sujeto como «elemento sometido en una relación de poder», en resumen, del sujeto de derecho al sujeto sumiso.

40. Cf. *infra* el capítulo 7 titulado «El derecho natural y la cuestión de la soberanía».

41. M. Foucault, «Il faut défendre la société», *op. cit.*, págs. 24-25.

42. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Gallimard/Seuil, París, 2003, pág. 47. [Trad. cast.: *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007]. Volveremos sobre este punto en el anexo al final de este libro.

rano. Lo cual no significa que el proceso de construcción de dicho Estado, que se extiende a lo largo de siglos, sea continuo y progresivo, como si fuera guiado silenciosamente desde el interior por su finalidad. Pero esto, sin duda, significa que permanencia y continuidad del Estado, lejos de ser datos de partida, tuvieron que ser conquistadas contra resistencias y obstáculos con los que fue preciso llegar a compromisos. De hecho, es esta misma construcción lo que acaba haciendo que la soberanía se vuelva efectivamente independiente de la existencia del príncipe o del rey. En un primer tiempo, en un primer momento, lo que ocurrió es que el príncipe absoluto se calzó las «mulas del pontífice romano». Luego, cuando fue la nación lo que ocupó el lugar antes consagrado al príncipe, «el Estado absoluto moderno, *aun sin príncipe*, estuvo en condiciones de plantear sus exigencias», exactamente como la Iglesia, a la que había tomado por modelo.⁴³ Esta transferencia de sacralidad del papa al príncipe, luego del príncipe a la nación, producido particularmente a través de la Revolución francesa, es en gran medida decisivo —y sigue siéndolo en parte— en lo que se refiere al sentido que tiene en nuestro mundo la soberanía política.

Esta obra, redactada en común, ha sido concebida desde su origen como la primera parte de un proyecto conjunto que tendrá dos volúmenes. Este primer apartado, iniciado por las investigaciones de Pierre Dardot sobre la soberanía, es *genealógico*. El segundo, iniciado por las investigaciones de Christian Laval sobre la izquierda global y la cosmopolítica del común, será *estratégico*.

43. Ernst Kantorowicz, «Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge)», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, París, 2004, pág. 109 y pág. 125. [Trad. cast.: *Morir por la Patria. Pro patria Mori en el pensamiento político Medieval*, Contraste Editorial, México, 2018] (la traducción y el énfasis es nuestro).

1

Del Estado y del Estado moderno en particular

Jean Bodin (también conocido en español como Juan Bodino) es el autor de una célebre definición de la soberanía: el «poder absoluto y perpetuo de una República». Tal como figura al comienzo del capítulo VIII del libro primero de sus *Seis libros de la República*, dicha definición se presenta como válida retroactivamente para todas las formas de República que existieron en el pasado, ya fuesen populares, aristocráticas o monárquicas: la soberanía es lo que los latinos llaman *majestas*, los griegos *kurias arché* y *kurion pokeuma*, los italianos *segnoria* y los hebreos con otro nombre, que significa «el mayor poder de mandar».¹ Si la definición enunciada en 1576 reviste en opinión de Bodin tal importancia, es «porque no hay jurisconsulto, ni filósofo político, que la haya definido» hasta ese momento. Pero, bajo denominaciones tan diversas, no hay ninguna realidad verdaderamente nueva: la cosa permaneció idéntica, como lo demuestra la referencia a los griegos, a los romanos y a los hebreos. Se considera que, de por sí, la comparación de estos términos tomados de las lenguas respectivas de esos pueblos, es una prueba de la antigüedad del asunto. El problema es que, si se examina más de cerca, la afirmación resulta bastante problemática: *majestas* significa, no un «poder absoluto», no la grandeza de lo que es absolutamente grande, sino una grandeza estrictamente relativa y comparativa; *kurion*, aplicado a *politeuma*, califica

1. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), Fayard, París, 1986 (de la edición de Lión, 1593), I, 8, pág. 179. En una obra de 1566, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Bodin había definido la soberanía mediante la expresión *summum imperium*, o sea «imperio supremo» o «poder supremo de ordenar» (citado por Jean Terrel, *Les Théories du pacte social*, Seuil, «Points Essais», París, 2001, pág. 42).

al «gobierno supremo» o la «instancia suprema» y *kuria arché* designa el «poder supremo» o la «magistratura más elevada».² A falta de prestar un mínimo de atención a estas distinciones, se corre el riesgo de usar las etimologías con el fin de efectuar comparaciones artificiosas. Así, Jacques Derrida remite a este texto de Bodin para poder hacer equivaler *majestas* y soberanía, después de haber afirmado previamente, a propósito del *superanus* (por encima) de la soberanía y del *majus* (grande) de *majestas*, que ambos términos apuntaban a la idea, no del «más grande» o «muy grande» (comparativa o superlativamente) sino a la de «absolutamente grande», que escapa a toda comparación y a toda medida.³

Dejando de lado la etimología, la insistencia de Bodin en la antigüedad inmemorial de la soberanía traiciona, ante todo, un proceder radicalmente *antigenealógico*, y esto en dos sentidos. En primer lugar porque lleva a pensar que lo designado por los términos «República» o «Estado» (*Estat* en el siglo XVI en Francia) ha existido siempre, por lejos que nos remontemos hacia el pasado. Lo es, en segundo lugar, porque sostiene que toda «República» es por esencia soberana, de tal modo que una República sin poder soberano no sería ya una República.⁴ Lo que aquí sostendremos, en primer lugar, es que el Estado emerge tardíamente en la historia humana; y, en segundo lugar, que las dos características que Bodin atribuye a la soberanía («carácter absoluto» y «perpetuidad») valen exclusivamente para el Estado moderno, no para todo Estado. Dicho de otro modo: mientras que no todo Estado es —ni mucho menos— sobe-

2. Para estos comentarios sobre *majestas*, véase Yan Thomas, «L'institution de la majesté» (*Revue de synthèse*, n° 3-4, 1991, pág. 335), que hace derivar *majestas* del comparativo *maius*; para las traducciones del griego, véase J. Terrel, *La Politique d'Aristote. La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Vrin, París, 2015, pág. 394 y pág. 398. (En el capítulo 3 volveremos a hablar sobre estos dos puntos).

3. Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, París, 2003, respectivamente pág. 193 y pág. 118-119, nota 1 [Trad. cast.: *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 2005]. Como veremos más adelante, esta doble aproximación (de «soberanía» con *majestas* y con *kurion*) tan sólo puede entenderse a partir del sentido que tomaron estas palabras con el cristianismo, cosa que, por lo demás, el comentario de Derrida sobre el «Uno (dios, monarca o soberano)» aclara suficientemente.

4. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, *op. cit.*, I, 2, pág. 41: «La República sin el poder soberano, que une a todos los miembros y las partes de ésta, y a todos los hogares y colegios en un solo cuerpo, deja de ser una República». Sobre la definición de la República, *ibid.*, I, 2, pág. 40: «República es un derecho de gobierno de varios hogares, y de aquello que tienen en común, con poder soberano».

rano, el Estado moderno es precisamente el que es soberano en cuanto Estado.

Dos ilusiones sobre el Estado

Hay dos grandes ilusiones sobre el Estado. La primera es la de su naturalidad. La segunda es la de una soberanía inherente al Estado en cuanto tal. Se ha llegado a sostener la tesis de una naturalidad de la soberanía —por tanto del Estado— haciendo de ella una condición de la existencia de toda sociedad.⁵ Pero, si nos atenemos a la lógica estricta, los dos aspectos de esta tesis no son del todo indisociables. En efecto, se puede perfectamente admitir la historicidad del Estado, incluso poner dicha historicidad entre paréntesis por motivos metodológicos, vinculándole la soberanía como un predicado esencial. Ello tendría como consecuencia que se debería reconocer a la soberanía *la misma* historicidad que se le reconoce al Estado: este último no habría existido siempre —al menos esto es lo que se puede suponer— pero, una vez aparecido, se habría caracterizado, de entrada, por su soberanía, de tal modo que no tendría sentido admitir la posibilidad de un Estado no soberano. Examinemos, una por una, estas ilusiones.

Contra la primera, alimentada por visiones superficiales, lo más a menudo inspiradas por una antropología de segunda mano o nutridas por una mala metafísica, hay que recordar que nada demuestra que eso que se llama «Estado» esté dotado de una existencia transhistórica. Se trata, más bien, de una construcción contingente y no de una necesidad resultante de la esencia de la sociedad o de un invariante antropológico insuperable. Contra la tendencia que consiste en buscar por todas partes, si no el Estado tal como lo conocemos en Occidente, al menos su núcleo elemental o *gérmenes* de Estado, de acuerdo con una lógica estrictamente *deficitaria* de lo político, la antropología de estos últimos decenios nos ha aportado conocimientos irremplazables. Como lo ha mostrado Pierre Clastres, este prejuicio es de la misma clase que el que desde la

5. Joseph de Maistre afirmaba que: «Es tan imposible de imaginar a una sociedad humana, a un pueblo, sin soberano como a una colmena y un enjambre de abejas sin reina; ya que el enjambre, en virtud de las leyes eternas de la naturaleza, o existe de esa manera o no existe de ninguna» (*Des origines de la souveraineté*, PRNG, Cressé, 2014, pág. 15).

colonización lleva a considerar a los «pueblos salvajes» como capaces únicamente de «economías de subsistencia». De acuerdo con esta perspectiva evolucionista etnocentrada, el curso «normal» de la historia del mundo conduciría al Estado occidental, y la ausencia de Estado en ciertas sociedades no sería más que el doble signo de una falta y un retraso.⁶ Heredero de Clastres, James C. Scott se dedica con gran provecho a «volver a poner al Estado en su lugar», contrarrestando lo que él llama «relato estándar» o «gran relato del Estado o la civilización»:⁷ una evolución unilineal, tan lógica como irreversible, habría conducido de los cazadores-recolectores al nomadismo, luego a la agricultura y la vida sedentaria, para llegar, por fin, a la aparición del Estado. Sabiendo que los primeros Estados «sólo aparecen en el valle del Tigris y el Éufrates hacia el año 3100 antes de nuestra era», y que «la hegemonía definitiva de la forma-Estado» sólo surge en los años 1600 de nuestra era, Scott aboga resueltamente por una «historia no Estado-céntrica» y llega a afirmar que «la forma-Estado sólo habrá sido dominante en los dos últimos decimos del último porcentaje de la vida política de nuestra especie».⁸ Lo que ocurre es que para nosotros, acostumbrados a situarnos en un horizonte de pensamiento que no excede al de unas pocas generaciones, «la permanencia del Estado y del espacio por él administrado parece constituir una constante ineludible de nuestra condición». Además, en la medida en que el Estado nos parece hoy «omnipresente e inevitable», nos resulta «fácil olvidar que, a lo largo de una buena parte de la historia humana, vivir en el interior o el exterior del Estado [...] era una opción».⁹ Es lo que demuestra de un modo ejemplar el libro de James C. Scott de donde están extraídas estas dos citas: *Zomia*, por el nombre de una región montañosa del Sudeste asiático, con una extensión de 2,5 millones de kilómetros cuadrados —más o menos como Europa—, limítrofe con

6. Véase Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Minuit, París, 1974, pág. 161 y sigs. También hablaremos de Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, París, 1976 [1972]. [Trad. cast.: *La sociedad contra el Estado*, trad. Ana Pizarro, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978].

7. James C. Scott, *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, La Découverte, París, 2019 [2017], págs. 25-26.

8. *Ibid.*, pág. 31.

9. James C. Scott, *Zomia, ou l'Art de ne pas être gouverné*, Seuil, París, 2013 [2009], pág. 28 y pág. 31 (el énfasis es nuestro). [Trad. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, trad. Jorge Aquilar Mora, Txalaparta, Tafalla, 2003].

nueve países y poblada hoy día por unos cien millones de habitantes, que se han negado obstinadamente, desde hace dos mil años, a toda incorporación en el Estado.

En cuanto a la segunda ilusión, la de una soberanía inherente al Estado en cuanto tal, hay que observar que la soberanía del Estado sólo surge con el Estado moderno, es decir, el que se construye desde el siglo XII al siglo XVII. Ahora bien, este Estado no es *el* Estado, sino un determinado tipo de él, aquel que Max Weber llama «Estado racional».¹⁰ El calificativo en cuestión, «racional», significa precisamente lo que hace de este tipo de Estado un tipo singular, que no se puede reducir a todos aquellos que lo han precedido o que han podido coexistir con él durante cierto tiempo. Es con esta perspectiva como se debe leer la famosa definición de Weber que hace del Estado aquella comunidad que «reivindica para sí y consigue imponer el monopolio de la violencia física legítima»: en efecto, esta definición sociológica no es una definición del Estado en general, sino únicamente del «Estado moderno».¹¹ Pero, si bien dicho Estado es su «tipo puro», no agota toda la diversidad de sus formas: el Estado imperial chino es ciertamente un Estado, aunque en muchos aspectos se opone al «Estado racional» característico del Occidente moderno. Y es este tipo de Estado el que, a partir de finales del siglo XVI y comienzos de siglo XVII, reivindica abiertamente para él la soberanía como su atributo distintivo —particularmente frente a la Iglesia y el soberano pontífice— y se

10. Max Weber, «§ 1. Die Entstehung des rationalen Staates», en *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976, págs. 815-821 (al que nos referiremos de ahora en adelante con la abreviación *W&G*). [Trad. cast.: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1993]. Se trata de la primera subdivisión («La emergencia del Estado racional») de la sección 8 («La institución del Estado racional y los parlamentos y partidos políticos modernos») del capítulo IX («Sociología de la dominación»). Como este texto no está traducido, daremos nuestra propia traducción para todas las referencias que haremos a él, de ahora en adelante, en este libro.

11. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, La Découverte, París, 2003, pág. 118. [Trad. cast.: *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio, Alianza Editorial, Madrid, 2012]. El texto de la conferencia indica expresamente, justo antes de la definición, que se trata de «definir sociológicamente al Estado moderno» mediante el «ámbito específico» «que le pertenece propiamente», a saber, el de la «violencia física». Hay que añadir que este pasaje extraído de la conferencia *Politik als Beruf* está reproducida en el § 2 (titulado «El estado racional como agrupación de la dominación institucionalizada con el monopolio de la violencia legítima») de la sección 8 del capítulo IX de *Economía y sociedad*, justo después de § 1 consagrado a «la emergencia del Estado racional» (*W&G*, 2, pág. 821 y sigs.).

comporta en consecuencia. Antes de esta fecha y durante siglos, hubo por supuesto numerosos Estados dirigidos por un soberano, pero ésta es la primera vez que el Estado decía ser soberano en cuanto Estado y se esforzaba por actuar en conformidad con esta pretensión, tanto en relación con sus propios miembros como en relación con los otros Estados. La soberanía del Estado en cuanto Estado presupone la permanencia del Estado, su «perpetuidad», como diría Bodin, así como una relativa «impersonalidad», es decir una disociación respecto de la persona física de los soberanos que se suceden en su cima. Por eso la existencia de un soberano a la cabeza del Estado no implica, ni mucho menos, la soberanía del Estado en sí mismo. A la inversa, la soberanía puede prescindir perfectamente de la existencia de un soberano en el sentido de un rey o de un príncipe. Queda abierta, de todos modos, la pregunta sobre si la impersonalidad del Estado se puede conciliar con atribuirle una personalidad jurídica.¹²

Por tanto, dos ilusiones obstaculizan la problematización de la soberanía del Estado: creer que ha existido siempre y que el hombre nunca ha podido ni podrá prescindir de él: creer que corresponde a la esencia del Estado en cuanto Estado ser soberano, por una proyección al pasado más lejano de lo que no es sino una construcción tardía y muy localizada (la Europa de los siglos XVI a XVII). Examinaremos sucesivamente cada una de estas cuestiones: la de la emergencia del Estado a partir de las sociedades sin Estado y luego la de la construcción de la soberanía del Estado en la época moderna.

Las organizaciones políticas no estatales del Neolítico

Se suele considerar, con razón, que las sociedades del Neolítico, así como antes de ellas las del Paleolítico, fueron *sociedades sin Estado*. La cuestión, por tanto, es saber cómo emerge el Estado a partir de esas organizaciones no estatales que, por otra parte, fueron al mismo tiempo organizaciones políticas. De hecho, estas sociedades sin Estado no fueron en absoluto sociedades sin poder. Si se examinan las formas adoptadas por el poder

12. Los términos de la cuestión de la personalidad del Estado son objeto de una presentación clara y rigurosa en Franco Fardella, «Le dogme de la souveraineté de l'État: un bilan?», *Archives de philosophie du droit*, n° 41, 1997.

en cada una de ellas, se advierte que no todas ofrecen la misma resistencia a la emergencia del Estado. Según Alain Testart, se las puede clasificar en tres grandes tipos de «organizaciones sociopolíticas».¹³

El primer tipo se puede caracterizar por la «ausencia de todo poder de función» o bien la «ausencia de estructura formal de la autoridad»: un jefe posee poder, pero este poder no se deriva de su función. Debe mantener la cohesión del grupo, tratar de apaciguar los conflictos, acudir en ayuda de los indigentes, pero no está investido de ningún poder ejecutivo o judicial, «no dispone de ningún poder de coacción y el grupo no le atribuye ninguna misión definida». Por otra parte, debido a esta organización política «formal mínima», los grandes jefes son, al mismo tiempo, los más ricos, siendo el poder político una prolongación del poder de la riqueza: el gran jefe de la costa noroeste de América del Norte debe ser rico para organizar grandes *potlatches*, del mismo modo que el *big man* de las tierras altas de Nueva Guinea debe financiar la paz con sus propios fondos, indemnizando a sus enemigos. Son siempre los ricos quienes son los jefes y, como éstos gastan recursos constantemente para ser visibles por todos los demás, estos regímenes pueden ser llamados «plutocracias ostentatorias».¹⁴ Se puede establecer cierta continuidad entre este tipo de organización y el que presentaban ya las sociedades de cazadores-recolectores nómadas de los tiempos paleolíticos, en la medida en que en las plutocracias ostentatorias se encuentra la misma organización formal mínima sin función política bien definida. La única diferencia es que, en un contexto marcado por la aparición de desigualdades sociales, lo que rige el poder político es, en adelante, la riqueza, lo cual no era el caso en los aborígenes australianos. Desde este punto de vista, las «plutocracias ostentatorias» serían «una herencia, aunque considerablemente transformada por el añadido de la riqueza y la ostentación, del viejo fondo paleolítico».¹⁵

13. Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Gallimard, París, 2012, pág. 451-452 (haremos referencia a esta obra durante todo el razonamiento siguiente). Así como A. Testart habla de organizaciones *políticas* de las sociedades sin Estado, J. C. Scott (*Zomia, op. cit.*, pág. 64) habla de las «unidades elementales del orden político» refiriéndose a Asia y al Sudeste continental, por la misma razón de fondo, «para no permitir que se crea que no habría, fuera del Estado, nada más que el desorden puro y simple».

14. A. Testart, *Avant l'histoire, op. cit.*, págs. 451-452.

15. *Ibid.*, pág. 462.

El segundo tipo puede ser identificado mediante la expresión forjada por Lewis H. Morgan a propósito de la organización política de los iroqueses: «democracia primitiva». A la inversa de lo que prevalece en el primer tipo de sistema, aquí la organización política adquiere un carácter formal desde que se va más allá del nivel estrictamente local, la casa: cada una de las casas (con varias decenas de miembros) enviaba un representante al consejo de la población, que a su vez enviaba a los suyos al consejo de la tribu, que enviaba sus propios representantes al consejo de la confederación (el cual reunía a cinco a seis tribus o «naciones»). En este sentido, el sistema funcionaba como una democracia directa. En los niveles más elevados, estos consejos actuaban como asambleas soberanas, nombraban oficialmente los *sachems* (jefes de paz) y decidían la guerra y la paz. La definición de sus funciones era muy estricta: por ejemplo, imponían la dimisión a todo *sachem* que llevara a cabo una operación bélica. Además, las decisiones comunes sólo se podían tomar por unanimidad y las asambleas no disponían de ningún ejército ni de policía a sus órdenes. Estaban, por tanto, desprovistas de todo poder ejecutivo. Era a los jefes de guerra a quienes les correspondía organizarla y enrolar a quienes estuvieran dispuestos a seguirlos, de un modo puramente privado, sin servicio militar obligatorio, sin la amenaza de una ejecución en caso de desertión.

La tercera forma de organización política es la «organización por linajes», predominante en África subsahariana. Es importante distinguir con precisión clan y linaje para comprender la especificidad de esta tercera forma. Mientras que el clan no supone un ancestro común, no se subdivide en diversos niveles de subclanes encajados unos en otros, es estable en el tiempo, no constituye un grupo de solidaridad y, o bien no tiene jefe, o tiene un jefe dotado de pocos poderes, el linaje, por el contrario, que se define por su carácter unilineal y por la unificación (descendencia a través de los hombres o a través de las mujeres, pero no ambos), presenta todas las características opuestas. En primer lugar, se define siempre en referencia a un «ancestro fundador», cuya existencia real es supuesta. En segundo lugar, en el interior del linaje se distinguen varias líneas, surgidas de los hijos de este mismo ancestro. En tercer lugar, tras la muerte de este ancestro fundador, los hijos han podido permanecer juntos, pero también pueden decidir separarse y poner fin a la comunidad que constituyen. En cuarto lugar, la solidaridad es tan fuerte, que todos los miembros de un mismo linaje son considerados responsables

en caso de deuda de uno solo entre ellos, ya sea que se trate de una vaca tomada en préstamo y no devuelta o de un asesinato no vengado. Como lo dice A. Testart: «Esta solidaridad, esta corresponsabilidad, es lo que mejor define al linaje».¹⁶ La quinta característica, la autoridad del jefe del linaje, no es más que una consecuencia de esta corresponsabilidad. En este tipo de organización, la regla formal requiere que sea el hombre de más edad en línea directa el reconocido como jefe del linaje y que la dirección se transmita, tras su muerte, al hermano mayor entre los que permanecen vivos.

¿Qué justifica que se pongan todos estos tipos bajo una misma rúbrica, la de las organizaciones políticas no estatales? Parece que el criterio que justifica este agrupamiento es, ante todo, negativo. En las plutocracias ostentatorias, el poder de los jefes no proviene de funciones claramente establecidas, sino de su riqueza. No hay poder judicial o ejecutivo. En las democracias primitivas, las asambleas populares no disponen de ninguna fuerza de coerción (ejército o policía que garantice la ejecución de sus decisiones). Tampoco hay poder ejecutivo en este caso. En las organizaciones de linaje, las relaciones entre hermanos son tales que un hermano menor lo bastante poderoso y maduro siempre puede romper con su hermano mayor para fundar un nuevo linaje con sus hijos y nietos, motivo por el cual tampoco en este caso hay organización estatal.

¿Deberíamos inferir de este hecho que con la ausencia de un poder centralizado basta para diferenciar Estado de no-Estado? Esto es, en todo caso, lo que resulta de la instructiva comparación que hace A. Testart entre la «democracia militar» de los antiguos germanos y la organización de los galos en la época de la conquista romana. No cabe duda de que existía, en el caso de los galos, un servicio militar obligatorio: si la participación en la asamblea que debe decidir la guerra es obligatoria, es porque la participación en la guerra, una vez ésta ha estallado, también lo es. «La diferencia entre los germanos, que sólo acudían a una guerra «cuando les gustaba», y la de quienes están obligados a ello, es la diferencia entre Estado y no-Estado».¹⁷ La confirmación del hecho de que se

16. *Ibid.*, pág. 455.

17. *Ibid.*, pág. 485. Hay que puntualizar que la democracia de los antiguos germanos era una democracia directa y no una democracia representativa como la de los Iroqueses (*Ibid.*, pág. 506), lo cual demuestra que la «democracia primitiva» podía presentar formas diversas.

trata ya de un Estado la aporta la existencia de un sistema impositivo que permitía a un particular recolectar impuestos para entregárselos al fisco, quedándose, de paso, una parte de los mismos. Y este sistema de tercerización en el cobro de impuestos (*ferme d'impôts* en francés o *tax farming* en inglés) «es del todo incompatible con la ausencia de Estado». Si se puede hablar de «democracia» en el caso de los galos, ya no es, por tanto, en el sentido de la democracia *primitiva*, que requería unanimidad, sino en el sentido de una democracia *estatal*, que se basa en la regla de acuerdo con la cual la mayoría impone su ley a la minoría.

¿Qué conclusiones históricas se podrían extraer de este examen de los distintos tipos de organizaciones que han precedido al Estado? Acerca de la «evolución de conjunto de los sistemas políticos anteriores al Estado», se puede suponer que si bien las plutocracias ostentatorias han continuado, volviéndolas más complejas, las mismas formas sociales de los cazadores-recolectores nómadas del paleolítico, por el contrario, las otras modalidades —democracia primitiva y organización por linajes— son creaciones recientes, «propias del mundo neolítico» y «mucho más homogéneas». ¹⁸ Pero hay más: a partir del II milenio, lo que en toda Europa prevalece sobre las pocas sociedades organizadas como plutocracias ostentatorias, es la democracia primitiva. Así, se puede establecer la hipótesis de «un fondo común muy antiguo en Europa, con regímenes del tipo de la democracia primitiva desde el inicio del Neolítico». Esto permitiría explicar la duradera resistencia de la Europa bárbara de los milenios II y I a la implantación del Estado. En efecto, resulta extraño que, de las cuatro invenciones decisivas del Oriente Próximo de los milenios IV y III—el bronce, la ciudad, la escritura y el Estado— sólo la primera fuese acogida por Europa a lo largo del II milenio. Al estar la ciudad y la escritura ligadas al Estado, sería esta «trilogía homogénea» —ciudad, escritura y Estado— lo «rechazado por la Europa bárbara». Tal rechazo resultaría, por tanto, de la forma de organización política prevalente. Si seguimos esta hipótesis, lo que constituyó un obstáculo para la instauración del Estado fue la experiencia de la soberanía del pueblo, ya que en este tipo de organización la asamblea popular «designa a los jefes de guerra, confiriéndoles un poder de delegación y manteniendo igualmente la capacidad de destituirlos». Inversamente, en Oriente Próximo,

18. *Ibid.*, pág. 462.

lo dominante era la organización en linajes, que demostró ser «mucho más favorable al nacimiento del Estado, en particular debido al poder otorgado al jefe de linaje y su carácter fuertemente jerárquico». Esto no significa que la soberanía del pueblo sea en general incompatible con la existencia del Estado, sólo que «la democracia primitiva no es favorable al nacimiento del Estado». ¹⁹ La soberanía de la asamblea popular constituye, por tanto, una soberanía no estatal, sin poder ejecutivo centralizado, sin fuerza de coerción. Y es este tipo de soberanía el que, según esta hipótesis, habría bloqueado durante mucho tiempo la formación del Estado en Europa. En consecuencia, por «soberanía» hay que entender, en este contexto, el ejercicio de un poder activo de decisión y de control de los jefes por parte de la asamblea popular —y ninguna otra cosa—.

La agrogeografía del Estado arcaico en Mesopotamia

Sea cual sea el valor heurístico de estas hipótesis, son incapaces de explicar la emergencia del Estado en Oriente Próximo. Ya que, del hecho de que la organización en linajes sea mucho más favorable a la formación del Estado que la democracia primitiva, no se deriva en absoluto que los linajes sean la causa directa de la emergencia del Estado o su condición suficiente. Por eso hay que examinar otras condiciones, de órdenes distintos que el parentesco, para tratar de entender por qué tal nacimiento adoptó esa forma singular que se le conoce en el caso de Oriente Próximo.

Estas condiciones, que pertenecen al dominio de la «agrogeografía», son objeto, precisamente, de un examen minucioso por parte de James C. Scott en *Homo domesticus*. En el punto de partida de este análisis, se encuentra una interrogación sobre un «hiato temporal» de alrededor de cuatro milenios: el que separa las primeras huellas de domesticación de los cereales y el ganado de las primeras sociedades agropastoriles. Ahora bien, si este hiato le llama la atención a Scott, es porque se presenta como una «anomalía cronológica», inexplicable en el marco del «relato estándar» al que él mismo se refiere más arriba. De acuerdo con este último, la agricultura y el sedentarismo constituyen las «precondiciones tecno-

19. *Ibid.*, pág. 511.

lógicas y demográficas de la emergencia del Estado», de tal manera que los Estados hubieran debido «lógicamente surgir enseguida unos tras otros». Sin embargo, las comunidades sedentarias y los cereales domésticos no siempre han engendrado Estados. «Con toda evidencia —comenta Scott— nuestros ancestros no se arrojaron en el regazo de la revolución neolítica, ni en los brazos de los primeros Estados». Estos últimos se constituyeron a partir de comunidades sedentarias dedicadas a la agricultura de los cereales, establecidas en la llanura aluvial de Baja Mesopotamia. Se trata de un régimen «agroecológico» del todo singular.²⁰ La cuestión reside en comprender en qué fue determinante este régimen para la emergencia del Estado.

Las domesticaciones respectivas de los grandes cultivos llamados «fundadores» (cereales y leguminosas) y de los animales (cabras, corderos, cerdos y bovinos) se produjeron ambas durante el período comprendido entre -8000 y -6000. Esta doble domesticación no dejó de afectar al propio hombre, hasta el punto de que se puede hablar legítimamente de «autodomesticación».²¹ Esta última creó las condiciones para una concentración sin precedentes de la población, dando así nacimiento a lo que Scott llama «campos de agrupamiento pluriespecíficos del Neolítico tardío: bajo el término «domesticación» hay que entender la «aclimatación a la vida en el seno de una unidad doméstica», de una *domus*, en el sentido de una casa como unidad de vida, que constituía «una concentración sin precedentes de campos de labor, de reservas de semillas y de cereales, de individuos y de animales domésticos» en coevolución constante.²² El proceso de domesticación «hizo posible un grado de sedentarización que está en el fundamento de las civilizaciones y de los Estados más antiguos». Indiscutiblemente, la agricultura neolítica permitió «maximizar la producción de un número escogido de especies vegetales y animales». Pero, al mismo tiempo, resultó también «mucho más frágil que la caza y la recolección, incluso más que la agricultura itinerante, que vinculaba movilidad con diversidad de los alimentos», en la medida

20. J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, pág. 61 y pág. 73.

21. *Ibid.*, pág. 98: nosotros mismos somos producto de nuestra autodomesticación, de igual forma que las otras especies vegetales y animales lo son de nuestra domesticación, hasta el punto de que podemos afirmar que «la propagación del sedentarismo ha hecho del *Homo Sapiens* un verdadero animal de manada».

22. *Ibid.*, pág. 100 y pág. 88.

en que se basaba «en una red de recursos alimentarios limitada y en un grado elevado de concentración».²³

¿Cómo comprender la formación del Estado arcaico en tales condiciones? La tesis de Scott es que «los embriones de Estado emergieron mediante la explotación del módulo neolítico, fundado en los cereales y la mano de obra agrícola como base de control y de apropiación».²⁴ Por «explotar», hay que entender en este caso «capturar» o «parasitar», también «colonizar»: «La forma-Estado colonizó este núcleo en cuanto base productiva, la engrandeció, la intensificó y en ocasiones le añadió infraestructuras», por ejemplo canales de transporte e irrigación. Pero, si se admite tal acción de colonización, ¿no habrá que resolverse a admitir, al mismo tiempo, que esta «forma-Estado» o esos «embriones de Estado» precedieron al nacimiento del Estado propiamente dicho, favoreciéndolo? De modo que no hay forma de eludir cierta circularidad: el embrión de Estado actúa sobre las condiciones que encuentra ya presentes para dar nacimiento al Estado propiamente dicho. En todo caso, la acción de la forma-Estado no puede dar cuenta del surgimiento del Estado al modo de una causa que produce su efecto. Por otra parte, lo que parece indiscutible es que la existencia de tal complejo protourbano de tipo agropastoril no podría determinar por sí sola la constitución de un Estado: «El agrocomplejo era una plataforma necesaria, pero no suficiente para la emergencia del Estado; la hacía posible, pero no ineludible. En términos weberianos, podríamos hablar aquí de “afinidad electiva” más que de causa y efecto».²⁵ Si las «pequeñas aglomeraciones protourbanas, con una población sedentaria de cazadores-recolectores, cultivadores y criadores de ganado, que gestionaban sus asuntos colectivos y sus intercambios con el mundo exterior, no por ello eran necesariamente Estados», ¿qué distingue a aquellas que eran Estados de las otras? Todas las condiciones enumeradas hasta ahora, incluida la gestión de los asuntos colectivos y los intercambios con el exterior, son manifiestamente insuficientes, porque su reunión no determina necesariamente una conversión en Estado. ¿Cuáles son pues los criterios que permiten identificar algunas de estas aglomeraciones como constituyendo ya Estados? En otras palabras, ¿cómo definir el Estado? Si se sostiene que «la forma-Estado es

23. *Ibid.*, pág. 126.

24. *Ibid.*, pág. 132.

25. *Ibid.* (la cursiva es nuestra).

una cuestión de grado más que de naturaleza bien determinada», por fuerza debemos mostrarnos reticentes en lo que se refiere a elaborar una definición que indique expresamente una «diferencia específica», capaz de distinguir al Estado del no-Estado: «la forma-Estado es un continuo institucional basado en un más o menos Estado, más que en una oposición neta entre Estado y no-Estado».²⁶

¿Grados de Estado?

Por escrúpulo metodológico, así como para evitar el esencialismo, preferiremos atenernos a «toda una serie de atributos plausibles», tratando de determinar si una entidad social y política dada presenta gran número de ellos, lo cual justificaría, en tal caso, considerarla un Estado. Todo reside en saber cuáles son estos atributos y a partir de qué momento su reunión es suficiente para decidir que estamos ante un Estado. Dado que la agrupación de una población sedentaria no basta para ello, ¿será preciso aferrarse al «clásico criterio weberiano que define el Estado como una unidad política territorial que monopoliza el ejercicio de la fuerza coercitiva?»²⁷ Scott considera que este criterio «tampoco es del todo adecuado, ya que presupone la presencia de una serie de otras características que Weber no explicita». ¿De qué características puede tratarse aquí? Scott prosigue enunciando otros criterios, introducidos según una lógica de especificación creciente, ya que cada uno de ellos parece presuponer los anteriores: «Pensamos el Estado como una institución dotada de una capa de funcionarios especializados en el cálculo y la recolección del impuesto [...] y que son responsables ante un dirigente o ante dirigentes». Pero ¿basta con esto, o hay que tomar como criterio discriminante «el ejercicio del poder ejecutivo en el marco de una sociedad relativa-

26. *Ibid.*, pág. 39. El vocabulario de Scott: «forma-Estado», «embrión de Estado» o «proto-Estado», manifiesta una posición continuista o gradualista que tiene como objetivo eludir todo salto del «no-Estado» al «Estado».

27. *Ibid.* Hemos visto más arriba que la definición de Weber se limitaba explícitamente al Estado moderno, cosa que da significado a su manera —como veremos más adelante— al adjetivo «legítimo» en la expresión «violencia legítima». Adjetivo éste que, sin embargo, sigue siendo muy poco cuestionado, cuando no simple y llanamente omitido, como es el caso de J. C. Scott.

mente compleja, estratificada y jerarquizada, con una división del trabajo relativamente desarrollada»? O bien debemos aplicar criterios todavía más estrictos: «Un Estado debe poseer un ejército, murallas protectoras, un centro ritual monumental o un palacio, y quizás incluso un rey o una reina». ²⁸ Se plantea, entonces, la cuestión de saber cuáles son los criterios a los que conviene conceder prioridad en el caso de la Baja Mesopotamia a finales del IV milenio. En vista de la escasez de índices arqueológicos e históricos convincentes, el autor propone prudentemente privilegiar aquellas características «relacionadas con la territorialidad y con un aparato estatal especializado: murallas, fiscalidad y existencia de funcionarios». A partir de estos criterios, se puede concluir que en Uruk existe, desde -3200, un Estado, porque la muralla de esta ciudad fue edificada entre -3300 y -3000. Resulta bastante notable que entre los criterios que se consideran no se incluya la posesión de un ejército, que está igualmente ausente de la definición de Estado «en el sentido fuerte del término» que se da al inicio de esta obra de Scott, ²⁹ mientras que sí forma parte de los «criterios más estrictos» considerados a continuación. ¿A qué se llama exactamente «ejército»? Una nota revela la incomodidad de Scott en este punto: «No es fácil saber qué constituye exactamente un ejército». Sin duda, había reclutamiento, junto a los esfuerzos sistemáticos para evitarlo, pero esto no nos dice gran cosa sobre el tipo de ejército que existía. Con mayor razón si se tiene en cuenta que las pruebas arqueológicas formales de la existencia de monarcas y de ejércitos permanentes no se remontan más allá del año 2500 a. C., lo cual no nos autoriza a concluir que todos estos elementos estuvieran ya presentes hacia -3200.

Lo que, por el contrario, parece bien comprobado y documentado, es la existencia de tres características que nos informan, no tanto sobre lo que es el Estado «en general» como sobre las funciones ejercidas por los primeros Estados. En primer lugar, el papel fundamental de las grandes culturas cerealistas en la formación de los primeros grandes Estados agrarios de la Antigüedad. Desde este punto de vista, la «clave del vínculo

28. *Ibid.*, pág. 133.

29. *Ibid.*, pág. 39: «Si hay un soberano, personal administrativo especializado, jerarquía social, centro monumental, murallas rodeando la ciudad y esquemas de extracción y redistribución fiscal, se trata sin lugar a dudas de un «Estado» en el sentido fuerte de la palabra».

entre el Estado y los cereales es el hecho de que sólo estos últimos pueden servir de base al impuesto, gracias a su visibilidad, su carácter divisible, la posibilidad de ser “evaluados” y almacenados, su transportabilidad y el hecho de prestarse a ser “racionados”. Se trata, aquí, de una verdadera elección política por parte de los Estados embrionarios y no de un simple dato natural: «La maduración simultánea fuera del suelo de los granos de cereales tenía la ventaja inestimable de ser perfectamente legible y evaluable por parte del fisco, y son estas propiedades las que hicieron del trigo, la cebada, el arroz, el mijo y el maíz culturas *políticas* por excelencia». ³⁰ En segundo lugar, la edificación de murallas en torno a las principales ciudades de la Baja Mesopotamia a mediados del III milenio no reviste únicamente una función de «primer caparazón defensivo» frente al exterior, sino también una función de confinamiento de las poblaciones en el interior de las murallas, con el fin de facilitar su control. Así, en el caso de Ur III, se ha afirmado que esos muros «servían para contener a poblaciones móviles que huían del control del Estado, así como para defenderse contra poblaciones que habían sido expulsadas». En tercer lugar, la escritura desempeñó, sin lugar a dudas, un papel determinante en la instauración de los primeros Estados. Siendo el Estado una «máquina de archivar, registrar y medir», se puede afirmar que la construcción de los primeros Estados «se basó enteramente en operaciones de uniformización y abstracción requeridas para gestionar unidades de mano de obra, de cereales y de tierras, así como de raciones alimentarias», de modo que la escritura constituyó una condición de la apropiación estatal, al hacer posible un inventario de los recursos disponibles. Estas características dan a los primeros Estados de Mesopotamia una fisionomía muy singular: la de un Estado «capataz», cuya imaginación se revela muy particularmente a través de sus prácticas administrativas, pero también un Estado «apropiador», con un aparato estadístico destinado a «extraer el máximo de valor de su territorio y de sus súbditos». ³¹

Lo que nos da una idea de la diferencia de método que separa a James Scott de Alain Testart es su modo de abordar la cuestión espinosa del nacimiento del Estado. Mientras que el segundo orienta su pesquisa hacia una diferencia neta entre Estado y no-Estado, el primero se pregunta

30. *Ibid.*, pág. 146 y pág. 148. Las raíces y tubérculos, que son «culturas que evitan el Estado», son en cambio favorecidos por las sociedades igualitarias.

31. *Ibid.*, pág. 159 y pág. 161.

cuáles son los criterios que se deben destacar en el interior de un continuo que admite toda clase de grados, desde el embrión de Estado hasta el Estado en el sentido fuerte del término. Lo que resulta del estudio de Scott —así como, por otra parte, del de Testart— es el papel fundamental desempeñado por la coerción en la construcción de los primeros Estados. Por ejemplo, ambos están de acuerdo en que, si bien «el Estado no inventó la esclavitud ni la servidumbre», pues ambos existían ya en las sociedades no estatales, los primeros Estados sacaron partido de la esclavitud en su propia construcción. Así, Testart emite la hipótesis de que la esclavitud, en particular en forma de esclavitud por deudas, «pertenece a un fondo social muy antiguo que preexiste a la emergencia del Estado», de tal manera que es verosímil que «el Estado haya nacido a partir de sociedades que admitían la esclavitud a causa de deudas, así como la venta de la propia persona o de parientes como esclavos».³² De este modo, la esclavitud habría favorecido el nacimiento del Estado en forma de la realeza arcaica. Scott, por su parte, observa que si bien el Estado no inventó la esclavitud, lo que sí hizo fue inventar «sociedades de gran tamaño sistemáticamente basadas en los trabajos forzados y una mano de obra sierva». Y pone de relieve dos formas de servidumbre colectiva practicadas a gran escala por los Estados arcaicos: la deportación masiva seguida de reinstalación forzosa de comunidades enteras y el recurso a una forma de dependencia cercana a la propia del ilota en Esparta. Aun cuando no se trataba de esclavitud en el sentido de la esclavitud-mercancía,³³ es altamente probable que la mano de obra servil ligada al «módulo cerealista» fuese un componente esencial de la emergencia de los primeros Estados agrarios.

Sea como sea, el papel de la coerción, el enrolamiento y el sometimiento fue, sin duda, esencial. Pero muy pronto este ejercicio de la coerción se vio reforzado por una influencia económica y simbólica que iba mucho más allá del alcance «del poder de regalía tradicional»: toda la

32. Alain Testart, *L'Institution de l'esclavage*, Gallimard, París, 2018, pág. 257 y pág. 260.

33. En *L'Institution de l'esclavage* (*ibid.*, pág. 171 y sigs.), A. Testart defiende que sería mejor redefinir la esclavitud a partir de la exclusión de una de las dimensiones vistas como fundamentales en una sociedad (el parentesco, la comunidad de hombres libres, las cargas y los impuestos) en lugar de por la propiedad (a lo que la atención exclusiva que se da a la esclavitud-mercancía tiende a reducirla).

simbología del Estado —sus insignias, sus títulos, sus costumbres, su cosmología— es lo que «viajaba muy lejos». ³⁴ Esta coerción y esta doble influencia se agravaron considerablemente con la hegemonía ejercida por el Estado-nación a lo largo del último siglo: «Con la idea moderna de la soberanía plena y entera del Estado-nación sobre su territorio y los recursos militares y administrativos que la hacen efectiva, los Estados no se ahorran ningún esfuerzo para proyectar su poder hasta las fronteras de los Estados adyacentes», de tal manera que las «zonas de soberanía ambiguas, superpuestas o de no-soberanía, que representaban en otra época casi el conjunto de Zomia, se vuelven cada vez más escasas». ³⁵ ¿Cómo se ha llegado hasta aquí? ¿Cómo se explica que la soberanía del Estado-nación haya prevalecido de forma tan exclusiva?

Soberanía del Estado e impersonalidad del Estado

Vayamos a la segunda de las dos ilusiones mencionadas al comienzo de este capítulo, la de una soberanía inherente al Estado en cuanto tal, sea o no moderno. Conviene tomarse en serio esta idea extraña de la soberanía del Estado: si el *superanus* del soberano remite a lo que «está encima», ¿por qué el «más arriba» o «más elevado» debe identificarse con el propio Estado y no con una u otra persona física particular a la que habría que jurar lealtad debido a su superioridad, real o supuesta?

Pero ¿en qué sentido sería esta impersonalidad una característica únicamente del Estado moderno? ¿No hay ahí una explicación posible del origen del Estado mismo, del Estado a secas? Reflexionando sobre la relación de fidelidad personal extrema que revela la práctica de acompañamiento en la muerte, antaño muy extendida en el mundo, mediante la cual sirvientes o esclavos, mujeres o esposas, incluso hombres libres, seguían a su señor a la muerte, A. Testart formula la hipótesis de que esas fidelidades personales, ya presentes en las sociedades sin Estado, pudieron

34. J. C. Scott, *Zomia*, *op. cit.*, pág. 63. A causa de tal simbología, no podemos reducir el Estado arcaico a una mera «banda de ladrones», contrariamente a lo que sostiene Scott, quien dice que «el Estado es en su origen un *racket* de protección establecido por una banda de ladrones que ha prevalecido sobre las demás» (J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, pág. 148, nota).

35. J. C. Scott, *Zomia*, *op. cit.*, págs. 370-371.

dar lugar al Estado en su forma despótica, lo cual es coherente con la idea de que la esclavitud contribuyó al nacimiento del Estado. Él distingue la «fidelidad a una persona» de la «fidelidad a un principio» y defiende la idea de que cada uno de estos tipos de fidelidad puede servir de base a un tipo de Estado distinto. Y propone explicar así la evolución que habría conocido el Estado: fundado en su origen en relaciones de fidelidad personal entre reyes y esclavos o servidores reales, el Estado, a continuación, habría evolucionado burocratizándose y rodeándose de un ejército de funcionarios, lo cual habría supuesto la supresión de las fidelidades personales al mismo tiempo que el acompañamiento en la muerte. En China se renuncia a esta práctica desde el siglo v o iv a. C. y se observa una tendencia similar en Mesopotamia y en Egipto. Por el contrario, subsiste en África subsahariana hasta el siglo xix, debido a la debilidad de la burocratización y la persistencia de relaciones de fidelidad personal. El Estado moderno se basaría igualmente en fidelidades a principios —el servicio a la nación o al Estado— y no en una red de dependencias personales —el servicio debido a la persona del rey o del señor—. ³⁶

El problema es que este esquema es incapaz de dar cuenta de la diversidad de formas del Estado que ofrece la historia. Tomemos el ejemplo o, mejor dicho, el contraejemplo, de la ciudad griega. El historiador danés Mogens Hansen desarrolló una analogía entre la *polis* y el Estado moderno: los propios griegos se habían representado la ciudad como una entidad abstracta, impersonal, una «potencia pública abstracta por encima de los gobernantes o los gobernados». ³⁷ Sin embargo, no se encuentra allí nada parecido, ni de cerca ni de lejos, a los agentes de la administración que tienen un poder que se deriva del hecho de que actúan en nombre del Estado. Indudablemente, hay ahí una forma de organización estatal, al menos si se toma la diferencia estatal/no estatal como la plantea A. Testard, ya que hay un poder de coerción que dispone de una policía y un ejército, un servicio militar e impuestos. Pero este poder, lejos de estar centralizado, se distribuye entre diversas instancias —«deliberativa», «judicial» y «ejecutiva»—, ³⁸ la policía está formada por esclavos

36. A. Testard, *L'Institution de l'esclavage*, op. cit., págs. 303-305.

37. Citado en Paulin Isnard, *La Démocratie contre les experts*, Seuil, París, 2015, pág. 170.

38. Más adelante volveremos a hablar sobre este punto crucial, en el capítulo 3, titulado: «La soberanía, inencontrable en la Antigüedad».

públicos y el ejército por soldados-ciudadanos, elementos todos ellos que, de entrada, excluyen toda soberanía estatal. Encontramos, sin duda, los criterios que plantea Scott: murallas, fiscalidad, existencia de funcionarios, pero tropezamos, una vez más, con el hecho de que esta administración especializada está excluida de cualquier participación en el poder político y que tal exclusión procede de una «resistencia de la *polis* a la emergencia de un aparato de Estado concebido como instancia separada de la sociedad». ³⁹ Así, es posible caracterizar la ciudad griega como un «Estado de tipo no burocrático», de acuerdo con una fórmula de Paulin Ismard inspirada en las reflexiones de Moses Finley en *La invención de la política*. ⁴⁰ Pero «no burocrático» hay que tomarlo en un sentido fuerte: una organización estatal *sin aparato administrativo separado*. De modo que tenemos ahí un tipo de Estado muy singular, que no se funda ni en la fidelidad personal a un rey-déspota, ni en la de los funcionarios a un principio impersonal superior.

¿Es inevitable reducir el Estado a un orden normativo impersonal superior? Pero entonces, ¿qué hacer con la soberanía? ¿Hay que atribuírsela a un orden semejante? Tal es la tesis formalista que sostiene, en 1920, el jurista Hans Kelsen al principio de su libro sobre *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional*. ⁴¹ Desde el primer capítulo (§ 2. «El sentido lógico-normativo de la soberanía»), Kelsen no duda en afirmar que no se podría tomar como argumento la escasa contribución de la ciencia griega y, sobre todo, romana al desarrollo de la teoría del Estado y del derecho para llegar a una conclusión apresurada: «El hecho de que la teoría griega, pero sobre todo la romana, del derecho y del Estado, como hoy en día se supone, no haya desarrollado el concepto de soberanía, no implica que el Estado griego y el Estado romano no fuesen soberanos». Ya que se puede considerar que los griegos y los romanos era tan naturalmente conscientes de la soberanía de sus Estados respectivos,

39. P. Ismard, *La Démocratie contre les experts*, *op. cit.*, pág. 176 y pág. 210.

40. Moses Finley, *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Flammarion, París, 1986 [1983], págs. 30-31. [Trad. cast.: *El nacimiento de la política*, trad. Teresa Sempere Carreras, Editorial Crítica, Barcelona, 2016]. Subraya que «no había una burocracia que asegurara la mediación» entre ciudadano y gobierno.

41. Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920 (reimpresión de las colecciones de la University of Michigan Library, 2018).

que no sentían necesidad de hacer de ello objeto de una discusión científica particular. Dicho de otro modo, la ausencia de problematización de la soberanía no demostraría la inexistencia de la soberanía, incluso podría ser un argumento en favor de la evidencia de su existencia. Esto debe ser especialmente subrayado, añade Kelsen, en relación con el punto de vista de acuerdo con el cual la soberanía sería una simple «categoría histórica»: habría que entenderlo en el sentido de que el conocimiento expresado en el concepto de soberanía no vale para todas las épocas, sino que está condicionada por ciertas circunstancias exteriores de la historia. A la inversa, sostiene Kelsen, hay que afirmar que el concepto de soberanía no es ni más ni menos histórico que el concepto de Estado y el del propio derecho: «Si la soberanía debe ser reconocida como dotada de una relación esencial cualquiera con el Estado y el derecho, esto vale tanto para el Estado y el derecho de los antiguos egipcios como para los europeos modernos». ⁴² El Estado de los egipcios era soberano al igual que el de los griegos o los romanos, simplemente porque era un Estado, como el de los griegos y los romanos. Pero, en una perspectiva como ésta, el Estado se reduce a un puro concepto de derecho y coincide con el orden de derecho en su conjunto, de la manera que, a su vez, la soberanía del Estado coincide con la soberanía del orden de derecho tomado como un todo (*Gesamtrechtsordnung*). ⁴³ Se vuelve entonces imposible dar cuenta de las diferencias entre tipos de Estado que han existido a lo largo de la historia, porque sólo importa el criterio de la existencia de un orden de derecho. En último análisis, sólo importa la diferencia de esencia entre Estado y no-Estado, no lo que surge con el nacimiento del Estado moderno, entre este último y lo que lo precedió y, en cierto modo, lo condicionó.

Se ve, por tanto, que para concebir la soberanía del Estado, que sólo surgió en este tipo de Estado que es el Estado moderno, es preciso poder disociarla tanto de la fidelidad personal propia de la servidumbre o la

42. *Ibid.*, pág. 4.

43. *Ibid.*, pág. 13. Encontramos ya una tesis bastante parecida en el jurista holandés Harald Krabbe, para quien lo propio de la idea moderna de Estado es sustituir la dominación de las personas (naturales o jurídicas) por las normas del derecho. El título de su obra de 1906: *Die Lehre von der Rechtssouveränität* (La Doctrina de la soberanía del derecho) nos dice lo esencial: la cualidad de soberanía debe referirse no a la persona estatal caracterizada por la fuerza, sino al derecho concebido como un orden impersonal (véase F. Fardella, «Le dogme de la souveraineté de l'État: un bilan?», art. citado, pág. 122).

esclavitud como de la impersonalidad de la norma jurídica. Ahora bien, la fidelidad personal parece caracterizar al sistema feudal del que surgió el Estado moderno, aun cuando se había extinguido desde mucho tiempo atrás la práctica de la muerte de acompañamiento, característica, según Testart, de los antiguos Estados despóticos. En consecuencia, no basta con oponer la fidelidad personal con la fidelidad a un principio. Todavía es preciso tener en cuenta las distintas formas del Estado basadas en el primer tipo de fidelidad e interrogarse igualmente sobre las distintas formas de esta fidelidad personal. En otros términos, ¿cuál es, pues, la forma específica que adoptan estas relaciones de dependencia personal en el feudalismo y cómo se lleva a cabo la ruptura con el sistema que forman tales relaciones?

El legado del Imperio romano: *imperium, dominium, fiscus*

Con el advenimiento del principado en el año 27 a. C., Augusto renuncia al consulado, pero entonces se le concede un «*imperium proconsular*» renovable cada diez años, además de los poderes tribunicios (veto, inviolabilidad personal). Se encuentra por encima de todos los magistrados, cónsules incluidos, y ya no es un magistrado en el sentido técnico del término. Es el primero de los ciudadanos (*princeps*, de donde la apelación «principado»), pero su superioridad sobre todos ellos se expresa por su autoridad moral adquirida mediante sus victorias (*auctoritas*). Por tanto, autoridad, *imperium* proconsular virtualmente ilimitado y que escapa a todo control, poderes tribunicios, son los tres pilares del principado. Augusto considera haber restaurado (*restitutio*) la república tras la guerra civil. Por eso se presenta siempre como el más fiel servidor de la *res publica* y se niega a ser llamado *dominus*.⁴⁴ Este término significa «amo», en el sentido del propietario privado, motivo por el cual «tiranía», en latín, se llama *dominatio*: entonces el príncipe trata a sus súbditos como esclavos que serían su propiedad personal y no como hombres libres.⁴⁵ Como lo

44. Marguerite Boulet-Sautel, «Empire», en Philippe Raynaud y Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, París, 1996, pág. 226.

45. Jacques Gaillard, *Rome, le temps, les choses*, Actes Sud, Arlés, 1995, pág. 170.

recuerda Hannah Arendt,⁴⁶ Calígula fue el primer emperador romano que consintió a ser designado como *dominus*. Fue mucho más tarde, con Séptimo Severo (193-211), cuando el emperador recibió oficialmente el título de *dominus*, al convertirse el régimen en una monarquía absoluta, de carácter hereditario, militar y antisenatorial: entonces, el absolutismo inherente al régimen fue puesto al desnudo. En el siglo VI, el Código Justiniano consagrará la ficción jurídica de un emperador que goza al mismo tiempo del título de *princeps* y del de *dominus*. Empleará, en particular, la expresión *merum Imperium* (*Imperium* puro y simple) «para designar las formas más elevadas del poder público, y en especial el poder de comandar los ejércitos y hacer las leyes».⁴⁷ Por razones fácilmente comprensibles, ésta fue la ficción jurídica reactivada por el Sacro Imperio romano germánico como principio de autolegitimación.

¿Cómo afectan estas mutaciones del Imperio al *dominium* como propiedad? Sin duda, se puede considerar que los romanos fueron los primeros en distinguir entre *imperium* y *dominium*, entre el poder de comandar y el poder de dominio privado, tal como se ejerce a través de la propiedad de las cosas, y en dar a este último poder un carácter de exclusividad del todo singular. Así, en la acción judicial de la *vindicatio*, este carácter singular es expresado enfáticamente por el demandante que pronuncia estas palabras: «Afirmo que esta cosa me pertenece en virtud del *ius Quirinum*», es decir —comenta Ellen Meiksins Wood— «en virtud del derecho a la propiedad individual exclusiva de la que sólo puede gozar un ciudadano romano».⁴⁸ Pero conviene destacar que estas dos nociones, *imperium* y *dominium*, no se constituyen simultáneamente. En efecto, mientras que la de *imperium* es una categoría muy antigua del derecho romano, sin duda su categoría central, la de *dominium*, en el sentido de «propiedad absoluta fundada en un título», sólo se constituye

46. Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, Gallimard, «Quarto», París, 2012, pág. 684. [Trad. cast.: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005].

47. Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, París, 2001 [1978], pág. 535. [Trad. cast.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2013].

48. Ellen Meiksins Wood, *Des citoyens aux seigneurs*, Lux, Montreal, 2013, págs. 221-222. [Trad. cast.: *De ciudadanos a señores feudales: historial social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2011]. «Quirites» era el nombre arcaico que se atribuían los ciudadanos romanos, considerados en su condición privada.

bastante tardíamente, a finales del siglo II d. C.⁴⁹ Hasta entonces, prevalecía un régimen de propiedad basado en el uso, en el que la propiedad era definida «por la capacidad de cada uno para explotar sus tierras», lo cual permite explicar el reconocimiento de la *usucapio* o «posesión por el uso».⁵⁰

Pero ¿hasta qué punto se puede afirmar que la distinción entre *imperium* y *dominium*, tal como se observa en el Imperio romano, coincide exactamente con la distinción entre público y privado, de tal modo que es «relativamente clara»,⁵¹ en este sentido? De hecho las cosas fueron un poco más complicadas. En el siglo IV a. C., los romanos crearon los municipios, que poseían, no la soberanía, sino cierta autonomía en la gestión local. Pero los emperadores acabaron por tratar a los municipios como a menores y a los magistrados y notables locales, sobre quienes pesaban las cargas financieras, como a sus tutores. En cuanto a las provincias imperiales, su estatus era definido por el derecho de un modo bastante singular: de acuerdo con una fórmula de Gaius, jurista romano del siglo II, su suelo pertenecía al *dominium* del pueblo romano o del emperador (*dominium populi Romani est vel Caesaris*). Pero, al mismo tiempo, los provinciales, que eran sus detentores, estaban habilitados para comportarse como si el suelo fuera de su propiedad. Así, la ficción jurídica permitía conciliar el *dominium* del pueblo y del emperador sobre el suelo con la cuasipropiedad de sus tierras por parte de los provinciales.⁵² Más clarificador todavía resulta el caso del *fiscus*, la caja imperial, creada al comienzo del principado y «cuyo estatus resulta muy difícil de definir». Max Weber observa que el fisco adoptó, a partir de Claudio, el carácter de propiedad del Estado y no ya de propiedad personal del emperador, pero añade que, de hecho, «el desdoblamiento del emperador, persona

49. Claudia Moatti, *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*, Fayard, París, 2018, pág. 122. La autora precisa que la propiedad en el sentido de *dominium*, es decir el «poder absoluto sobre su bien propio» confiere el título. Esto se convirtió a partir del último siglo de la República en un asunto político importante en los conflictos alrededor de la definición de la *res publica* (*ibid.*, pág. 405).

50. *Ibid.*, pág. 122. Es lo que A. Testart (*Avant l'histoire, op. cit.*, págs. 430-434) nombra una propiedad «usofundada» para distinguirla mejor de la propiedad «fundaria», basada en el título de propiedad y no directamente sobre el trabajo de la tierra.

51. E. M. Wood, *Des citoyens aux seigneurs, op. cit.*, pág. 323.

52. Sobre el estatus de municipios y provincias en la época imperial cf. C. Moatti, *Res publica, op. cit.*, págs. 331-346.

privada y magistrada, sólo es efectivo bajo los primeros emperadores». ⁵³ ¿Hasta qué punto fue en verdad así, incluso en los primeros emperadores? El hecho es que la propia palabra *fiscus* no aparece antes de la época de Claudio, pero se sabe «por un lado, que Augusto disponía de una caja que escapaba al control del Senado» y «por otro lado, que echó mano de esta caja para pagar a sus legiones y para asumir los gastos ligados a la administración de las provincias que habían sido puestas bajo su *imperium*, gastos todos ellos que hasta entonces correspondían al tesoro público de la ciudad». O sea que la confusión entre el príncipe y la *res publica* es, desde este punto de vista, «original», «aun cuando haya sido pensada jurídicamente». ⁵⁴ El contenido del *fiscus* se transmitía de un emperador a otro, pero jurídicamente las cosas del fisco tenían «un estatus legal aparte», al no ser ni privadas ni equivalentes a las cosas públicas. En la realidad las cosas pronto se volvieron difíciles de distinguir: «En efecto, el tesoro público, el *aerarium*, se había ido vaciando progresivamente de contenido y poco a poco el *fiscus* se atribuía todo lo que antes le había correspondido», de modo que en el siglo III muchos de los pagos que al comienzo del principado ingresaban en el tesoro público, ahora lo hacían en el *fiscus*. ⁵⁵ Pero si bien el fisco, desde el siglo II, va haciéndose con una parte creciente del contenido del tesoro público, nunca es completamente asimilado a lo público. A partir del siglo II de nuestra era, en la época de los Severos, la expresión *res privata* vino a calificar, no sólo a un despacho de la administración imperial, sino a una parte de los bienes del emperador, administrados por el *fiscus*: los de la «Corona», «por oposición al *patrimonium*, bienes del Estado». ⁵⁶ Los bienes de la Corona, que desde Nerón siempre se distinguen de los bienes privados de los emperadores (transmisibles por un emperador a sus hijos), son asimilados a veces, sin embargo, a bienes privados y llamados así para ser distinguidos de los bienes del Estado propiamente dicho, lo cual hace difícil especificar positivamente su estatus jurídico. ⁵⁷ En el siglo IV ya sólo que-

53. Max Weber, *Sociologie du droit*, PUF, París, 2013, pág. 118. [Trad. cast.: *Sociología del derecho*, Editorial Comares, Madrid, 2016].

54. C. Moatti, *Res publica*, *op. cit.*, pág. 295, nota 1.

55. *Ibid.*, págs. 295-296.

56. *Ibid.*, pág. 300, nota 3.

57. Queremos agradecer a Claudia Moatti todas sus explicaciones sobre esta difícil cuestión.

dará una única caja imperial, que distinguirá los bienes de la Corona de los bienes privados del emperador. Es entonces cuando tendrá mucho éxito la expresión *Caesar omnia habet* (César lo tiene todo). En el siglo I, Seneca la había justificado en un pasaje de *De Beneficiis*: «El emperador lo posee todo, pero su tesoro sólo posee su fortuna privada, la que es ciertamente suya. La totalidad de sus bienes forma parte, sin duda, de su imperio, pero sólo sus propios bienes componen el patrimonio imperial». ⁵⁸ Entonces, si todo lo posee, es en tanto detentor del poder público, lo cual implica que no tiene ningún derecho sobre los bienes de sus súbditos, en la medida en que poder (*potestas*) no es propiedad (*proprietas*). La distinción entre «soberanía y «patrimonio» permite aquí a Seneca introducir una analogía entre el emperador y el sabio. Tomada en sí misma, bastaba para poner al *princeps* en su lugar. Pero a comienzos del siglo IV d. C., el emperador Justiniano escribirá al intendente de uno de sus dominios privados: «¿Qué diferencia hay, en efecto, entre esos bienes, en la medida en que pertenecen todos al príncipe (*omnia principis esse*), entre el hecho de que provengan de su patrimonio privado o del fisco?». ⁵⁹ Con esto se puede apreciar el camino recorrido, de tal manera que la frontera entre el *imperium* y el *dominium*, lejos de mantenerse como se había fijado a comienzos del principado, tendió a confundirse en parte en la Antigüedad tardía.

La monarquía feudal

¿Cómo se construyó, en estas condiciones, la monarquía feudal? Si de entrada nos atenemos a las grandes tendencias que permitieron su nacimiento, se constata que surgió de un movimiento de centralización del propio sistema de vasallaje, muy bien descrito por la «ley del monopolio» enunciada por Norbert Elias. ⁶⁰ Fue el vínculo personal y no la administración burocrática lo que sostuvo durante mucho tiempo el sistema de

58. Séneca, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, edición establecida por Paul Veyne, Robert Laffont, «Bouquins», París, 1993, pág. 567 (este pasaje lo cita E. M. Wood, *Des citoyens aux seigneurs*, op. cit., pág. 261). [Trad. cast.: *Cartas a Lucilio*, trad. Vicente López Soto, Editorial Juventud, Barcelona, 2012].

59. *Ibid.*, pág. 316, nota 1.

60. Cf. *infra*, en este mismo capítulo, pág. 62, nota 1.

poder en Occidente. Como se sabe, sin desaparecer por completo, la herencia romana del *imperium* y del derecho escrito, con la diferencia fundamental entre *res publica* y *res privata*, se había borrado en parte, pero no había sido olvidada. Los jefes bárbaros se habían impuesto por la fuerza de las armas y habían introducido toda clase de prácticas ajenas al derecho romano. Habían privilegiado el derecho de sangre y la herencia por encima del derecho del suelo, habían procedido a la sacralización del poder con el apoyo de la Iglesia y, sobre todo, habían hecho del reino un bien familiar, suplantando así los principios romanos de una administración pública distinta de toda propiedad privada. Weber tiene razón cuando escribe que en el interior de las estructuras del corporativismo medieval, «el príncipe como soberano no se distingue del príncipe como particular, al igual que los bienes que sirven para fines políticos no se distinguen de los bienes que sirven para fines privados».⁶¹ Los jefes de guerra y sus guerreros se repartieron el territorio conquistado y aseguraron un poder común vía la corte del rey, contribuyendo de este modo a «privatizar» lo que quedaba de la cosa pública. Ellos están al servicio del rey y no de la cosa pública. Y buscan obtener el máximo de ventajas de su fidelidad al rey y del servicio doméstico al que están vinculados, el cual reemplaza a la antigua administración imperial. La feudalidad reemplaza al vínculo administrativo jurídicamente establecido por el vínculo personal del vasallo con su señor. Mediante este vínculo de vasallaje es como seguirán desempeñándose las funciones públicas de justicia y de orden. La distribución de los feudos crea vastas redes de dependencia, típicas de esta relación de vasallaje. Este vínculo, que evita la completa dislocación, es la base a partir de la cual pudo reconstituirse el poder político central. Pero dicha reconstitución es frágil, siempre está amenazada por una nueva pulverización del poder. Lo típico del sistema feudal de vasallaje es, precisamente, la alternancia entre descentralización y re-centralización.

Tal fragilidad del sistema de poder tuvo por fuerza consecuencias sobre la significación de ciertas palabras heredadas de la Roma antigua, produciendo cierta fluctuación en su uso. Así es en el caso de la palabra *Regnum*, que había significado «la noción misma de Estado» en las primeras épocas del Imperio romano, pero cuyo sentido se debilitó hasta el

61. M. Weber, *Sociologie du droit*, op. cit., pág. 119.

punto de no calificar ya, entre los merovingios, más que el territorio sobre el que se extendía la autoridad de un rey: el reino de los francos, *Regnum francorum*, podría comprender varios *regna* o reinos —Neustria, Austrasia y Borgoña— en poder del mismo rey u otros miembros de la familia real, hermanos o hijos del rey de los francos.⁶² Sin duda, el solo hecho de que «un mismo rey pueda tener dos o tres reinos dentro del reino franco» muestra que la existencia del reino es hasta cierto punto independiente de la existencia de la persona de un rey. El propio Carlomagno habla de «reino de los alamanos» y del «reino de los bávaros», cuando no son dirigidos por ningún rey. Así, Jean Favier tiene razón al afirmar: «No se puede decir, por tanto, que la noción de Estado haya desaparecido por completo en los siglos llamados bárbaros».

Dicho esto, por entonces no se habla de la *Res publica* o de la ciudad como entidad política, y será preciso esperar hasta el siglo XII para que estos términos reaparezcan en el uso corriente, bajo el efecto del renacimiento del derecho romano, el redescubrimiento de Aristóteles y la nueva influencia adquirida por los legistas. Tanto para el carolingio como para el merovingio, la Corona «es un bien personal»: «A nadie se le ocurriría escribir, como se hará en el siglo XV, que “la Corona está por encima del rey”». La realeza es un poder patrimonial, el *ban royal* —el poder de mando, de prohibir, de juzgar y castigar— no se funda en ninguna autoridad exterior a la persona real y a la propia ley.⁶³ En cuanto a los ingresos del rey, los constituyen los ingresos de los fiscos, es decir, de las *villae*, dominios que el rey ha heredado, ya sea del rey merovingio, ya sea de la familia de los Pipínidas que están en el origen de la dinastía carolingia.⁶⁴ Además, la relación de vasallaje, que se remonta a la época

62. Jean Favier, *Charlemagne*, Fayard, París, 1999, pág. 332.

63. *Ibid.*, pág. 334. El *ban* constituye la «base de la autoridad real», es «el poder de ordenar y de corregir en los límites de la ley». Como tal, «obliga al rey a defender a viudas, huérfanos y pobres». En definitiva, para cumplir con sus obligaciones respecto a sus súbditos, «el *ban* asegura al rey el servicio en armas de los hombres libres de su reino» (*ibid.*, pág. 302). Vemos que esta institución sólo se sostiene mediante las obligaciones que implica, y tiene poco que ver con la «excepción» que constituiría la «estructura originaria de la soberanía» según Giorgio Agamben (*Homo sacer, I: Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, París, 1997, pág. 36-37). La definición del «*ban*» como «posición de una relación respecto de lo que se encuentra fuera de la relación» tiene como efecto más seguro volatilizar una relación social históricamente determinada en una pura relación lógica de exclusión-inclusión perfectamente atemporal.

64. J. Favier, *Charlemagne*, *op. cit.*, pág. 354 y sigs. El nombre de «Pippinides» deriva

carolingia, se esfuerza por mantener un sistema de fidelidades personales mediante la práctica del juramento y la reiteración de los homenajes. Este sistema procura al rey una considerable capacidad de retribución de los servicios, tanto civiles como militares, «animando a sus vasallos a que sometan, a su vez, a sus propios hombres mediante un juramento, el rey crea en 789 una pirámide de obligaciones cuyo beneficiario es, en definitiva, él mismo».⁶⁵ Sin embargo, aun cuando «el servicio personal al rey predominó en la mentalidad de la época merovingia, no se perdió del todo el servicio público al modo romano, que ya mezclaba el servicio a Roma con al servicio al emperador»: El adjetivo «público» se vuelve de uso muy habitual y aquellos que son designados en el año 802 como «funcionarios públicos» son algo distinto que los «agentes personales del soberano»: ejercen «oficios», es decir, cargos públicos. Y aunque en la época de Carlomagno el honor es conferido por el rey a un vasallo, no constituye, aun así, un «servicio a la persona real». Obispos y abades, duques y condes, tienen un punto en común: «su cargo va más allá —aunque lo incluya— del servicio personal debido por un hombre, un vasallo, un fiel».⁶⁶ A la vez que la fidelidad es exigida a aquellos a quienes se les confieren los «hombres» de los cargos públicos, la práctica de vasallaje se extiende como una forma de subordinación más general «mediante la cual alguien se somete a la protección de un personaje eminente deberes para con él».⁶⁷

Pero, con la descomposición del Imperio de Carlomagno, se asiste a una nueva dislocación en la administración imperial reconstituida, a una extensión de la feudalización como modo de control territorial, a una «diseminación de la autoridad hasta los niveles más locales de la organización social», a un repliegue de los señores en sus feudos respectivos, mientras que los principados, condados o ducados ya no consiguen mantener su propia unidad.⁶⁸ El poder económico, el poder de mando y el de justi-

de «Pipino» (Pipino el Breve, miembro más conocido de la familia, coronado rey de los francos en 751).

65. *Ibid.*, pág. 356-357.

66. *Ibid.*, pág. 335.

67. Jérôme Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, «Champs», París, 2006, pág. 158. [Trad. cast.: *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2009].

68. Sobre todo ello, *ibid.*, págs. 162-163, y René Fédou, *L'État au Moyen Âge*, PUF, París, 1971.

cia se confunden en la autoridad del señor, en cuya persona se mezclan el poder sobre las tierras y el poder sobre los hombres. A esta fragmentación del poder político le sucederá un movimiento inverso entre los siglos XI y XII, con una recentralización en torno a principados más prósperos y mejor administrados. Nos encontramos ahora en el camino hacia la «monarquía feudal», sistema en el que aquel que será el rey se convierte en señor feudal de todos los feudos. Aunque este movimiento no es tan lineal como quisieran las grandes teorías generales de la monopolización a la manera de Elias,⁶⁹ la cuestión central sigue abierta: ¿cómo una estructura feudal, por centralizada que sea, cómo una monarquía feudal se transforma en un Estado moderno estabilizado en el que el poder político se separa de la persona del rey? El paso del estatus de jefe feudal, que manipula en su propio beneficio los vínculos de vasallaje, al de jefe de un Estado administrado no resulta obvio. Es concebible que el rey se sirviera del primer tipo de vínculo para instaurar e imponer el segundo, ejerciendo un control de las redes y de las competencias jerárquicas. Como planteó Jean Favier a propósito de Felipe el Bello a principios del siglo XIV, «la realeza utiliza los mecanismos de la sociedad feudal para desprenderse de la autoridad feudal».⁷⁰ La feudalidad no fue tan sólo aquel vestigio que los reyes no cejaron hasta ponerle fin: ayudó al nacimiento de los Estados modernos, en la medida en que los reyes se apoyaron en los vínculos jerárquicos para establecer su soberanía. De este modo, el rey se alzó hasta la cima de la jerarquía social como el único a quien nadie podía reclamar homenaje. Lo cual contribuyó a hacer del reino una «señoría» preeminente, en la que los nobles sólo poseían sus tierras por la gracia que les concedía el monarca. En suma, cuando la posesión del feudo sustituyó a la fidelidad personal, el señorío feudal fue el trampolín para la soberanía estatal moderna.⁷¹ ¿Acaso no sigue siendo el rey, hasta el fin del Antiguo Régimen, fuente de todos los honores y «señor de todos los rangos»?⁷² Pero ¿cómo se produce la

69. Según Norbert Elias, la formación de los órganos centrales de poder se explicaría por una ley histórica general que haría pasar a las sociedades de una estructura de competencia por el poder a una estructura monopolística (*La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, París, 1976, pág. 107).

70. Jean Favier, *Philippe le Bel*, Livre de poche, París, 1978, pág. 69.

71. Véase Bernard Guénéée, *L'Occident aux xive et xve siècles. Les États*, PUF, París, 1981, pág. 232.

72. Véase Fanny Cosandey, *Le Rang. Préséance et hiérarchies dans la France d'Ancien Régime*, Gallimard, París, 2016, pág. 264 y sigs.

mutación entre vasallaje y soberanía, y con qué recursos? ¿Cómo se produce el paso de la feudalidad a la «estatalidad», para retomar la fórmula de Carl Schmitt?

Para entenderlo, en todo caso, hay que librarse de una fastidiosa tendencia a tomar la palabra por la cosa misma. La palabra «Estado», que proviene del latín *status*, significa «forma de ser». En un principio equivale a «situación» o «condición». Así, en la Edad Media se habla de *status regis*, de *status regni* o de *status coronae*. Especialista en historia medieval europea, Susan Reynolds observa con acierto que la primera razón de que se subestimaran las ideas medievales sobre los reinos era la creencia común según la cual el pensamiento de aquel período no incluía ningún concepto de Estado, como tampoco de bienestar público o interés público. Pero la realidad es, más bien, que se observa cierta fluctuación, incluso cierta confusión, entre los diversos conceptos de Estado en uso en aquel entonces. Ello se aplica igualmente a un concepto como el de «ciudad», que sin embargo surgió directamente de la traducción latina de *polis* por *civitas*. Así, Santo Tomás de Aquino, aunque adecuándose a esta tradición cuando describía la comunidad consumada como *civitas*, se refiere a ella frecuentemente calificándola como *civitas vel regnum*, *civitas vel gens* o *civitas vel provincia*.⁷³ Tan sólo más tarde fue elaborada la jerarquía de las diversas comunidades, complicando los puntos de vista de Aristóteles: en los inicios del siglo XIV, Egidius Colonna, más conocido bajo el nombre de Gilles de Roma, prior general de la orden de los Agustinos y autor de un *De Regimini Principium*, superpuso *regna* a *civitates*, en vez de asimilarlos como Tomás de Aquino, y Engelbert de Admont, abad del monasterio benedictino de Styria, autor de un importante tratado sobre la historia del Imperio romano (*De ortu et de fine Romani imperii*), distinguirá, no sin dificultad, *gentes* de *regna*. Engelbert aceptaba la diversidad de los pueblos y sus reinos como un hecho, aunque fuese favorable a la monarquía universal, al igual que Dante, partidario también él de esta clase de monarquía, concedía que las *nationes*, *regna* et *civitates* tienen sus propias características y, por tanto, tienen necesidad de sus propias leyes. Pero, contra este modelo de la monarquía universal, precisamente, se podrá hacer valer, en la misma época, que el rey es em-

73. Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe: 900-1300*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pág. 322 (véase Tomás de Aquino, *La Royauté*, Vrin, París, 2017, libro I, cap. 2, pág. 98).

perador dentro de los límites de su reino, a diferencia de la Iglesia y del Imperio, cuya vocación es extenderse al mundo entero. Jean de París, también llamado Jean Quidort, que interviene en favor de Felipe el Bello en la querrela que lo enfrenta al papa Bonifacio VIII, justifica la diversidad de los regímenes políticos por la diversidad de los climas, las regiones y las condiciones. En la segunda mitad del siglo XIV, Nicolás de Oresme, traductor al francés del *Libro de políticas de Aristóteles* hacia 1370 y consejero del rey de Francia Carlos V, se pronuncia también a favor del pluralismo de los regímenes políticos, con el argumento de las culturas y las lenguas.⁷⁴

La segunda dificultad con la que tropieza el historiador proviene de que se ha centrado demasiado la atención en el uso del término *status*, esperando que ello permitiera revelar directamente las ideas sobre el Estado —lo cual, indudablemente, proviene de una mala orientación—. Si se quiere encontrar, a toda costa, un equivalente de nuestra palabra «Estado», el que parece más útil es el término *regnum*. El propio término *status* se convierte, hacia el siglo XIII, en equivalente de *regimen*, de *potestas* o de *gubernatio* y designa, por tanto, el poder. Sólo a finales del siglo XV y, sobre todo, en el siglo XVI, *status* adquiere su sentido actual y tiende a reemplazar términos como *regnum*, «reino», *civitas*, *populus* y, poco a poco, *respublica*.⁷⁵ En cuanto a la realidad de los sistemas políticos, si bien existen desde el siglo XI reinos o unidades políticas menores en cuyo interior los dirigentes pueden aspirar al *control* del uso legítimo de la fuerza física, no existen todavía unidades políticas que posean su *monopolio*.⁷⁶ ¿Hay que concluir de ello, con Susan Reynolds, que a pesar de esta diferencia entre «control» y «monopolio» estos reinos o unidades políticas no parecerían distintas (*look no unlike states*) de Estados, con referencia a los criterios weberianos?

74. J. Terrel, *La Politique d'Aristote*, *op. cit.*, págs. 51-52. En el capítulo 4 volveremos a hablar de esta legitimación de la forma política nacional en contra de las pretensiones conjuntas de la Iglesia y del Imperio.

75. Véase B. Gênéé, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles*, *op. cit.*

76. S. Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe*, *op. cit.*, pág. 324.

La emergencia del Estado moderno: «racionalidad» y «legitimidad»

Sin embargo, según estos mismos criterios, no parece en absoluto que la sustitución de un simple «control» por el «monopolio» sea un asunto menor, puramente verbal: el control puede perfectamente adaptarse a diversas formas de delegación, más o menos laxas; el monopolio lo excluye, categóricamente. Más arriba hemos tratado esta cuestión de los «criterios weberianos» a propósito de los primeros Estados surgidos hacia finales del IV milenio antes de nuestra era, y ya entonces hicimos una advertencia contra la tentación consistente en erigir la definición del Estado moderno como definición del Estado en general. Tenemos que insistir aquí en esta precaución. En realidad, para ser del todo entendida, esta definición del Estado moderno no debe ser considerada aisladamente, sino que exige una estrecha articulación con lo que Weber llama la «racionalidad». En el desarrollo consagrado a la «emergencia del Estado racional», al principio de la sección 8 de la «Sociología de la dominación», no resulta indiferente el hecho de que esta definición del Estado moderno por el monopolio de la violencia legítima sea introducida inmediatamente después de la argumentación consagrada a la emergencia del Estado moderno como «Estado racional». Ambos pilares de tal Estado —indica de entrada Weber— son las instituciones del funcionariado profesional y del derecho racional, por eso es éste el único Estado en el que el capitalismo moderno puede prosperar. Como lo indica Catherine Colliot-Thélène, de lo que se trata en esta precisión es de recusar la tesis sostenida en 1905 por Georg von Bellow, que había atribuido a la recepción del derecho romano un papel decisivo en la génesis del capitalismo: «El argumento weberiano consiste en subrayar que la eficacia histórica del derecho romano en Alemania no se debió a su contenido (la mayoría de las instituciones características del capitalismo moderno tienen otro origen), sino a su formalismo». ⁷⁷ Tal acento puesto en el elemento jurídico-formal pone de relieve que la racionalidad está íntimamente ligada al formalismo. En efecto, por su estructura, todo derecho está orientado,

77. C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, op. cit., pág. 166. Weber dijo: «El derecho relacional del Estado occidental moderno, según el cual el funcionariado profesional instruido decide, tiene su origen en el derecho romano, por su lado formal y no por su contenido». (*W&G*, pág. 816).

o bien hacia principios formales, o bien hacia principios materiales, incluyendo criterios de utilidad y de equidad. Así, el sistema judicial de toda teocracia y de todo absolutismo estaba materialmente orientado, a la inversa de la orientación formalista del sistema de la burocracia. Si Federico el Grande detestaba a los juristas, advierte Weber, es porque aplicaban sus decretos de un modo formalista, a pesar de su carácter material muy pronunciado. La ventaja irremplazable de este formalismo jurídico es que garantiza una cierta «previsibilidad» (*Berechenbarkeit*). El capitalismo sólo puede desarrollarse a partir de un derecho formal, porque necesita un derecho «con el que se pueda contar como con una máquina» y que excluya por principio los puntos de vista «religioso-ritualistas» y «mágicos». ⁷⁸ Hay pues un vínculo estrecho entre la aparición de relaciones económicas racionales, características del capitalismo naciente, y la «evolución del derecho en el sentido del formalismo y de la profesionalización». No se trata de que la lógica económica de este nuevo sistema bastara por sí misma para producir el derecho que necesitaba. Fueron más bien las necesidades de la lucha por imponer su hegemonía las que exigieron a los príncipes «aliarse con los juristas formados en derecho romano» y, como lo plantea Weber, «la alianza entre el Estado y la jurisprudencia formal benefició indirectamente al capitalismo». ⁷⁹

Así, sólo hubo Estado, en el sentido racional moderno, en Occidente. Una comparación con el Estado chino le permite a Weber resaltar la importancia decisiva de este «criterio» de la racionalidad. En la China imperial, los mandarines eran funcionarios que poseían una gran cultura humanista (caligrafía, poesía, literatura, anales), pero estaban desprovistos de la menor función administrativa e ignoraban la jurisprudencia. Un Estado con tales funcionarios es un Estado muy distinto del Estado occidental. En él, todo se basa, escribe Weber, en la «idea mágica» de que la virtud del emperador y de los funcionarios basta para mantenerlo todo en orden en tiempos normales. De hecho, a los funcionarios imperiales les incumbía la tarea de preservar a sus administrados de las calamidades naturales que dependían de entidades sobrenaturales. Por tanto, correspondía plenamente a su papel exigir a los dioses causantes de perturbaciones que se sometieran a las instrucciones del aparato de Estado. En

78. *Ibid.*

79. *W&G*, pág. 816, citado por C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, *op. cit.*, pág. 166.

esto desempeñaban el papel de «policías de lo divino».⁸⁰ Sin embargo, según Weber, el verdadero poder no se encontraba en sus manos, sino en las de los clanes campesinos, los gremios y las asociaciones gremiales, además de ser ejercido, no de forma intermitente sino ininterrumpidamente. «Esencialmente, todo se deja a su libre curso. Los funcionarios no gobiernan, sólo intervienen si hay perturbaciones o incidentes desagradables».⁸¹ En verdad, la sola postulación de una adecuación entre la ley social y la ley cósmica, en el corazón del pensamiento chino, priva al derecho de toda razón de ser: «Aunque la ley establecida por el príncipe no puede confundirse con su placer —*un sistema semejante no conoce el Derecho*—, éste es del todo inútil cuando la ley no es sino la aplicación automática de una ley cósmica».⁸² A pesar de la gran diferencia cultural entre ambas áreas civilizatorias, Weber enuncia una observación análoga a propósito del derecho islámico. Indica que el predominio de la tradición sagrada ha resultado en una ausencia de «racionalidad formal del pensamiento jurídico» y en la imposibilidad de la «creación sistemática del derecho con una finalidad de unificación interna y externa». Los juristas reconocidos, los *muftis*, constituyen sin duda una autoridad, pero cuando son consultados sus respuestas «varían de persona a persona» y, «como las decisiones de los oráculos, se llevan a cabo sin motivación racional», lo cual incrementa el carácter irracional del derecho en vez de contribuir a su racionalización.⁸³

Pero, en estas condiciones, ¿qué ocurre con la relación que mantiene la racionalidad jurídica formal con el monopolio de la violencia, elemento esencial en la definición weberiana del Estado moderno? De esta definición se destaca, sobre todo, que la violencia es, no el único medio,

80. Según la expresión de Jean Levi en *Les Fonctionnaires divins*, Seuil, París, 1989, pág. 244 y sigs. [Trad. cast.: *Los Funcionarios divinos*, trad. María Concepción García Lomas, Alianza Editorial, Madrid, 1991].

81. *W&G*, pág. 815.

82. Jean Levi, *La Chine est un cheval et l'Univers une idée*, Maurice Nadeau, París, 2010, pág. 123 (el énfasis es nuestro). León Vandermeersch, que se desmarca de Weber haciendo de la «literocracia» (el poder de los letrados) y no de la «agrocracia» (el poder de los campesinos) la principal base del régimen imperial, escribe en el mismo sentido que J. Levi a propósito de la propiedad territorial: «Estamos muy lejos del derecho romano: la tradición china formalizó los rituales y la ley penal, pero el derecho era algo ajeno a ella». (*Ce que la Chine nous apprend sur le langage, la société, l'existence*, Gallimard, París, 2019, pág. 91).

83. M. Weber, *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pág. 223.

sino el medio específico del Estado, *ultima ratio* de los otros medios o dispositivos de poder, como se pone de manifiesto «en caso de fracaso de los otros medios». ⁸⁴ Pero, como observa Catherine Colliot-Thélène, no se toma lo bastante en cuenta que esta definición hace intervenir la «doble determinación del *monopolio* de la violencia y de su *legitimidad*», no sólo el monopolio de la violencia como tal. Podemos preguntarnos de qué modo esta doble determinación es capaz de diferenciar al Estado de otras comunidades, políticas o prepolíticas. En efecto, en Weber el Estado constituye una forma específica de agrupación política. Pero tanto la monopolización de la violencia como su legitimación parecen encontrarse ya en germen en las comunidades políticas en cuanto se distinguen de las comunidades prepolíticas, de modo que las comunidades políticas, aunque no todas ellas sean Estados en el sentido pleno de término, sí son Estados en potencia. ⁸⁵ Pero, por otra parte, las asociaciones de hombres dedicadas a la guerra y al pillaje constituyen comunidades prepolíticas, en el sentido en que carecen de la «significación de legitimidad, en el sentido de la conformidad a la norma en el ejercicio de la violencia». ⁸⁶ Tal como Weber la concibe, la legitimación acompaña necesariamente a la monopolización de la violencia, ya que esta última significa su institucionalización «en un sistema de regulación de las relaciones sociales que aspira a la hegemonía en un territorio definido» y «que es el propio derecho, es decir, la justificación de la violencia a través incluso de las formas en las que ella es ejercida». ⁸⁷ Es pues «la unificación y la confiscación por una instancia “pública” de los derechos a ejercer la coerción antes dispersos entre grupos múltiples y heterogéneos» —dispersión característica de las estructuras feudales— lo que culmina en la

84. *Économie et société I*, Pocket, París, 2012, pág. 97.

85. C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, *op. cit.*, pág. 217. Cf. sobre este puntossur Max Weber, *Les Communautés*, La Découverte, París, 2019, texto 5, «Las comunidades políticas». Leemos en la página 163 que, por «comunidad política», hay que entender «una comunidad cuya actividad comunitaria tiende, al estar esta dispuesta a usar la violencia física (*Gewalt*) y normalmente también la violencia armada, a reservar un territorio a la dominación organizada de aquellos que son parte interesada». Incluso leemos en la página 174 que en el Estado moderno la «monopolización por parte del grupo político de la acción violenta legítima (*legitime Gewaltsamkeit*)» «encuentra su culminación en tanto que fuente definitiva de toda legitimidad (*Legitimität*) de la violencia física (*Gewalt*)».

86. *W&G*, pág. 517 (citado por C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, *op. cit.*, pág. 216).

87. C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, *op. cit.*, pág. 215.

constitución del Estado moderno. El resultado de todo ello no es un ejercicio de la violencia física que se superpondría externamente y desde arriba a una justificación por medio del derecho, sino más bien «un aparato de coerción estrechamente ligado, *incluso confundido*, con un orden jurídico que da forma a la violencia al mismo tiempo que la legítima».⁸⁸

Se comprende entonces la ganancia que permite obtener el análisis weberiano al anudar tan estrechamente violencia física y legitimidad, coerción y derecho. Pero ¿es esto suficiente para dar cuenta de la *soberanía* propia del Estado moderno? Por supuesto, se puede destacar la importancia, nunca desmentida, del elemento «territorio» en el abordaje weberiano: este elemento ya es parte integrante de la «definición conceptual reducida a su mínimo» de la comunidad política (la «afirmación mediante la violencia de la dominación organizada sobre un territorio y los hombres que lo ocupan»)⁸⁹ y es explícitamente subrayada en la célebre definición de la comunidad política específica que constituye el Estado moderno (en un paréntesis se precisa que el «territorio» pertenece a la caracterización de la comunidad estatal).⁹⁰ Se puede, por tanto, destacar que, desde el punto de vista de la historia del derecho, el Estado moderno parece caracterizarse «por un deslizamiento del territorio pensado como red de jurisdicciones a un territorio pensado como espacio de una soberanía».⁹¹ Sin embargo, aunque se conceda que legitimación y monopolización de la violencia en un territorio determinado van de

88. *Ibid.*, pág. 217 (subrayamos).

89. M. Weber, *Les Communautés*, *op. cit.*, pág. 164.

90. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, *op. cit.*, pág. 118. Hay que señalar la célebre definición del Estado moderno al final de *Gebiet*, que significa territorio en el sentido de «dominio» y que hace directamente referencia al ámbito de la soberanía: *gebieten* quiere decir «ordenar», *Gebieten* significa «amo» o «señor», *Hoheitsgebiet* significa el territorio en el sentido de la jurisdicción soberana. Catherine Colliot-Thélène tiene pues motivos para pensar que Weber ve en el «Estado soberano moderno» el resultado definitivo de un «proceso de dos caras», de monopolización de la coacción jurídica legítima y de la territorialización del poder, que fue un proceso de expropiación de las comunidades de derecho (*Rechtsgemeinschaften*) de la sociedad medieval (potencias feudales, iglesias, órdenes, ciudades, etc.) cuyas jurisdicciones se solapaban las unas a las otras en un mismo territorio (*La Démocratie sans «demos»*, PUF, París, 2011, págs. 42-43). [*Democracia sin demos*, trad. Víctor Goldstein, Herder Editorial, Barcelona, 2020].

91. Guillaume Calafat, *Une mer jalouse. Contribution à l'histoire de la souveraineté (Méditerranée, XVIIe siècle)*, Seuil, París, 2019, pág. 122, hace referencia a varios historiadores del derecho: Dietmar Willoweit, Peter Moraw y Volker Press, Christine Lebeau.

la mano, sigue pendiente la pregunta: ¿se deja agotar tan fácilmente la soberanía estatal, mediante este recurso, a la noción de «legitimidad», comprendida en el sentido de la conformidad a la norma jurídica? Volvemos a encontrarnos aquí, aunque bajo un nuevo ángulo, con la espionosa cuestión de la impersonalidad de las normas abordada más arriba. De hecho, la oposición personal/impersonal desempeña un papel en el pensamiento de Weber. Este último distingue, en una tipología célebre, tres formas de dominación legítima.⁹² La «validez de legitimidad» (*Legitimationgeltung*) puede, en efecto, revestir tres características: un carácter *racional*, «basado en la creencia en la legalidad de los reglamentos establecidos y del derecho a dar directivas que tienen quienes están llamados a ejercer la dominación por estos medios», lo cual constituye la primera forma de dominación, la «dominación legal»; un carácter *tradicional*, «basado en la creencia cotidiana en la santidad de tradiciones válidas en todas las épocas y en la legitimidad de aquellos llamados a ejercer la autoridad por estos medios», lo cual es constitutivo de la «dominación tradicional»; finalmente, un carácter *carismático*, basado «en la sumisión extraordinaria al carácter sagrado, la virtud heroica o el valor ejemplar de una persona, o bien [que emana] de órdenes reveladas o emitidas por esta última», lo cual caracteriza a la «dominación carismática». Tras esta división tripartita, la oposición personal/impersonal hace surgir una bipartición fundamental:⁹³ mientras que en la dominación legal «la obediencia se dirige a las reglas y no a la persona», en los otros dos tipos de dominación se apoya en la «autoridad personal». En efecto, mientras que «la fidelidad del burócrata al Estado racional se dirige a descripciones reglamentarias, a objetivos funcionales», es el «vínculo directo de persona a persona» el que parece prevalecer en las formas tradicional y carismática de la dominación. La impersonalidad de la «dirección administrativa burocrática» merece tanto más ser subrayada, al constituir «lo correspondiente en el plano político» a la racionalización de las relaciones económicas ligadas al auge del capitalismo.

¿De qué modo podría esto ilustrarnos acerca de la naturaleza de la soberanía del Estado? A decir verdad, podemos preguntarnos si la dominación legal, en particular en su forma más pura, la de la dirección ad-

92. M. Weber, *Économie et société I*, op. cit., pág. 289.

93. Para todo lo que viene a continuación, cf. C. Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État*, op. cit., pág. 224.

ministrativa burocrática, puede ser presentada apoyándose en cierto modo en un tipo de legitimidad. La legitimidad presupone, en efecto, una fuente de la que las reglas extraen su validez y la mantienen, como revela la expresión «validez de legitimidad». Ahora bien, en el caso de la dominación legal, no se pone de manifiesto ninguna «instancia extra-positiva» de donde procedería la validez de esa forma de dominación, nada que desempeñe el papel de la creencia en la santidad de la tradición o en la virtud heroica o el valor ejemplar del jefe o el profeta, creencia que mediatizaría la obediencia de los dominados por las otras dos formas de dominación. Como advierte C. Colliot-Thélène: «A la propia forma de la legalidad, es decir, el respeto de las reglas explícitamente codificadas, se le atribuye aquí el crédito de una capacidad de legitimación inmediata», de tal manera que la legitimidad de la dominación legal «coincide enteramente con su legalidad».⁹⁴ Hay aquí algo muy problemático, sobre todo cuando lo que se quiere es problematizar la soberanía del Estado. No puede recurrirse a un soberano designado por la tradición, como en la dominación tradicional, ya que debe tratarse de la soberanía que constituye al Estado como poder absoluto y perpetuo. Sin embargo, para el propio Weber, la determinación de la «permanencia» y la «continuidad» es tan esencial para el Estado moderno como «empresa política de carácter institucional» como la de la violencia legítima.⁹⁵ ¿Cómo dar cuenta de ello si se renuncia a vincular esta determinación a cierto tipo de legitimidad? Más fundamentalmente, ¿de dónde puede extraer su legitimidad el poder del Estado? Ésta es la pregunta decisiva —y es, precisamente, la pregunta que Weber no se plantea—.

Y, si no se la plantea, es porque no ve que la «esencia profunda de la soberanía» consiste en que «el soberano podía juzgar a cualquiera, pero no podía ser juzgado por ninguno»: esta prerrogativa se puede justificar fácilmente mediante una referencia a la divisa del apóstol Pablo (Primera epístola a los corintios, 2, 15), según la cual «el hombre espiritual juzga a todos los demás, pero no es juzgado por ninguno». Ya que si el hombre espiritual, aquel que está habitado por el Espíritu (*pneuma*), el *pneumatikos*, no podía ser juzgado por nadie, era «porque es soberano en tanto que recipiente del Espíritu».⁹⁶ El soberano y el hombre espiri-

94. *Ibid.*, pág. 230.

95. *Ibid.*, pág. 216, nota 23.

96. Ernst Kantorowicz, «La souveraineté de l'artiste. Note sur quelques maximes

tual vienen así a constituir un solo y mismo hombre. Se ve entonces hasta qué punto la soberanía es indisociable de una dimensión espiritual, absolutamente imposible de reducir a la racionalidad jurídico-formal o administrativa burocrática.⁹⁷ Para los promotores y constructores de los primeros Estados nacionales, enseguida se trató de dotar al Estado, cuya naturaleza temporal obviamente no se discutía, de un Espíritu, de un *pneuma*, que le aseguraran toda la fuerza de la fe. En la base de los Estados, por seculares que se consideren, hay toda una mitología religiosa, o, por decirlo de otro modo, el principio de la soberanía del Estado es en sí mismo de esencia religiosa. Los «misterios del Estado» no han acabado de sorprendernos con su profunda afinidad con los de la teología. La misma expresión «misterios del Estado», cuya fortuna nunca ha sido desmentida, desde Roger II de Sicilia en la primera mitad del siglo XII, a Jacobo I de Inglaterra a comienzos del siglo XVII, encuentra su fuente probablemente en el derecho romano tal como fue reinterpretado por los juristas de los siglos XII y XIII, particularmente la Constitución de los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio, inserta en el Código por Justiniano. Ellos afirmaron en 395 que era «sacrílego» (*sacrilegii*) discutirle al príncipe sus juicios y su elección de los funcionarios: ahora bien, la noción de «sacrilegio» se vincula muy directamente a los *mysteria* y al deber de silencio que éstos imponen a quienes a ellos se aproximan. El gobierno, como oficio, es por tanto en sí mismo un *mysterium* y quienes lo ejercen son «hombres espirituales».⁹⁸ Por eso mismo no se puede hacer de la hábil manipulación de los vínculos feudales de vasallaje, que por otra parte fueron discutidos por parte de los «grandes», el origen de la sociedad monárquica, al serle la dimensión de lo sagrado indispensable al rey para salir de esta lógica y alzarse a otro nivel, más allá del de *primus inter pares* (el primero entre sus pares). Lo esencial es comprender que

juridiques et les théories de l'art à la Renaissance», en *Mourir pour la patrie et autres textes*, *op. cit.*, pág. 71.

97. El mérito indiscutible Bourdieu, por lo que respecta a M. Weber, fue el de plantear que «el Estado es una entidad teológica, es decir, una entidad que existe mediante la creencia» (*Sur l'État*, *op. cit.*, pág. 25). Pero esta afirmación sólo adquiere pleno sentido si vemos en el Estado a una entidad que se mantiene produciendo y manteniendo activamente la creencia misma, a la manera de la Iglesia, su gran modelo de Estado».

98. E. Kantorowicz, «Mystères de l'État», *loc. cit.*, págs. 101-103. [Trad. cast.: «Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1959].

este «misticismo estatal» no constituye en absoluto una superestructura, ni una legitimación sobreañadida propia de la ideología, sino que forma desde el origen un solo cuerpo con la construcción del Estado moderno: por mal que les pese a quienes hacen profesión de «materialismo económico», el *Estado moderno es místico en sus fundamentos*.

Del Dios soberano al Estado soberano: ¿un proceso de secularización?

¿Podemos dar cuenta de este fenómeno mediante lo que ha sido presentado como «secularización» siguiendo a Carl Schmitt? Es cierto que el propio Weber había introducido tanto el término como el tema en la sociología; ambos entraban en su reflexión sobre el «desencantamiento del mundo» entendido como un proceso de eliminación de la magia por efecto de una tendencia intelectual que concierne a toda la cultura. Pero Schmitt, aun siendo en ciertos aspectos un discípulo de Weber, quiere dar al término una significación bien distinta, la de una transferencia o transposición de la teología a la teoría del Estado. A partir de su *Teología política I*, publicada en 1922, Schmitt se esfuerza por poner de relieve el hecho de que «todos los conceptos de peso en la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados». ⁹⁹ Pero, al proceder así, no se limitaba al describir un «desarrollo histórico» mediante el cual los conceptos de la teoría del Estado habrían surgido por filiación directa de conceptos teológicos; quiere subrayar, además, hasta qué punto dicha transposición implica la «estructura sistemática» de tales conceptos. Así, «el Dios omnipotente se convirtió en legislador omnipotente» y la intervención del soberano que rompe con el orden jurídico existente tiene la «misma significación» que la intervención directa de Dios rompiendo con el orden de la naturaleza para producir un milagro. ¹⁰⁰ En *Teología política II*, publicado en 1969, revisa su texto de 1922 y adopta una posi-

99. Carl Schmitt, *Théologie politique, 1922, 1969. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté*, Gallimard, París, 1988, pág. 46. [Trad. cast.: *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009]. Sobre la interpretación del texto de Schmitt, cf. Jean- François Kervégan, *Que faire de Schmitt?*, Gallimard, «Tel», París, 2011, págs. 85-114. [Trad. cast.: *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014].

100. C. Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*

ción de repliegue: «Todo lo que pude plantear sobre el tema de la Teología política son afirmaciones de un jurista acerca de una proximidad de estructura sistemática, que se impone desde el punto de vista de la teoría y la práctica del derecho, entre conceptos jurídicos y conceptos teológicos». ¹⁰¹ Como observa Jean-François Courtine, ¹⁰² hablar de este modo de «proximidad de estructura», aunque sea sistemática, implica «excluír toda idea de derivación, de fundación, de genealogía» y, por esta misma razón, compromete gravemente toda posibilidad de un proceso cualquiera de secularización. Hay un retroceso en este sentido, dado que *Teología política II* «sustituye por la idea de afinidad o analogía estructural la tesis fuerte de la derivación» sostenida en 1922.

¿Qué hay que pensar de esta tesis, así como de la otra, débil, de una simple analogía? La historia semántica de una lengua como la francesa testimonia, sin discusión, en favor de la derivación de la soberanía política a partir de la soberanía de Dios. En efecto, desde su aparición en la lengua francesa, ya sea como sustantivo o como adjetivo, «soberano» se aplica en primer lugar a Dios (en 1112, *suverain*) y luego, a continuación, a una persona que posee el poder político (1160-1170). ¹⁰³ En dos siglos, el uso del término se expande en la lengua culta hasta el punto de dar lugar a disputas acerca de su verdadera significación. Así Nicolás de Oresme recurre a los términos de «soberanía» y de «soberano», a menudo con fines críticos, basándose en la autoridad de Aristóteles para denunciar a los juristas que afirman que los príncipes se encuentran más allá de las leyes (lo que, según él, es propio de oligarquías y tiranías) y oponerles que, en un régimen real, «la multitud razonable» debe tener el poder soberano. ¹⁰⁴ En 1690, el *Diccionario universal* de Furetière consagra esta doble acepción teológica y política: «1. Soberano -ana, adj. y sust. El primer Ser, el Todopoderoso, que no ve nada por encima de él». En este primer sentido, «Dios es el único soberano». «2. Soberano, con respecto a los hombres, se dice de los reyes y de los príncipes que no tienen a

101. *Ibid.*, pág. 160, nota 1.

102. Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi*, Vrin/EHESS, París, 1999, cap. 6, págs. 167 y 170.

103. Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, París, 1992, t. II, «Souverain».

104. En su *Commentaire de Politique V*, 10 y IV, 6. Sobre estos textos, cf. J. Terrel, *La Politique d'Aristote*, *op. cit.*, pág. 53.

nadie por encima de ellos que les mande, sólo dependen de Dios y de su espada». ¹⁰⁵ En este mismo siglo, el teórico estadista Cardin Le Bret ya había definido la soberanía política, en filiación directa desde Bodin, como un «supremo y perpetuo poder encomendado a uno, que le da el derecho de mandar en modo absoluto y cuya única finalidad es el reposo y la utilidad pública». Según él, aun cuando se siguen confundiendo todavía las distintas «grandezas y poderes diversos de la Tierra», «sólo se debe atribuir el nombre y la cualidad de soberanía perfecta y completa a la que únicamente depende de Dios y está sujetas únicamente a sus leyes». ¹⁰⁶ ¿Cómo articular estos dos sentidos? En un pasaje del *De Cive* suprimido después de 1642, Hobbes había comprobado la dificultad que supone transferir al poder soberano del Estado la soberanía que tan sólo corresponde a Dios: «Dios, soberano de los soberanos, a quien se le debe una obediencia que no podemos legítimamente transferir a ningún hombre». ¹⁰⁷ Lo que es indiscutible es que la concepción del Estado soberano no se hubiera podido constituir sin el pensamiento del Dios soberano. Pero esta condición de posibilidad, ¿es también una condición suficiente?

Una cosa es indudable: este pensamiento se forma, en contra de lo que a veces se plantea, en oposición al pensamiento teológico griego. Así, el dios de Aristóteles es un «dios sin potencia», en el doble sentido de que no tiene poder, pues lo que tiene potencia puede no actuar, y de que no está en potencia, ya que lo que está en potencia puede no ser. ¹⁰⁸ Un dios semejante no actúa en el sentido de producir efectos, todavía menos es creador del mundo o causa del ser. La pregunta primera para Aristóteles no es «¿por qué el ser?», que es la pregunta de la teología cristiana e implica que hay ser cuando hubiera podido no haberlo, sino más bien la pregunta «¿por qué siempre hay movimiento?», que implica que el movimiento es eterno, dato manifiesto y evidente del que es preciso dar cuenta. ¹⁰⁹ El dios de Aristóteles es el primer motor inmóvil deducido en el Libro VII de la *Metafísica* como el único que puede dar

105. Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, t. III, «Souverain».

106. Cardin Le Bret, *De la souveraineté du Roy*, Toussaint du Bray, París, 1643, libro I, cap. 1, pág. 1 y cap. 2, pág. 5.

107. T. Hobbes, *Du citoyen*, op. cit., pág. 175, nota 10, pág. 425.

108. Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance*, Vrin, París, 2006.

109. *Ibid.*, págs. 161-162.

razón de la eternidad del movimiento, precisamente porque él mismo no se mueve. Él es el fin en el que todos los seres que se mueven desean participar mediante la continuidad de su propio movimiento (como lo demuestra el modo en que los seres vivos buscan perpetuarse mediante la generación). Inversamente, le corresponde al dios cristiano dar razón del «salto del no-ser al ser», es decir, de la existencia del mundo, y la potencia que lo define es omnipotencia en la medida en que, tras haber tenido que sacar al mundo de la nada mediante el acto de la creación, puede en todo momento devolverlo a ella si así lo considera. De este modo, «el dios omnipotente es un dios que interviene y actúa sobre el mundo»,¹¹⁰ mientras que el primer motor es causa del orden del mundo al ser garante de la perpetuidad del movimiento.

Pero, una vez plantado un dios todopoderoso, ¿cómo entender la relación entre esta omnipotencia y los otros atributos del dios cristiano, que son la sabiduría, la bondad y la justicia?¹¹¹ Ciertamente, por definición, la omnipotencia excede a toda norma o a toda ley capaz de limitarla desde el exterior. Si Dios es verdaderamente omnipotente, entonces puede hacer que $2+2$ no sea igual a 4 (violando la ley lógica), que el pasado no haya sido (violando la ley física) o que un inocente sea condenado (violando la ley ética). La teología y la filosofía medievales toparon con esta dificultad y buscaron una salida mediante la elaboración, esbozada en el siglo XIII por Godefroy de Poitiers, de una distinción entre potencia «absoluta» (*potentia absoluta*) y potencia «condicionada» u «ordenada» (*potentia ordinata*), es decir, entre dos figuras bien distintas de la potencia: la primera corresponde a la omnipotencia considerada en sí misma, mientras que la segunda se llama «ordenada» porque sigue la norma de la justicia y la bondad.¹¹² La primera es el poder de Dios to-

110. *Ibid.*, pág. 205.

111. Lo que se puso de manifiesto desde principios del «cristianismo», antes incluso de su constitución como «religión» unificada, no fue la dificultad de unir la omnipotencia con la justicia, sino la tensión inherente de la relación recíproca entre estos dos atributos fundamentales de Dios y otros como la bondad, o la misericordia, y la justicia, ya que Jesús afirmaba mediante sus actos y sus palabras la primacía de la misericordia (véase Enrico Norelli, *La Naissance du christianisme Comment tout a commencé*, Gallimard, «Folio Histoire», París, 2019, págs. 31-32, 77, 152).

112. Antes de adquirir este sentido teológico, la distinción entre *absolutus* y *ordinatus* aparecía en contextos jurídicos: según Eugenio Randi, en el caso del contrato *mortis causa*, cuyas cláusulas anticipaban un fallecimiento, *absolutus* hacía referencia a la ausencia de tes-

mado *in abstracto*, con independencia de toda relación con el orden del mundo: en su poder tiene otras posibilidades distintas de la que ha elegido cuando creó el mundo, posibilidades no realizadas; la segunda es este mismo poder *in concreto*, en su relación con el mundo real tal como él lo ha creado. Gracias a su poder absoluto, Dios puede hacer lo que no ha hecho de acuerdo con su poder ordenado; no lo hace, pero *puede* hacerlo. Tal potencia no es, por tanto, activa, sino lógica y abstracta.¹¹³ Desde la aparición de esta distinción hasta comienzos del siglo xiv con Duns Escoto, se producirá un movimiento de radicalización que concederá un lugar cada vez más importante a la potencia absoluta, desligada de toda otra ley e identificada con un «poder efectivo y soberano de ruptura o de instauración de la ley».¹¹⁴

La cuestión decisiva reside en saber si se pasa del dios omnipotente, es decir, soberano, a la soberanía política por medio de una simple transferencia analógica. Pero, previamente, ¿es preciso aceptar esta equivalencia entre «omnipotencia» y «soberanía»? Que haya sido postulada por toda una tradición cristiana no implica que sea evidente. El islam afirma igualmente la «omnipotencia» de Dios, pero es dudoso que alguna vez haya afirmado la «soberanía» de Dios, al menos no antes del «golpe de fuerza interpretativo» llevado a cabo tan sólo en el siglo xx por el paquistaní Mawdûdi: fue este último quien tradujo la fórmula del Corán (XII, 40); «El *hukm* sólo es de Dios», como «*Sovereignty belongs to none but Allah*», elevando así la soberanía al rango de atributo divino.¹¹⁵ De ello se deducirá un «teocentrismo fanático, absoluto» que descalifica todo sistema político, incluida la monarquía de derecho divino, para no admitir, como islam verdadero, sino el de Medina y sus cuatro primeros califas.¹¹⁶

tamento, *ordinatus* a una última voluntad, regulada y manifestada (citado por Gwenaëlle Aubry, *Genèse du dieu souverain. Archéologie de la puissance II*, Vrin, París, 2018, pág. 146).

113. Olivier Boulnois, «From divine omnipotence to operative power», *Divus Thomas*, vol. 115, n° 2, 2012, págs. 83-97.

114. Sobre todos estos puntos, véase G. Aubry, *Genèse du dieu souverain, op. cit.*, Introducción, págs. 9-36. En el capítulo 4 volveremos a hablar sobre el lugar particular de Duns Escoto en la elaboración de una idea de la soberanía absoluta a principios del siglo xiv.

115. Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil, París, 2002, págs. 117-119. [Trad. cast.: *La enfermedad del Islam*, Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003]. Según él, el sustantivo *hukm* significa, entre otras cosas, «poder», «imperio», «autoridad», «juicio», «sabiduría», «saber», «ciencia».

116. *Ibid.*, pág. 121.

¿Cabría imputar a tal «retraso» un bloqueo del proceso de secularización? Según Abdelwahab Meddeb, de todas formas el propio islam, bajo las influencia de la secularización occidental, ya había «marginalizado el principio religioso». En realidad, es posible que la introducción del término «soberanía» en el francés del siglo XII se deba tanto a la difícil construcción de los poderes como a las disputas de la teología pura.

Sea como sea, si se adopta la tesis de la secularización, la soberanía política se reduciría a retomar de la soberanía divina el atributo de la «omnipotencia», de tal manera que la «omnipotencia» del legislador moderno sería en sí misma «retomada literalmente de la teología»: la trascendencia del soberano con respecto al Estado resultaría, así, análoga a la trascendencia de Dios respecto al mundo.¹¹⁷ Aquí la omnipotencia residiría en la decisión relativa a la «situación excepcional» en la que la norma jurídica está suspendida. En este caso, se trataría de una decisión pura, fuerte de derecho no sometida al derecho, al modo en que Dios omnipotente interviene suspendiendo las leyes de la naturaleza mediante el milagro, o también, al modo en que saca el mundo de la nada para hacerlo existir (creación *ex nihilo*).

Esta analogía adolece de una doble dificultad. En primer lugar, ignora con cierta desenvoltura la diferencia de naturaleza irreductible entre la soberanía divina y la soberanía política. La soberanía de Dios es, en efecto, de orden ontológico, no se puede separar del propio ser de Dios, que es tal que no se puede concebir ninguno mayor (*major*), se confunde con su misma perfección. Dicho de otra manera, esta soberanía es absolutamente *originaria*¹¹⁸ y no depende de ningún poder otorgado por nada exterior a su propio ser. Como dice Hobbes, la realeza de Dios es «natural» en virtud de su omnipotencia, es decir, «una potencia irresistible» que no procede de ningún pacto y que nunca corre peligro de perderse,¹¹⁹ lo cual no es el caso de ningún soberano instituido. Cuesta ver de

117. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, París, 1988, págs. 48 y pág. 58.

118. Éste el motivo por el que Kant siente la necesidad de distinguir al «soberano Bien independiente» (*selbständigen*) o incluso al «soberano Bien originario», que no es otro que Dios mismo, del «soberano Bien derivado», que consiste en estar de acuerdo con la felicidad y la moralidad que deben ser observadas por todo ser racional (*Critique de la raison pratique*, Primera parte, libro II, cap. 2, Flammarion, «GF», París, 1976, pág. 250). [Trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2013].

119. T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pág. 381.

qué modo «la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía» podrían, en estas condiciones, derivarse directamente de la «teología política cristiana».¹²⁰ No basta con que la unicidad del soberano terrestre (el emperador Constantino) corresponda a la unicidad del soberano celeste (Dios) en la mente del teólogo cortesano Eusebio de Cesarea, para que la esencia de la soberanía política se pueda reducir a la idea de que el soberano sobre la Tierra no es más que la imagen de la trascendencia de Dios.¹²¹ Y es que, a diferencia de la soberanía divina, la soberanía política no puede pretender la originalidad absoluta. Aun suponiendo que sea Dios quien confiere la soberanía a una persona (soberanía de derecho divino), ésta no es dada *a priori* con el propio ser de tal persona, sino que procede siempre de un acto de voluntad que es su fuente. Incluso en la concepción medieval más arcaica, el rey, que en su oficio es «imago de Cristo» (*imago Christi*), no es Dios y hombre por naturaleza, se convierte en tal por la gracia divina.¹²² Toda la dificultad de la soberanía política reside en que no puede ser originaria y, al mismo tiempo, debe serlo de algún modo, ya que una soberanía dada o conferida por una instancia superior es una contradicción en los términos.¹²³ En este sentido, la dimensión teológica irreductible de la soberanía política, por innegable que sea, no se deja reducir en absoluto a la lógica de una simple analogía que se impondría de por sí como una evidencia.

En segundo lugar, la otra dificultad reside en que la analogía es del todo incapaz de explicar el hecho decisivo, históricamente determinante, de la soberanía del Estado. Sólo puede considerar la soberanía «personal» o el elemento puramente «personal» de la soberanía: la persona del legislador es superior al Estado, así como la persona de Dios es superior

120. Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2*, Seuil, París, 2008, pág. 17. [Trad. cast.: *El Reino y la Gloria: por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Editorial, Pre-Textos, Valencia, 2009].

121. *Ibid.*, pág. 29. El argumento será repetido durante la Edad Media por los partidarios de la monarquía universal y combatido especialmente por Nicole Oresme, quien lo expone en los siguientes términos: al igual que «todo el mundo está gobernado por un solo soberano príncipe que es Dios», el linaje humano «que es algo así como un pequeño mundo, debe tener en la Tierra a un príncipe soberano como su policía» (citado por J. Terrel, *Les Théories du pacte social*, *op. cit.*, pág. 52).

122. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, in *OEuvres*, Gallimard, «Quarto», París, 2000, págs. 692-693. [Trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, trad. Rafael Blázquez Godoy, Editorial Akal, Madrid, 2012].

123. W. Brown, *Murs*, *op. cit.*, pág. 80, que se refiere aquí a Bodin.

al mundo. Pero ¿por qué la soberanía política debería ser una soberanía *con respecto* al Estado, más que una soberanía *del* Estado mismo. Aunque se trate de un rey o de un príncipe absoluto, no es cierto que ocupe, con respecto al Estado, la misma posición que Dios ocupa respecto al mundo; él es, a su manera, el Estado mismo, no como individuo natural, ciertamente, sino en tanto que participa de un *corpus mysticum*. Al no corresponder, ni a la impersonalidad propia de las normas jurídicas, ni a la personalidad de tal o cual individuo, la soberanía del Estado desbarata la alternativa de Kelsen y Schmitt. ¿Cuál es pues, exactamente, la naturaleza del poder que constituye la soberanía moderna? ¿Es posible hablar, en su caso de omnipotencia, aunque sea por analogía?

Es un hecho notable que las palabras francesas *suzerain* (señor feudal) y *suzeraineté* (señorío), que aparece más tardíamente, estén construidas análogamente a «soberano» y «soberanía», a partir del adverbio *sus*¹²⁴ (encima): en el sistema feudal, *suzerain* designa a un señor situado por encima de todos los demás en un territorio dado, de quien los inferiores o vasallos obtienen sus feudos. Aquí se encuentra de nuevo, por tanto, la idea de superioridad y de primacía significada por «soberano». Sin embargo, la superioridad del *suzerain* (señor feudal) no es igual a la superioridad del soberano. En efecto, como hemos visto, el *suzerain* está situado en la cima de una jerarquía que no deja de implicar obligaciones para con aquellos que dependen de él personalmente. La diferencia entre el señorío y la soberanía consiste, precisamente, en la naturaleza del poder que posee el soberano. En la figura que emerge en el siglo XVI en Occidente, el soberano no está sometido a obligaciones con respecto a sus subordinados, como tampoco él mismo está sometido a las leyes que promulga. Es cierto, como escribe Hobbes, que «todos los soberanos están sujetos a las leyes de la naturaleza, porque estas leyes son divinas y no pueden ser derogadas por ningún hombre ni ninguna república. Pero a las leyes que él mismo hace —dicho de otro modo, las leyes que hace la república— el soberano no está sometido».¹²⁵ Poner la ley por encima del soberano supondría «constituir un nuevo soberano», dotado del poder de castigar al primero y, por tanto, quitarle toda soberanía. En relación con las leyes positivas a las que todos los demás hombres están sometidos, su poder es, por tanto,

124. A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., «Suzerain».

125. T. Hobbes, *Léviathan*, op. cit., pág. 346.

absoluto. Lo cual significa que todos los demás le están, en principio, *igualmente* sometidos en cuanto súbditos.

La cuestión, entonces, es saber qué se gana concibiendo este poder absoluto como «omnipotencia», a imagen de la omnipotencia divina. Ya que, mal que le pese a Carl Schmitt, el soberano no decide tanto la excepción a la ley como la ley misma, y sólo *porque* decide la ley *puede* decidir, dado el caso, su suspensión. El modelo del «milagro» como suspensión de la ley natural no es pertinente: la soberanía consiste, no en suspender la ley, sino en cambiarla, o, más exactamente, cambiar *de* ley. Esto es, por otra parte, lo que significa el otro modelo, el de la creación del mundo, que no es homogéneo al del milagro, contrariamente a lo que Schmitt da a entender. Ya que la creación divina no constituye una excepción a la ley, a diferencia del milagro. ¿De qué clase de ley podría tratarse en este caso? Ciertamente, no de leyes naturales, como en el caso del milagro, ya que éstas son efecto de la creación divina y no le preexisten. Tampoco de una ley que regiría desde el interior el ser de Dios, imponiéndole no crear, lo cual no tendría ningún sentido y entraría en contradicción con la omnipotencia. En el lenguaje de los canonistas del siglo XIII, «hacer algo a partir de nada es instaurar un nuevo derecho (*est ius novum condere*)», es decir, legislar.¹²⁶ Es por tanto el poder de legislar —no el de decidir la excepción— el poder del soberano por excelencia, no siendo el segundo más que la consecuencia del primero. Del mismo modo, no es cierto que, al igual que Dios, «el rey reina, pero no gobierna»,¹²⁷ según una fórmula atribuida a Adolphe Thiers, o al menos no es cierto del soberano de los primeros Estados modernos. Ya que si algo distingue a este último tipo de Estado es, precisamente, que hace la ley y gobierna. Lo determinante en este caso es, en consecuencia, la relación con las leyes, no la relación con el Estado: ya que si el soberano puede hacer las leyes, es porque está por encima de ellas. Pero, al hacerlas, no está por encima del Estado, sino que es el Estado en y mediante el ejercicio de este poder de hacer las leyes. Contrariamente a lo que está implícito en el planteamiento de Schmitt, la trascendencia con respecto a las *leyes* no es, por tanto, una trascendencia con respecto al *Estado*.

¿Cómo dar cuenta, entonces, de este absolutismo de la soberanía política que ha marcado y sigue marcando profundamente nuestra historia,

126. E. Kantorowicz, «La souveraineté de l'artiste», *loc. cit.*, pág. 61-63.

127. G. Agamben, *Le Règne et la Gloire*, *op. cit.*, pág. 28.

así como el uso que hacemos, todavía hoy, de la noción de soberanía? Una indicación hecha por J. Bodin puede ponernos en la vía de responder, cuando compara al príncipe soberano con el papa y el derecho público con el derecho canónico, con el fin de explicar el «poder absoluto» o *plenitudo potestatis*, primer elemento que define la soberanía (siendo el segundo, como hemos visto, la «perpetuidad»): «Y así como el papa nunca se ata las manos, como dicen los canonistas, del mismo modo el príncipe soberano no puede atarse las manos, aunque quisiera hacerlo». ¹²⁸ La comparación parece significar que el poder absoluto reconocido al príncipe soberano, lejos de ser primero, ha sido concebido a partir de la plenitud del poder reconocida al papa. Pero ¿cómo comprender este movimiento que va del papa al príncipe? ¿Se trata, también en este caso, de un movimiento de secularización mediante el cual la soberanía sería transferida del primero al segundo? Pero ¿qué ocurre en este caso con la soberanía del papa? ¿Es ella el verdadero punto de partida, o bien hay que remontarse en este movimiento hasta la «potencia absoluta» reconocida a Dios a partir del comienzos del siglo XIII, de tal manera que la secularización, aunque de un modo indirecto, remitiría todavía y siempre a los atributos divinos? En todo caso, la famosa fórmula del derecho romano imperial: «el príncipe es libre en relación con las leyes», fue invocada muy a menudo para justificar que el papa, el emperador o el rey están por encima de las leyes.

¿Por qué, si este legado jurídico fue transmitido a todos los poderes, espirituales y seculares, que no se privaron de beber en sus fuentes para legitimarse, resulta que el papa —y no el emperador o los reyes— fue el primero en afirmar práctica e intelectualmente esta superioridad con respecto a las leyes, hasta el punto de determinar un movimiento de reacción en el emperador o los reyes, mediante el cual estos últimos reivindicaron los poderes que el papa se había otorgado previamente? Es cierto que el emperador Federico Barbarroja también había intentado elevar, en el siglo XII, esta pretensión a una «jurisdicción universal», pero tal tentativa condujo a un fracaso. ¹²⁹ Por el contrario, cuando esta misma pretensión fue elevada por los pontífices romanos a partir del siglo XI y a lo largo de los siglos siguientes, basándose en la fórmu-

128. *République*, I, 8, pág. 192 (citado en J. Terrel, *Les Théories du pacte social*, op. cit., pág. 47).

129- E. Kantorowicz, «Mystères de l'État», loc. cit., pág. 107.

la de la Epístola de Pablo sobre el «hombre espiritual», citada más arriba, fue un éxito y produjo una conmoción cuyas sacudidas aún se hacen sentir hoy en día.

