



# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Derecho

Posgrado en Derecho

Con Reconocimiento de Validez Oficial ante la Secretaría de Educación Pública, bajo acuerdo

número 2006205 del 13 de junio de 2006

---

## “ESTADO Y NACIONALISMO: UNA RELACIÓN SIMBIÓTICA”

Tesis que para obtener el grado de

**Maestro en Ciencias Jurídicas**

Presenta el

**Lic. Juan Francisco Montalvo Cantú**

Director de Tesis

**Dr. Manuel Andreu Gálvez**

Ciudad de México

2024

## ÍNDICE

CONTENIDO	
AGRADECIMIENTOS .....	4
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I: EL HOMBRE Y LA POLÍTICA .....	10
I. EL HOMBRE.....	14
A. Naturaleza y Esencia.....	14
B. Sobre la existencia de la naturaleza humana.....	16
C. Cuerpo, Alma y Naturaleza Humana .....	19
II. GREGARISMO, SOCIABILIDAD Y VIDA POLÍTICA .....	22
A. Consideraciones previas.....	23
B. Gregarismo y naturaleza sensitiva.....	26
C. Sociabilidad y vida familiar .....	30
D. Libertad, perfección y política.....	41
III. LA FORMA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA .....	46
IV. CONCLUSIÓN.....	50
CAPÍTULO II: PARA COMPRENDER EL ESTADO.....	51
I. PRESUPUESTOS CONCEPTUALES.....	51
A. Político y Sagrado .....	51
B. Seguridad y Libertad.....	53
C. Compromiso y Decisión .....	55
D. Conclusión.....	57
II. LA CRISTIANDAD MEDIEVAL.....	58
A. Edad Media y Cristiandad.....	58
B. Levedad del Poder Político.....	60
C. Orden Político .....	63
1. La Comunidad Universal .....	63
2. El Feudalismo.....	66
3. El Emperador Universal.....	73
4. La Iglesia Universal.....	81
5. Lo Sacro y lo Profano .....	86
6. La Ley Universal .....	91

D. Orden Social .....	95
III. CONCLUSIÓN .....	96
CAPÍTULO III: EL NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO (FINAL DE LA EDAD MEDIA Y EL PROTOESTADO) .....	97
I. LAS MONARQUÍAS Y LA BURGUESÍA.....	97
II. LAS FRACTURAS DEL ORDO POLITICO MEDIEVALIS .....	110
A. La fractura cultural .....	112
B. La fractura religiosa .....	115
C. La fractura ética.....	120
D. La fractura política.....	127
E. La fractura jurídica .....	137
F. La fractura sociológica.....	152
III. CONCLUSIÓN.....	157
CAPÍTULO IV: EL ESTADO .....	158
I. EL ESTADO.....	158
A. Elementos estructuradores del Estado.....	162
II. FASES DE LA ESTATALIDAD .....	165
A. LA ÉPOCA DE LAS MONARQUÍAS ESTATALES (Siglos XVI- XVIII) .....	167
1. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS .....	167
B. LA ÉPOCA DEL ESTADO MODERNO (Siglo XIX).....	173
1. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL ESTADO NACIÓN .....	174
2. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS .....	175
C. LA ÉPOCA DEL ESTADO TOTALITARIO (Siglos XX- XXI).....	186
1. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS .....	187
III. CONCLUSIÓN.....	204
CAPÍTULO V: NACIÓN Y NACIONALISMO .....	206
I. NACIÓN.....	207
A. Propuestas sobre el origen de la Nación .....	207
B. Modernidad del concepto de Nación.....	210
C. Nacimiento de la Nación Política .....	213
D. Concepto .....	221
II. PROTONACIONALISMO O SENTIMIENTOS DE PERTENENCIA COLECTIVA.....	226

III. NACIONALISMO.....	228
A. Concepto .....	228
B. Tipos.....	235
IV. CONCLUSIÓN.....	240
CONCLUSIONES.....	244
ANTECEDENTES CONCEPTUALES.....	244
LA EDAD MEDIA.....	246
EL ESTADO MODERNO .....	248
FASES DEL ESTADO .....	252
NACIONALISMO .....	253
BIBLIOGRAFÍA.....	257

## AGRADECIMIENTOS

Después de tantos años de trabajo es difícil agradecer a todas las personas que de una forma u otra me han ayudado, empujado y acompañado en el proceso, primero de los estudios de licenciatura y maestría, y posteriormente de investigación, redacción y corrección de esta tesis. Sin embargo, haré un esfuerzo por mencionarlos a todos, sabiendo que si alguno falta no es porque tenga menos valor que el resto, sino que debe disculpar mi falta de memoria y de espacio.

En primer lugar debo agradecer a Dios, quien me dio la vida, la salud y las oportunidades. Gracias a Su Voluntad y Amor hoy en día me encuentro aquí, rodeado de las personas a las que amo y trabajando en aquello que me apasiona.

En segundo lugar quiero agradecer a mi esposa Ana, mi compañera de vida y la madre de mi hijo, quien soportó tantas horas de disquisiciones históricas y políticas, de dudas, preguntas, decepciones, y más de una crisis provocadas por la tesis y la propia vida, sin cejar nunca en su apoyo. Gracias a su fe en mí y a su ejemplo es que concluí esta tesis, siempre has sido y serás la luz que guíe mi camino. Gracias también a mi hijo, anhelo conocerte y espero ser el ejemplo que necesites para ser un buen hombre.

A los siguientes que debo agradecer es a mis padres: Juan y Yolanda. Su amor, consejo y apoyo durante toda mi vida, su educación y el regalo de la fe me han hecho el hombre que soy. Sin ellos, mis estudios y vida o no serían, o serían muy diferentes. Es un honor ser su hijo y no se pueden desear mejores padres.

Agradezco también a mis hermanas, a mis cuñados y a mis 15 sobrinos: Mariyoli, Tim, Mani, Cándido, Pili, Bernardo, Mer, Grillo, Chio y Fa. Ustedes fueron mis primeras amigas y mis cuñados son los hermanos que me han regalado, mis sobrinos alegran cada día de mi vida, y el verlos a todos me recuerda por qué la familia es la primera célula de la sociedad, así como lo privilegiado de estar rodeado de su cariño.

A mis suegros Luzma y Javier y a mi cuñada Lorea, gracias por permitirme unirme a su familia y confiar siempre en mí y en mis proyectos, a pesar de las dificultades. Son un regalo que estoy seguro que Dios me preparó.

A todos mis amigos de México de la carrera, de la preparatoria y de la vida, por las alegrías, tristezas, emociones, triunfos y fracasos. Por acompañarme en el tránsito de la adolescencia a la vida adulta cuidando que nunca me perdiera y recordando que la vida no se puede vivir solo. A mis amigos de Pamplona, por acogerme y convertirme en uno más de ellos, despertando en mí nuevamente el amor por la cultura y la academia que

me llevaron a donde me encuentro hoy. Una mención especial, sin demeritar a todos los demás, para Santiago Zubieta, Alonso Velázquez y al padre Pablo Patrino por aguantar mis eternas discusiones sobre la tesis y por darme algunas de las mejores ideas para ella.

A mis compañeros de trabajo y mis amigos de Aguascalientes por recibirme con el cariño de la gente buena, haciendo más llevadero el cambio de vida que implicó mi salida de la Ciudad de México. Gracias especialmente al Dr. Domínguez, a Gabo y Ariana, a Antonio de los Reyes, José Paulo Bassol, Rosy Vázquez, Martín Sánchez y a Santiago Sánchez por su confianza, amistad y por la oportunidad de dedicarme a la docencia. Igualmente un agradecimiento especial a Lula y Sergio López y a toda su familia, por demostrarme que en todos lados hay gente buena y que uno puede encontrar una casa fuera de casa. Gracias también a Isis y a Manuel Alvarado, porque desde el inicio nunca me faltaron y siempre me hicieron compañía, aún en los momentos más solitarios.

Igualmente agradezco a todos mis profesores, sus enseñanzas me han llevado a este punto; y especialmente quiero agradecer a mis amigos y ejemplos de vida académica, conocerlos ha sido un regalo enorme y he encontrado en ustedes el modelo a seguir de entrega, pasión, cercanía y amor por la Verdad y por los demás que me inspiran a ser un mejor docente. Gracias América Gutiérrez, mi querida Tía, y Gustavo Garduño por recordarnos para qué es la academia.

Por último quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Manuel Andreu, por su apoyo durante todos estos años de arduo trabajo, por introducirme en el mundo del nacionalismo y del Estado. Por las horas que dedicó a guiarme y corregirme, y sobre todo por confiar en que este tema y este autor podrían aportar algo a la investigación.

¡Gracias a todos!

## INTRODUCCIÓN

El panorama del mundo contemporáneo es desolador. Tras la pandemia de COVID-19 y cientos de miles de muertes, el mundo económico, laboral y político todavía no termina de comprender los cambios sufridos; nuevos gobiernos populistas se hacen con el control de países en Europa y América enardeciendo los ánimos; el fantasma del comunismo no termina de desaparecer y se aferra en América Latina y Asia; movimientos de extrema izquierda y de extrema derecha salen de sus madrigueras y marchan por las calles; la nueva cultura “políticamente correcta” y las políticas identitarias que la alimentan aplastan la libertad y se lanzan con furia iconoclasta a la destrucción de todo aquello que parezca ofensivo.

El hombre moderno está solo... la destrucción de la familia, el capitalismo salvaje, el individualismo absoluto y el relativismo moral lo han dejado aislado, inútil, molesto y temeroso, en una palabra: lo han convertido en una bestia.

Dentro de todo este galimatías resurge un fenómeno que algunos habían dado muy pronto por muerto: el nacionalismo. En la era de la globalización los movimientos nacionalistas aparecen nuevamente con fuerza. En España, Francia, Inglaterra, Italia, Escocia, Rusia, Estados Unidos, México, Ucrania y muchos otros lugares el Nacionalismo en su vertiente separatista u oficialista vuelve a ocupar un espacio en la discusión política.

Muchos estudiosos ven en la reaparición del nacionalismo y en el movimiento de globalización dos grandes amenazas para el modelo político del Estado Moderno, al que se apresuran a darle la extrema unción al tiempo que enfocan sus inquietudes en sus posibles herederos.

Pero, al contrario de lo que parece, el Estado no se muestra tan débil como lo imaginan. El sueño globalista supranacional ha sido fuertemente cuestionado y sus otrora grandes exponentes como la Unión Europea se ven amenazados por la disidencia, mientras que

las Naciones Unidas se muestran una vez más impotentes para hacer frente a los conflictos que arrasan distintas partes del mundo.

Por otro lado, los movimientos nacionalistas no sueñan con destruir al Estado; los separatistas catalanes, vascos, escoceses y prorrusos en los países de Europa del Este luchan por crear sus propios Estados, mientras que los gobiernos de Estados Unidos, Rusia, China o incluso México buscan fortalecerse y legitimarse mediante la recreación de sus mitos nacionalistas.

El propósito de la tesis es profundizar en el segundo de estos fenómenos, aquel del Nacionalismo y la forma en la que, al contrario de lo que algunos piensan, su existencia no es en modo alguno un peligro para el Estado Moderno, sino una herramienta para alcanzar los objetivos por los que fue creado desde el siglo XV: la neutralización del espacio político y la promesa de alcanzar la seguridad y la paz absolutas.

Para demostrar esta afirmación es necesario sentar primero unas sólidas bases sobre aquello que es el hombre y la política, con el objetivo de disipar posibles confusiones terminológicas y hacer evidentes sus naturalezas y esencias. Solamente si se comprenden tanto la naturaleza política del hombre, como la naturaleza y esencia de la política como espacio de la libertad y la construcción de la vida en común, estaremos en posibilidad de entender la importancia de las formas de organización política y la naturaleza neutralizadora y apolítica del Estado Moderno. Este es el objeto del primer capítulo denominado “El Hombre y la Política”.

El segundo capítulo, “Para Comprender al Estado” tiene por objeto en primer lugar presentar algunos presupuestos conceptuales sobre la manera en la que se conforman las formas de organización política mediante las relaciones que se establecen entre lo político y lo sagrado, la seguridad y la libertad y el compromiso y la decisión. Dependiendo de la manera en la que se articulen y resuelvan cada una de estas relaciones, será la manera como se configurarán las formas de organización política, las cuales serán en mayor o menor medida conformes con el deber ser de la política.

La segunda parte del capítulo presenta, a modo de antecedente histórico del Estado, la forma de organización política de la Edad Media: La Cristiandad Medieval o *Res publica Christiana*. Precursor directo del Estado y antítesis del mismo, modelado sobre una teoría política que abreva tanto de las fuentes clásicas como de las cristianas. La Cristiandad Medieval fue en cierto modo el máximo punto de desarrollo del pensamiento político grecolatino en su vertiente cristiana y la última forma de organización política que surgió, hasta cierto punto, de la observación de la realidad humana y de la teoría política y ética que buscaba la perfección del hombre y su trascendencia.

El tercer capítulo explora la crisis de la Cristiandad y las fracturas culturales, religiosas, éticas, políticas, jurídicas, sociológicas y económicas que dieron lugar al auge de la monarquía y la burguesía como nuevos actores políticos. La conjunción de estos factores llevó a la creación de una nueva forma de organización política: la Estatalidad; que representaba una nueva manera de articular la vida comunitaria y cuyo fin era imponer la paz y la seguridad a una Europa arrasada por las guerras y sumida en una fuertísima crisis antropológica. En este capítulo, “El Nacimiento del Estado”, se hacen explícitas las razones y los motivos de la creación estatal y la manera en la que modificaron la concepción de la política y de la vida en común, cuyos efectos siguen en gran medida vigentes hasta nuestros días.

El cuarto capítulo, “El Estado” comienza definiendo al mismo y señalando sus elementos estructuradores, así como la manera en la que los adecúa a su concepción mecanicista y racionalista, distinguiéndose de las formas de organización política que lo han precedido. La segunda parte, y la más extensa del capítulo, hace un recuento histórico de la evolución del Estado y de las distintas formas que ha adoptado a lo largo del tiempo desde el siglo XVI hasta nuestros días, cambiando en algunos aspectos, pero siempre manteniendo su objetivo neutralizador y totalizador de la vida humana.

Por último, el quinto capítulo: “Nación y Nacionalismo” explora ambos conceptos, definiéndolos y haciendo especial hincapié en su modernidad y su relación con los

elementos proto-nacionales y tribales que les facilitan evocar sentimientos de pertenencia en los aislados y vulnerables hombres modernos; además de señalar la manera en la que ambos fenómenos están indivisiblemente unidos al Estado y la utilidad que tienen para este, como sustitutos de otros lazos y pertenencias comunitarias que podrían poner en riesgo su monopolio del espacio político.

El objeto de esta tesis no es un desarrollo exhaustivo de la historia del Estado y de la Nación, labor titánica que otros han parcialmente llevado a cabo, sino ser una breve contribución al debate actual en torno a la aparente crisis de la estatalidad y de los valores democráticos occidentales, al mismo tiempo que se opone tanto a los que se apresuran a declararlos muertos como a aquellos que se aferran a su existencia por considerarlos naturales al ser humano.

Ni el Estado ha existido siempre, ni es la expresión más perfecta de la naturaleza humana, al contrario, es una propuesta artificial fruto del racionalismo y del mecanicismo moderno, cuya finalidad es completamente apolítica y cuyos métodos para alcanzarla no tienen nada de morales ni éticos. A pesar de esto, es ilusorio creer que el Estado está próximo a desaparecer cuando sus bases conceptuales se mantienen vigentes y la humanidad se encuentra cada vez más lejos de la verdadera vida política y cada vez más cerca de la vida homogénea y neutra que desde el inicio se ha promovido.

No se niega que el Estado esté cambiando o reconfigurando, pero esto no implica su desaparición, al contrario, si algo se ha demostrado en años recientes es que no hay nada como la inseguridad y las dificultades del mundo moderno para arrojar a las personas a los brazos del Leviatán, con tal de lograr una vida pacífica y segura; y no hay nada mejor que el nacionalismo para asegurarse que dicha entrega de la vida y la libertad se realicen sin oposición.

## CAPÍTULO I: EL HOMBRE Y LA POLÍTICA

Al igual que las edificaciones, todo estudio sobre un tema particular debe iniciar con sólidos cimientos que den estabilidad y fuerza a la estructura que planea levantarse. En el presente estudio, esta afirmación se muestra mucho más verdadera si consideramos que trata sobre dos temas de suma controversia: el hombre y la política.

Siempre que se habla de política se habla del hombre, y siempre que se habla sobre el hombre es necesario hablar sobre la política. Ambos conceptos no se pueden separar, y quien pretenda hacerlo lo que busca no es ni al hombre ni a la política.<sup>1</sup> La íntima e indivisible relación entre hombre y política es una verdad conocida desde la antigüedad, y tal vez no hay mejor expositor al respecto de este tema que el filósofo Aristóteles, no por ser ni el primero ni el único en tratar este tema, sino por la claridad de sus conceptos y por haberse tornado, con el paso de los años, en uno de los pilares del pensamiento occidental.

Aristóteles ya manifestaba el vínculo entre hombre y política al afirmar al respecto de los individuos que: "... el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios."<sup>2</sup> Este pasaje, junto a la popular definición que hace el filósofo del ser humano como *zoon politikón*,<sup>3</sup> expresan la concepción fundamental de hombre que tenían los griegos y, con sus debidas matizaciones, la sociedad occidental y los pensadores que abrevan de las fuentes Aristotélicas.

---

<sup>1</sup> Francisco Javier García Conde no duda en afirmar que en el corazón del problema de la realidad política se alza la pregunta de la realidad del hombre. Cfr. Francisco Javier Conde García, *El hombre, animal político*. (Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2012), 30.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Política*, ed. Manuela García Valdés (Gredos, 2013) I. I, 2, 1253a14 y sigs.

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, ed. Julio Pallí Bonet (Gredos, 2013) I. I, 7, 1097b7 y sigs.

Sólo el hombre puede vivir en la ciudad (*polis*), y sólo ésta puede asegurarle su calidad como tal, en contraposición al resto de los animales y seres espirituales. Sirva esto como premisa por el momento, toda vez que será presentada con profundidad más adelante.

Si bien la relación entre hombre y política ha sido un tópico desde hace miles de años, ello no facilita nuestra labor. La política es la actividad “más” humana y plural, y, tal vez por esto, la más puesta a discusión, la más controvertida, y probablemente, la menos uniforme y consensuada. Hannah Arendt manifestaba con precisión que: “En tanto que realmente humanos, todos tenemos un prejuicio contra la política.”<sup>4</sup>

Todas nuestras opiniones expresan la forma particular que tenemos de entender la política; “el lenguaje político nunca es neutral, pues es siempre deudor de una determinada concepción política, de la que emana como expresión característica.”<sup>5</sup> Pero la controversia política no termina aquí, la falta de neutralidad no implica la imposibilidad de diálogo ni la privación absoluta de alcanzar la verdad, al fin y al cabo, la política como actividad requiere de pluralidad. Lo que vuelve a la diferencia de concepciones políticas un obstáculo infranqueable para la construcción de conocimiento es hablar sobre política sin asegurarnos de estar hablando en los mismos términos.

Esto se puede aplicar a cualquier otro objeto de conversación entre personas, pues cada palabra que utilizamos está marcada por las particulares experiencias que hemos vivido, por la narrativa familiar, por la cultura que nos rodea y por el país en el que crecimos; y todos estos elementos serán transmitidos a nuestro discurso y a nuestras acciones.

Tal vez no haya alguien más claro que Giovanni Sartori para explicar dicho problema lingüístico, como bien señala el autor:

Todos dan por sentado que cada palabra posee para el otro el mismo significado que para ellos; pero lo más probable es que no sea realmente así, pues el significado que a

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Paidós, 1997), 141.

<sup>5</sup> Alfredo Cruz Prados, *Filosofía Política* (Eunsa, 2009), 12.

cada quien le parece el significado, el único significado, es en general el fruto de una experiencia personal extremadamente parcial y circunscrita.<sup>6</sup>

He aquí el primer y más importante obstáculo que debemos franquear para poder iniciar una reflexión política, si deseamos hablar con alguien debemos asegurar que nuestros términos y los suyos se refieren al mismo objeto, de lo contrario, todo diálogo será inútil e infructuoso.

Esta “uniformidad” de lenguaje es la condición necesaria para una comunicación clara y constructiva. Si deseamos profundizar en la política, si deseamos entablar un diálogo constructivo, reflexivo y crítico sobre la política, y por ende, sobre el hombre, es necesario dejar claros cuáles son los conceptos básicos sobre los que estamos construyendo nuestro edificio argumentativo.

Esta “honestidad conceptual” es también la manera de enfrentarnos al otro problema semántico mencionado por Sartori, al respecto de la complejidad del estudio político, problema, en esta ocasión, propio de la materia:

Si el hombre resulta en política un animal particularmente extraño es, entre otras cosas, porque sus comportamientos están inspirados y orientados o por la filosofía, o por el conocimiento empírico-científico o por la conversación corriente sobre política; y las más de las veces por una confusa mezcla de estos tres aportes.<sup>7</sup>

Al intentar teorizar sobre la política, nos enfrentamos a dos problemas fundamentales: la “ambigüedad y equivocidad” de los conceptos,<sup>8</sup> dependiente del significado que cada uno de nosotros da a una palabra (problema genérico a cualquier comunicación sin importar la materia), y el origen y la naturaleza del conocimiento político que funda nuestro pensamiento: filosófico, empírico- científico y corriente, o una mezcla de los tres

---

<sup>6</sup> Giovanni Sartori, *La Política Lógica y método en las ciencias sociales* (Fondo de Cultura Económica, 2013), 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>8</sup> *Cfr. ibid.*, 57.

(problema propio de la materia política). Dentro de ambos podemos localizar asimismo el relativo a la carga ideológica de nuestra concepción sobre lo que la política debe ser.

Ambos problemas pueden superarse mediante un ejercicio de honestidad conceptual, pues en el momento en el que expresamos aquello que entendemos por una palabra determinada podemos iniciar con su reflexión. Este “ejercicio” es no solo el punto de partida necesario para el estudio de la materia política sino un acto político en sí mismo. Si la política se basa en “el hecho de la pluralidad de los hombres”<sup>9</sup>, lo mismo sucede con el lenguaje, pues “el hombre es el único animal que tiene palabra”<sup>10</sup>, y el acto de comunicarse es propio de la convivencia humana a diferencia del mero cohabitar de los animales.<sup>11</sup>

Como señala Alfredo Cruz Prados, “es preciso hacer explícita la concepción de lo político que se encuentra supuesta en nuestra argumentación, y proceder a analizarla racionalmente y a comprobar su validez.”<sup>12</sup> Esta es la única manera en la que podemos superar los problemas a los que nos enfrentamos debido a nuestra propia pluralidad. Como se ha señalado anteriormente, la falta de este primer paso hace imposible el reflexionar sobre la política, si no logramos alcanzar un mínimo conceptual común nos encontramos condenados a la incomunicación, condenados por aquello mismo que nos permite ser políticos: la pluralidad.

El objeto de este primer capítulo es definir los cimientos más profundos sobre los que se asienta el resto del estudio. Hablar del Estado y de la Nación no puede iniciarse desde un punto arbitrario ni histórico, ni político-filosófico; pues se corre el riesgo de creer que se está hablando de un mismo objeto, cuando en realidad tanto el lector como el autor se encuentran en puntos conceptuales diametralmente opuestos.

---

<sup>9</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 45.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política* I. I, 2, 1253a10 y sigs.

<sup>11</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I. IX, 9, 1170b5 y sigs.

<sup>12</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 11 y 12.

Alfredo Cruz Prados señala que, “un lenguaje político veraz es condición para que sea posible un diálogo político auténtico”<sup>13</sup>, y sólo es posible si desde el inicio hacemos explícita nuestra concepción de la política y los parámetros que estamos utilizando para construirla. Si queremos discutir, debemos primero definir las palabras que utilizaremos y determinar si contamos con el vocabulario necesario para hacerlo<sup>14</sup>.

Así pues, el primer paso que debemos tomar para iniciar la reflexión crítica que nos proponemos, es definir aquello que entendemos por el hombre y por la política como actividad propia del mismo. Sólo, una vez que tengamos claramente establecidos estos conceptos podremos estar en posición de iniciar dicha tarea.

## **I. EL HOMBRE**

### **A. Naturaleza y Esencia**

Hay dos conceptos de vital importancia que se deben tener claros cuando se quiere hablar sobre cualquier cosa: esencia y naturaleza. Ambos conceptos permiten comprender lo que una cosa es, así como lo que está llamada a hacer. Estas son las dos partes que sirven de guía para estudiar cualquier ser o fenómeno.

En primer momento, debemos de entender que por esencia nos referimos a “aquello que una cosa es, o aquello por lo cual una cosa es lo que es”<sup>15</sup>. En otras palabras, al hablar de esencia nos estamos refiriendo a lo que hace única a una cosa, aquello que la hace diferente y singular. Captar la esencia de una cosa es lograr identificar lo que ella es, darle un nombre y por ende un lugar en el mundo.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid., 12.

<sup>14</sup> Sartori, *La Política Lógica y método en las ciencias sociales* sic passim.

<sup>15</sup> Joseph M. De Torre, *Compendio de filosofía* (Editora de Revistas SA de CV, 1983), 151.

<sup>16</sup> Cfr. “Una “cosa” que no tenga denominación, no existe; esto es, si no tenemos un “nombre” para una cierta cosa, ésta escapa a la revelación cognoscitiva, y se hace imposible pensarla.” Sartori, *La Política Lógica y método en las ciencias sociales*, 27.

La esencia se define dentro de un género y de una especie; es el orden lógico que nos permite saber a qué lugar pertenece una cosa.<sup>17</sup> A esto se le llama quiddidad; que es la expresión de lo que una cosa es, distinguiéndose definitivamente de las demás. La esencia es una, pues si hubieran varias esencias, una cosa no podría ser, sino que tendría que ser varias y carecería de sentido. La singularidad del ser implica que ésta única sustancia es la que le da al ser todas sus perfecciones.<sup>18</sup>

Ahora bien, una vez que sabemos la esencia de una cosa, es decir, una vez que sabemos lo que una cosa es y lo que la hace única, podemos pasar a la siguiente cuestión, la cual está ligada a la singularidad del ser: la naturaleza.

La esencia determina lo que una cosa es, pero asimismo determina la forma en la que una cosa actúa.<sup>19</sup> Esto significa que las operaciones de cualquier ser se corresponden con aquello que los hace ser lo que son, y cualquier acto que esté ordenado a la esencia del ser se puede considerar natural.

Respecto de la naturaleza, es importante hacer la precisión que menciona el maestro Alfredo Cruz Prado:

Lo natural no es sólo lo que un ser es y posee originariamente, y lo que procede espontáneamente de su patrimonio nativo. Lo natural es también lo que un ser es, lo que le es propio y característico, una vez alcanzado su pleno desarrollo, su constitución completa, aunque para esto haga falta la concurrencia de factores externos. La naturaleza de un ser no es sólo su principio intrínseco de generación y operación; es también la plenitud de esa generación, la constitución perfecta de dicho principio. Además de sentido eficiente, la naturaleza tiene sentido teleológico: es telos, fin al que se tiende, y no solo tendencia o causa de la tendencia.<sup>20</sup>

La precisión es de bastante importancia, dado que nos hace saber que la naturaleza no se limita a lo que un ser es o tiene por sí mismo, sino que también pueden ser naturales

---

<sup>17</sup> José Ferrater Mora, «Diccionario de Filosofía» (Editorial Sudamericana, 1971), s. v. Especie.

<sup>18</sup> Cfr. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Editorial Herder, 1985), 52 a 56.

<sup>19</sup> Cfr. De Torre, *Compendio de filosofía*, 151 y 152.

<sup>20</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 15 y 16.

elementos externos que el ser va adquiriendo durante su existencia. Este punto será retomado al hablar de la naturaleza humana; de igual manera, el sentido teleológico de la naturaleza es un punto al que continuamente se regresará en el transcurso del estudio, razón por la cual es de vital importancia no perderlo de vista.

Así pues, podemos colocar el primer elemento conceptual de nuestra edificación: la esencia es lo que hace a una cosa ser lo que es, y la naturaleza es lo que dicho ser está llamado a hacer en cuanto que lo diferencia y hace único. Ambos conceptos son la base de cualquier visión del mundo, definir la esencia de un ser implica a su vez reconocer que tiene un lugar en el mundo, y una particular forma de ocuparlo que lo hace digno de existir.

## **B. Sobre la existencia de la naturaleza humana**

El reconocer la existencia de la esencia y de la naturaleza nos lleva por fuerza de razón a aplicar éstas categorías al hombre. Al hablar de la esencia y de la naturaleza humana se hace necesaria una primera aclaración conceptual respecto de la concepción de hombre que se tiene.

En primer lugar, y frente a concepciones materialistas del hombre, nos inclinamos por una concepción hilemorfista<sup>21</sup>, en la cual este se compone de un cuerpo y de un alma. Dejaremos dicho punto a modo de premisa, pues será desarrollado en párrafos posteriores.

Al respecto de la naturaleza humana, lo primero que debemos precisar es la presencia de tres tipos de corrientes de pensamiento:

- Se afirma la existencia de la esencia y de la naturaleza humana, y se considera que ambas pueden ser conocidas por el mismo ser humano.

---

<sup>21</sup> Ferrater Mora, «Diccionario de Filosofía», s. v. Hilemorfismo.

- Se niega la existencia de la naturaleza humana, y por ende, se considera que no hay nada que conocer.
- Se acepta la posible existencia de la naturaleza humana, pero se afirma la imposibilidad de que el mismo hombre alcance a conocerla. Al ser inútil el intentar conocerla, se construye una visión del hombre buscando evitar cualquier referencia a su naturaleza.

Esta aclaración adquiere importancia debido a que nuestra visión de la política abrevia de autores del primer y tercer tipo, lo que puede llegar a provocar que se piense que no somos conscientes de sus posturas al respecto de este tema, o que están siendo utilizadas fuera de los contextos para los cuales se habían considerado.<sup>22</sup>

Respecto de la naturaleza humana, la escritora alemana Hannah Arendt niega la posibilidad del hombre de conocer su propia naturaleza:

Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas.<sup>23</sup>

Para la maestra alemana, el tema de la naturaleza humana es una dicotomía fatalista: o la naturaleza humana existe, y en este caso es imposible de conocer, o la naturaleza humana no existe y por lo mismo nos es imposible conocerla. Para ella, el ser humano es tan *sui generis*, tan diferente al resto de los seres vivos, que no es arriesgado tener que clasificarlo de una manera distinta al resto de los vivientes.

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt niega la posibilidad del hombre de conocer su naturaleza (Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana* (Paidós, 2017) sic passim.), mientras que Aristóteles desarrolla una teoría sobre la naturaleza humana en sus obras (Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*; Cfr. Aristóteles, *Política*.)

<sup>23</sup> Arendt, *La condición humana*, 24.

El problema principal para poder definir al hombre, es su misma calidad de individuo. El ser humano es capaz de definir al resto de los seres debido a que carecen de identidad individual, todos cuentan con las mismas características y por lo tanto pueden ser descubiertas. El ser humano, por el contrario, es un quién, un individuo, una creatura única e irreplicable, tan distinto uno de otro, según el pensamiento de la autora, que vuelve imposible el ejercicio humano de catalogación. Todo aquello que puede ser definido en el ser humano es aquello que se comparte con el resto de los seres vivos, y aquello que puede ser considerado como su “diferencia específica” implica cambiar el objeto de la interrogativa de un “qué” a un “quién”<sup>24</sup>.

Al ser imposible para el hombre definir cuál es su naturaleza, la autora decide basar su conceptualización del mismo en lo que ella denomina: “la condición humana”. La cual, desde un inicio, aclara que no es en modo alguno un sustituto del término que a toda costa pretende evitar:

La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana. Ni las que discutimos aquí, ni las que omitimos, como pensamiento y razón, ni siquiera la más minuciosa enumeración de todas ellas, constituyen las características esenciales de la existencia humana, en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia.<sup>25</sup>

Nuevamente, la autora muestra que la vida humana es tan complicada, tan única y tan indeterminada, que es imposible intentar condicionarla a los límites de una supuesta “esencia o naturaleza humana”. La vida humana está condicionada por todo lo que entra en contacto con ella, pero ninguna de estas “condiciones” es lo suficientemente fuerte como para poder determinarla o definirla plenamente.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 205.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 23 y 24.

<sup>26</sup> Cfr. “Las condiciones de la existencia humana - la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra - nunca pueden “explicar” lo que somos, o responder a la pregunta de quiénes somos, por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente.” *Ibid.*, 25.

Si bien la postura arendtiana es consecuente con el resto de su obra –y su visión del hombre como un auténtico individuo único, irrepetible y ante todo libre–, no parece que esta postura sea la única forma capaz de salvar los elementos previamente mencionados, razón por la cual muchos otros filósofos aristotélicos no han abandonado el concepto de “esencia” y “naturaleza humana”, a pesar de formular al hombre con las mismas categorías que la maestra alemana.

Son dichas posturas, que reconocen la naturaleza humana, las que seguiremos en el presente estudio, aunque utilizaremos las aportaciones arendtianas en la medida que sean compatibles con aquellas, considerando que ambas corrientes nacen de la misma filosofía aristotélica.

### **C. Cuerpo, Alma y Naturaleza Humana**

Lo primero que debe definirse claramente es la esencia del hombre, aquello que lo hace ser único y diferente al resto de los seres animados que existen en el universo. El primer elemento que se debe señalar al hablar de los seres vivos es su composición dual. Toda creatura animada tiene un alma y un cuerpo<sup>27</sup>; la misma palabra “animado” nos remite al ánima, el alma, el principio de vida que se encuentra en cada ser.

Aristóteles define el alma de la siguiente manera: “es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado.”<sup>28</sup> El estagirita suele usar las palabras “acto” y “entelequia” para referirse a la misma cosa: “Así, pues, acto y entelequia significan realización, perfección que actúa o actuada. Por tanto el alma, en cuanto esencia y forma de cuerpo, es acto y entelequia del mismo; y, por lo general, todas las formas de las substancias sensibles son acto y entelequia.”<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Política* I. I, 5, 1254a5.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Sobre el alma*, ed. Tomás Calvo Martínez (Gredos, 2003) I. II, 1, 412b5.

<sup>29</sup> Reale, *Introducción a Aristóteles*, 60.

Así pues, para el filósofo griego, el alma es aquello que realiza al cuerpo plenamente, que le da forma, que lo hace ser lo que es (su esencia) y que lo lleva a la perfección. El alma tiene dos características: es principio de operaciones del ser vivo y es aquello que lo unifica. El alma “mueve” al ser, hacia aquello que le es natural, además le da unidad a todo lo que lo conforma, de modo que puede funcionar de manera orgánica a pesar de estar constituido de diversidad de partes. Ésto se relaciona con la singularidad del ser previamente mencionada.<sup>30</sup>

Para Aristóteles, la unidad entre el alma y el ser viviente es total; en su filosofía, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. El alma es principio del movimiento mismo, es fin del ser viviente y es entidad de los cuerpos animados<sup>31</sup>. El alma es lo mismo que la entidad de los seres; conocer el alma es conocer la naturaleza de las creaturas.

Ahora bien, el ser humano no es el único ser animado. Las plantas y los animales también comparten la naturaleza dual; lo que distingue a cada uno es el tipo de alma, y por ende, el tipo de vida con la que cuentan. Si diferenciamos cada tipo de alma estaremos más cerca de poder señalar aquello que es propio del ser humano, y por lo tanto de su esencia.

Aristóteles presenta en sus obras una clasificación del alma, conforme a las 5 potencias que puede tener: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva.<sup>32</sup> Las almas de los seres vivos se diferencian dependiendo del número de potencias que poseen. Las distintas clases de almas se ordenan de manera escalonada desde las menos perfectas hasta las más perfectas. El parámetro de clasificación es el control que el alma tiene sobre las operaciones del cuerpo, un ser vivo que puede controlar sus operaciones es más perfecto que uno que no puede. Asimismo, el control de las operaciones implica a su vez conciencia sobre ellas, a mayor control mayor conciencia e inteligencia.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr. Ferrater Mora, «Diccionario de Filosofía», s. v. Alma.

<sup>31</sup> Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, I, II, 4, 415b10.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, I, II, 3, 414a30 y 414b.

<sup>33</sup> Cfr. Jorge Adame Goddard, *Filosofía social para juristas* (Mcgraw-Hill, 1998), 44.

De manera esquemática, podemos señalar los tipos de alma de la siguiente manera:

- Alma Nutritiva: potencia nutritiva propia de las plantas.
- Alma Sensitiva: potencia nutritiva, sensitiva, desiderativa y motora; propia de los animales.
- Alma Racional: potencia nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva; propia de los seres humanos y cualquier creatura superior en caso de existir<sup>34</sup>.

Como se puede observar, el alma humana es la más perfecta, es superior a la del resto de los animales. El ser humano es el único capaz de controlar sus propias operaciones, de tener “voluntad” y dominar sus pasiones animales. La capacidad de dominarse implica también la capacidad de conocerse y de conocer lo que le rodea. La facultad discursiva, racional, sólo es posible en una creatura que puede dominarse a sí mismo y al mundo que lo rodea.

El ser humano se compone de dos elementos: cuerpo y alma, los cuales conforman una sola esencia mediante una integración perfecta que lo hace ser hombre<sup>35</sup>. Sin alma el cuerpo es sólo materia inerte y no puede considerarse un humano; sin cuerpo el alma podrá ser una persona<sup>36</sup>, pero no será un hombre tal y como habita en la Tierra.

La unión de cuerpo y alma es común a todos los seres vivientes, por lo que, aquello que hace al hombre único es su alma racional. La esencia del hombre es su racionalidad.

Conociendo la esencia del hombre, el siguiente elemento que debemos aclarar es su naturaleza. Si el ser humano es racional, necesariamente su naturaleza será racional, es decir, lo que es propio de su esencia. Lo que le es natural, es aquello que lo acerca a su racionalidad y en lo que ésta se despliega con mayor perfección. El ser humano debe

---

<sup>34</sup> Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, lib. II.

<sup>35</sup> Cfr. De Torre, *Compendio de filosofía*, 300 y 301.

<sup>36</sup> Cfr. Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 33.

evitar actuar conforme a sus instintos sensitivos y ordenar su actuar conforme a la razón, únicamente de esta manera estará actuando como un hombre y no como un animal.<sup>37</sup>

El especialista en Aristóteles, Giovanni Reale, presenta el pensamiento del estagirita de manera didáctica:

El bien del hombre sólo consistirá en la "obra" que es peculiar de él, es decir, en la *obra que él y sólo él sabe desarrollar*, así como, en general, el bien de cada una de las cosas consiste en la obra que es peculiar de tal cosa. (...) ¿Cuál es la obra del hombre? 1) no puede ser el simple vivir, puesto que el vivir es propio así mismo de todos los seres vegetales. 2) Tampoco puede ser el sentir, puesto que el sentir es común de todos los animales. 3) Sólo queda, pues, que la obra peculiar del hombre sea *la de la razón y la actividad del alma según la razón*. El verdadero bien del hombre, pues, consiste en esta "obra" o "actividad" de la razón, y más precisamente, en la explicación y actuación perfecta de esta actividad. Esta es, pues, "la virtud del hombre" y aquí deberá buscarse la felicidad.<sup>38</sup>

El bien del hombre recae pues en su razón y en las actividades que haga conforme a ella; pero la naturaleza del hombre no se limita únicamente a la razón, si bien ella es propia del hombre, y le ha sido dada de manera nativa, debemos recordar que lo natural no se reduce únicamente a esto. Lo natural es también aquello que un ser es cuando se ha desarrollado de manera plena, aún y cuando se requiere de elementos externos al mismo en un inicio. Siguiendo esta idea, podemos asegurar que la racionalidad es natural al hombre como patrimonio nativo, pues lo posee de manera originaria desde su nacimiento. Pero existe otro elemento que es natural al hombre, que lo lleva a su constitución completa y perfecta, y que requiere de la concurrencia a su vez de factores externos. Un elemento teleológico al que ordena toda su vida: *la política*.

## II. GREGARISMO, SOCIABILIDAD Y VIDA POLÍTICA

---

<sup>37</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea* sic passim; Cfr. Aristóteles, *Política* sic passim.

<sup>38</sup> Reale, *Introducción a Aristóteles*, 100.

## A. Consideraciones previas

El ser humano es racional por naturaleza, esto lo hace distinto del resto de los animales, pero también implica que determinadas actividades que en apariencia puede compartir con los animales están llamadas a perfeccionarse conforme a la razón y no mantenerse en la mera sensibilidad propia del resto de las bestias.

Probablemente, el mejor ejemplo de esto es la *naturaleza política del hombre*, popularmente llamada *naturaleza social del hombre*, aunque a nuestro parecer sea imprecisa y no evoque el grado máximo de perfección de vida en común a la que el hombre aspira, este punto será desarrollado más adelante.<sup>39</sup>

A nivel puramente sensitivo, el hombre tiende a la convivencia con otros de su misma especie. La necesidad lo lleva a buscar la fuerza del grupo, siendo una realidad más que evidente. Desde el mismo inicio, el ser humano ha vivido en comunidad, pues así lo demuestra el estudio arqueológico –así como las propias memorias escritas de los pueblos más antiguos–. Pero la convivencia humana no se limita a la mera satisfacción de las necesidades. La naturaleza racional del hombre lo obliga a llevar a un nivel más alto de perfección la vida en común con el resto de sus congéneres.<sup>40</sup>

El calificar la naturaleza humana como *política*, no es negar su naturaleza racional. El alma racional del hombre es la misma que lo hace *político*, por ello, sólo los seres racionales poseedores de discurso son capaces de superar la mera convivencia y crear una vida en común.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Hannah Arendt presenta de manera detallada la evolución del concepto griego “política” al medieval “social” y los cambios que esto implica en nuestra concepción de lo público. Cfr. Arendt, *La condición humana*, 38 a 41.

<sup>40</sup> Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 33 y 34.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Política* I. I, 1253a 10 y ss.

La naturaleza política del hombre es un atributo derivado de su naturaleza racional. Es la capacidad para no sólo vivir junto a otros, sino vivir con otros y para los otros. El hombre sólo puede alcanzar su cualidad de individuo, único y diferente ante el mundo, en relación y referencias a los demás. Su construcción y autodomínio adquiere sentido frente a la construcción propia y autodomínio de sus iguales<sup>42</sup>.

Pero la vida política no es algo dado al hombre desde su inicio, es natural a él, pero requiere de esfuerzo para alcanzarse y puede no llegar a hacerlo. Esto era claro desde la antigüedad, pues los filósofos griegos despreciaban la asociación necesaria debido a que era propia de los animales:

No es que Platón o Aristóteles desconocieran -o se desinteresaran de- el hecho de que el hombre no pueda vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana.<sup>43</sup>

El proceso escalonado de una *convivencia animal*, fundamentada en la necesidad, a una *vida en común*, con miras al bien de todos y cada uno de sus miembros, es un tema de estudio desde los griegos.<sup>44</sup> Haciendo necesario presentar este ascenso escalonado, siguiendo la línea del pensamiento aristotélico y el de sus exponentes modernos, pero intentando resolver un tema de vital importancia: la precisión lingüística al respecto de la vida común del hombre.

Generalmente, en los textos político-filosóficos se suelen usar de manera intercambiable la palabra *social* y *político*, confundiendo dos conceptos distintos por el mero hecho de referirse ambos a una pluralidad de humanos. El tema adquiere mayor complejidad si consideramos que una cosa es el *deber ser* de la teoría política, el ideal que se presenta

---

<sup>42</sup> Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 100 y 101.

<sup>43</sup> Arendt, *La condición humana*, 38.

<sup>44</sup> García Conde señala las razones por las cuales al pensamiento griego le fue difícil, sino imposible, compaginar ambas formas de vida y reconocerlas como valiosas y parte de la misma naturaleza política. Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 34 y 35.

de manera lógica y esquemática; y el *ser* de la realidad política. Es fácil en este caso entender la dificultad que se presenta para la teoría política al considerar que lo que algunos denominan *social*, es en realidad *político*, y que los unos consideran propio de la *política* es en realidad una característica *social*. Si a esto intentamos unir el desarrollo histórico de las civilizaciones (familias, pueblos, ciudades, países, etc.), nos encontramos ante un verdadero nudo de concepciones, en donde todos creen que hablan de lo mismo sin que sea el caso.

Así pues, ante este nudo gordiano, nos planteamos el señalar claramente qué entendemos por cada una de estas situaciones, y cómo las relacionamos con lo demás. El primer punto que señalamos, es que nuestro estudio utiliza tres conceptos al respecto de la convivencia, atendiendo a su grado de perfección; es decir, atendiendo a la medida en la que se acercan a la razón y se alejan del mero vivir sensible. Estos términos son los siguientes: *Instinto Gregario*, *Vida Social* y *Vida Política*.

Estos tres conceptos están relacionados a su vez con tres elementos de la *Vita Activa* que Hannah Arendt presenta en su obra. Éstos son: *labor*, *trabajo* y *acción*. Cada uno de estos “corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”<sup>45</sup>, y si la vida del hombre en la tierra sólo es tal en la medida en que haya pluralidad de hombres<sup>46</sup>, es consecuente concluir que cada una de estas condiciones se relacionan con las maneras de convivencia mencionadas previamente – en especial si consideramos que estas condiciones también se ordenan en grado de perfección, como se mostrará más adelante–.

Por último, estos conceptos se relacionarán con las formas comunitarias que efectivamente existen en la realidad. Éstas son únicamente dos, por motivos que se señalan más adelante: la *vida familiar* y la *vida verdaderamente política*.

---

<sup>45</sup> Arendt, *La condición humana*, 21.

<sup>46</sup> *Cfr.* “Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos.” *Ibid.*, 37.

Una aclaración necesaria es que todos estos elementos son humanos, son necesarios para el bien corporal y anímico del hombre, al igual que con las distintas potencias del alma, las más perfectas requieren de las menos para existir. No hay posibilidad de saltar del nivel más imperfecto al más perfecto sin pasar por las anteriores y sin vivirlas todas continuamente. De igual manera, recordemos que la naturaleza humana es singular, todo lo que el hombre hace está influido por su naturaleza racional. Es imposible para un hombre, en circunstancias naturales, ser puramente sensitivo como el resto de los animales. Sólo en el campo teórico podemos levantar clasificaciones puras. Ellas son útiles por cuestiones didácticas y como base de pensamientos más desarrollados, pero toda división se resquebraja ante el peso de la realidad.

Una vez presentadas estas consideraciones previas, ya podemos iniciar con nuestra clasificación escalonada de las formas de vida comunitarias del hombre.

## **B. Gregarismo y naturaleza sensitiva**

El primer nivel de vida comunitaria es común al hombre y a los animales, pues se considera que responde a la potencia sensitiva del alma, siendo el elemento que ambas almas comparten, y que es diferente al de las almas puramente nutritivas como las plantas –las cuales, de manera evidente, viven una vida aislada–. Al fundarse en la sensibilidad y no en la racionalidad, la vida gregaria es propia de los animales y natural al hombre, en cuanto es un servivo, pero no es natural a él, en el sentido de que mediante ella no alcanza su perfección.<sup>47</sup>

La convivencia de los animales no es vida en común. Los animales viven juntos, impulsados por su instinto de supervivencia. Tienen necesidad de protegerse y de reproducirse; asimismo, la vida de la manada gira en torno a la supervivencia de la especie, sin que ninguno de sus miembros sea irremplazable. Por ende, en ninguno de estos grupos se forma una vida propiamente común.

---

<sup>47</sup> Cfr. Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 100.

Esta forma instintiva de vida plural únicamente se encuentra de manera pura en los animales. Para el hombre es imposible realizar cualquier tipo de actividad sin hacer partícipe de ella a su racionalidad, sobre todo si se encuentra en presencia de sus semejantes. El hombre cuenta de inicio con una herramienta que ningún animal puede tener: *la palabra*. Como expresa Aristóteles: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.”<sup>48</sup>

La palabra es el primer elemento que hace la vida del hombre con sus semejantes diferente de la mera convivencia animal. Mientras los animales pueden, hasta cierto punto, comunicar emociones básicas, propias de su alma sensitiva, tales como el peligro, la agresividad, etc., el hombre, mediante la palabra, puede manifestar la más amplia gama de ideas y sentimientos. La palabra le permite al hombre compartir lo que su razón le muestra:

La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.<sup>49</sup>

Podemos observar hasta el momento que, si bien el instinto gregario es un elemento compartido por animales y hombres, estos últimos no pueden vivir el gregarismo de manera pura. Este nivel básico se experimenta ya unido al siguiente nivel de sociabilidad, el cual es imposible de alcanzar para los animales. Por esta razón, no es posible señalar una forma de vida comunitaria humana que se relacione de manera perfecta con el instinto gregario, por el mero hecho de que al pronunciar la primera palabra se forma el espacio común entre los miembros del grupo, y se pasa de una *convivencia* a una *comunidad*.

---

<sup>48</sup> Aristóteles, *Política* I. I, 2, 1253a10 y ss.

<sup>49</sup> *Ibid.* I. I, 2, 1253a11 y sigs.

El desarrollo de las facultades racionales hace al hombre distinto a los animales, y el desarrollo de la razón no es una necesidad absoluta en el hombre en cuanto animal, lo es en cuanto que es hombre y su naturaleza se lo exige. El desarrollo de la razón implica el ámbito de la política, no el del instinto gregario.

De esta manera, solamente resta detallar la condición humana que se asocia con la vida gregaria y sirve de puente con el siguiente escalón de vida comunitaria: *la labor*.

Hannah Arendt define la labor de la siguiente manera:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma.<sup>50</sup>

La *labore* está íntimamente ligada al proceso biológico, ya que asegura que el hombre, en cuanto cuerpo, puede mantenerse con vida. Es la condición que nos acerca a los animales, en tanto que, como seres vivos estamos forzados a realizar todos los actos necesarios para mantenernos con vida. Pero la labor no sólo asegura nuestra vida individual, también mantiene la vida de la especie, la supervivencia de los individuos y su consecuente reproducción, asegurando que haya nuevos individuos en el futuro.<sup>51</sup>

Es evidente que la labor, y la vida gregaria a la que no tiene acceso el hombre racional, son el nivel más bajo de vida plural. En primer lugar, porque es propia de los animales en cuanto seres sensibles, y en segundo, porque únicamente la puede experimentar el hombre de manera individual y no en compañía de sus iguales. El aislamiento del hombre

---

<sup>50</sup> Arendt, *La condición humana*, 21.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 22.

es ajeno a su naturaleza, pues le niega el uso de la palabra y lo deja imposibilitado para construirse como tal.<sup>52</sup>

El desprecio de los filósofos griegos por la labor, y la mera vida plural impuesta por la necesidad, es consecuente con su visión del hombre, y con la nuestra. Ninguna de las dos nos hace más humanos, ninguna de las dos nos perfecciona, solamente nos permiten seguir con vida. Es cierto que ésto es un bien en sí mismo, pero no lo hace en modo alguno el bien al que estamos llamados como seres racionales. El ser humano no se une a otros sólo para *vivir*, está llamado a unirse a otros para *vivir bien*<sup>53</sup>. En esto radica la vida feliz, la que sólo es posible en comunidad con otros.<sup>54</sup>

Si el hombre se dedica únicamente a laborar, si ignora su naturaleza y las aspiraciones que infunde en su ser, se vuelve un animal, el más perfecto de todos, pero un animal de todas formas. Su existencia, al igual que la de los animales, es intrascendente para el mundo.<sup>55</sup>

El “buen vivir” del hombre no puede ser individual. La naturaleza racional del hombre lo empuja a buscar los bienes más perfectos, y estos son los bienes más comunes<sup>56</sup>.

Si el hombre busca el *buen vivir*, y por esta razón se une a otros iguales a él, y si el mejor bien al que puede aspirar el hombre es el bien más común, el de su comunidad, podemos afirmar que tanto la vida individual como la vida comunitaria no son dos secciones separadas para los individuos. Son la vida misma, a la que están llamados por su

---

<sup>52</sup> Cfr. “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Mensch], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana.” Arendt, *¿Qué es la política?*, 45.

<sup>53</sup> Cfr. “Pero no han formado una comunidad sólo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección).” Aristóteles, *Política* I, III, 9, 1280a6.

<sup>54</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea* I, I, 4, 1095a14 y sigs.

<sup>55</sup> Arendt, *La condición humana*, 128.

<sup>56</sup> Cfr. De Torre, *Compendio de filosofía*, 345 y 346.

humanidad, la perfección de una implica la perfección de la otra; cada individuo es la comunidad y la comunidad es el individuo.<sup>57</sup>

La primera comunidad a la que el individuo se une -el primer espacio común que se crea cuando los seres humanos se unen para su supervivencia y dónde, de manera imperfecta, comienza a actualizarse su naturaleza política- es la familia. En palabras de Aristóteles:

En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad.<sup>58</sup>

La familia es el espacio que aparece cuando se unen la racionalidad humana y el instinto gregario, por esta razón, es más perfecta que la simple unión gregaria animal, pero más imperfecta que la vida verdaderamente política. Este es el segundo escalón en el camino a la perfección política.

### **C. Sociabilidad y vida familiar**

Como mencionamos previamente, aunque es fácil marcar divisiones y clasificar en la teoría, al enfrentarnos a la realidad nos encontramos muchas veces con límites poco claros, difusos o traslapados. Este es el caso de la vida familiar, la cual dependiendo de la mirada que se le da, puede considerarse expresión de gregarismo o de vida política.

Las opiniones al respecto de la familia, y su lugar entre las formas de vida común del hombre, son diversas debido al marco conceptual sobre el que se escribe. Los autores que tienden a mencionar a la familia dentro del orden conceptual moderno de familia, pueblo, nación y estado, suelen considerar a la familia como una comunidad política

---

<sup>57</sup> Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 60 a 62.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Política* I. I, 2, 1252a2 y sigs.

imperfecta, pero política de todas maneras. Los autores que siguen la tradición griega suelen clasificar a la familia como la respuesta al instinto gregario animal del hombre. Su función es, ante todo, ser el espacio de necesidad, de supervivencia<sup>59</sup>. La vida familiar nunca podrá ser vida política, porque su fin es únicamente la supervivencia diaria y no la perfección del hombre.

Ante éstas dos opciones queda una tercera vía, la cual se desarrollará durante esta sección: la *vida social*, distinta de la política y del instinto gregario. Dicha vida se formaliza en la *vida familiar*, la cual es la primera expresión de vida común que experimenta el ser humano, y es en Este espacio en el que comienza a formarse el mundo, es donde se construye la condición humana del *trabajo*.

Esta concepción de *vida social*, diferente de la *vida realmente política*, se puede vislumbrar en algunas partes de las obras de Hannah Arendt como las siguientes:

No obstante, la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia regía a parientes y esclavos, considerada necesaria porque el hombre es un **“animal social” antes que “animal político”**, nada tiene que ver con el caótico “estado de naturaleza” de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, sólo podía escapar el hombre mediante el establecimiento de un gobierno que, con el monopolio del poder y de la violencia, aboliera la “guerra de todos contra todos”, “manteniéndolos horrorizados”.<sup>60</sup>

Y;

**La natural y meramente social compañía de la especie humana** se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia humana.<sup>61</sup>

La diferencia entre la postura arendtiana y la propuesta en este estudio, es que la maestra alemana separa ambas realidades y declara a la familia como algo *no-político*, si bien la denomina como *social*. Ésta tesis, al contrario, considera que tanto lo *social*

---

<sup>59</sup> Cfr. “La comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.” Arendt, *La condición humana*, 43.

<sup>60</sup> Ibid., 44.

<sup>61</sup> Ibid., 39.

como lo *político* son grados de perfección en la actualización de la naturaleza política del hombre.<sup>62</sup>

La *naturaleza política* del hombre, como se ha mencionado antes, es el atributo derivado de la naturaleza racional que le hace necesario vivir y actuar con otros, así como para otros de manera común -creando el espacio entre-los-hombres<sup>63</sup>, en el que los iguales construyen un mundo cuyo fin es la vida feliz, el bien común que incluye el propio<sup>64</sup>-.

La familia es la primera expresión de la naturaleza política del hombre, pero no se puede considerar plenamente política, como se mencionó en la sección anterior. Tampoco se puede considerar vida gregaria, pues ésta es imposible de alcanzar para el hombre. Se localiza pues, en un medio camino entre los dos extremos, por lo que la definimos como expresión de la *Vida Social*.

El problema de la palabra *social* es doble: por un lado, algunos la utilizan como sinónimo de *político*. Esta confusión se rastrea a la Edad Media, como acertadamente señala Giovanni Sartori: "la palabra "social" no es griega sino latina, y le fue adjudicada a Aristóteles por sus traductores y comentaristas medievales."<sup>65</sup> La palabra *social* era inexistente en el griego, y su significado original latino era mucho más limitado que la concepción griega clásica que evocaba la palabra *política*<sup>66</sup>.

Por otro lado, la palabra *social* ha sido relacionada con la aparición histórica de la esfera denominada *social*, enemiga declarada de la política. Si bien al conceptualizar dicha

---

<sup>62</sup> Conde García cuestiona la idea griega de la vida familiar o social como algo por sí mismo imperfecto, por su parte el reconoce que ambas son expresiones de la realidad humana y son actualizaciones de diverso grado de la misma. Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 37.

<sup>63</sup> Cfr. Arendt, *¿Qué es la política?*, 45 y 46.

<sup>64</sup> Cfr. Aristóteles, *Política* III, 6, 1278b3 y sigs.

<sup>65</sup> Sartori, *La Política Lógica y método en las ciencias sociales*, 203 y 204.

<sup>66</sup> Cfr. "El uso latino de la palabra *societas*, también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* ("sociedad de género humano"), "social" comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental." Arendt, *La condición humana*, 38.

esfera se señala la relación entre lo *social* y lo familiar<sup>67</sup>, el riesgo de establecer un vínculo indisoluble entre lo social como *Vida Social* y lo social como *Sociedad-Nación*, es eliminar este escalón de vida común, y dejarlo secuestrado por una forma de organización temporal y cargada de valor ideológico.

El problema se puede observar en la definición de *sociedad* que presenta Hannah Arendt: “El conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos “sociedad”, y su forma política de organización se califica con el nombre de “nación”.”<sup>68</sup> Ésta definición de *sociedad*, nos remite necesariamente a la forma política de organización, ignorándose por completo el valor de lo social como expresión de la naturaleza política del hombre.

Es la relación *familia- vida social* la que queremos rescatar, dejando el tema de la *sociedad-nación* para un posterior momento de estudio. Para dicho efecto, debemos señalar primero lo que es la familia, y cómo es diferente respecto de la vida gregaria y de la vida política.

La familia, en sentido estricto, es “la comunidad natural en donde nacen, viven, se desarrollan y mueren las personas.”<sup>69</sup>, y es también “la comunidad constituida para la vida de cada día”<sup>70</sup>. Si atendemos a estas ideas, vemos que la familia es la primera comunidad que recibe al hombre en la tierra, es aquella que nace en un principio como respuesta a la necesidad humana. Pero es también aquella comunidad que lo acompaña en cada etapa de su desarrollo, y es la que lo acoge en el momento de su muerte.

---

<sup>67</sup> Cfr. “La sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés.” *Ibid.*, 50.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>69</sup> Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 157.

<sup>70</sup> Cfr. “(L)a comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa, a cuyos miembros, Carondas llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero».” Aristóteles, *Política* I. I, 1, 1252b5 y sigs.

Dicho ésto, entramos a resolver una primera pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre el mero instinto gregario y la vida familiar? La diferencia entre una y otra recae en que, con el instinto gregario hay convivencia, mientras que en la familia hay comunidad –esto se debe a la razón del hombre y a su capacidad de palabra–. La vida familiar nunca es puramente necesaria, pues al conformarse la unión de varios seres humanos, cada uno trae consigo su racionalidad, y ésto hace que no convivan, sino que formen comunidad. El comunicar mediante palabras los pensamientos generados por la razón hacen diferente la vida de los hombres de la de los animales<sup>71</sup>.

Cada vez que un ser humano ingresa a una familia mediante su nacimiento, pues nadie nace fuera de una familia, comienza a relacionarse con los otros miembros de la comunidad. Cada relación que establece es una actualización de su naturaleza racional y política; así, si la política es el espacio *entre-los-hombres* y se establece como relación, es claro que en el seno de la vida familiar se actualiza, en cierto grado, la vida política.

Si la diferencia entre vida gregaria y vida familiar es que la segunda es una expresión de la naturaleza humana y la primera no, ¿cuál es entonces la diferencia entre vida política y vida familiar, si en ambas se establecen las relaciones entre hombres que dan lugar a la política? La diferencia se encuentra en el grado de perfección que alcanza la naturaleza política en cada una de éstas comunidades. La vida política es más perfecta que la vida social, porque la primera se da entre iguales y la segunda se da entre los desiguales.

A estos efectos, es útil la distinción griega clásica retomada por Hannah Arendt entre la esfera pública y la esfera privada. La autora identifica la esfera pública con el campo político y la privada con el campo familiar. Es por ésta razón que utiliza indistintamente

---

<sup>71</sup> Cfr. "Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar." Aristóteles, *Ética nicomáquea* I. IX, 9, 1170b5 y sigs.

los términos *esfera pública- esfera política- polis* y *esfera privada- esfera doméstica- familia*<sup>72</sup>.

La diferencia fundamental entre una esfera y la otra es la igualdad. En palabras de la maestra alemana:

La polis se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.<sup>73</sup>

La igualdad es condición *sine qua non* para la libertad. Para los griegos, “la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad. Ser libre era hacerlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes y gobernados.”<sup>74</sup>

Sin igualdad no hay libertad, y sin libertad no hay igualdad, pues sólo los que son iguales pueden participar en la política. Ésta idea se ha mantenido hoy en día con la figura de la *mayoría de edad*, dicha edad señala el momento en el que los miembros de una familia pueden comenzar a participar por sí mismos en la vida política. En teoría, como ya se valen por sí mismos, son capaces de entrar en un plano de igualdad al espacio público. Ello era imposible antes, pues eran sus padres quienes los representaban.

Para los griegos, la vida familiar carece de igualdad. El padre es amo de los miembros de su familia, y fuera de las paredes del hogar la familia es representada por él. Todos los demás miembros carecen de visibilidad, pues se entiende que ya son representados

---

<sup>72</sup> Cfr. “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades separadas (al menos) desde el surgimiento de la antigua ciudad - estado” Arendt, *La condición humana*, 41.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 45.

por el único hombre libre de la familia.<sup>75</sup> El padre busca su bienestar, que es a la vez el bienestar de toda la familia, pero la decisión no se alcanza con la venia de los miembros de la familia, si no de manera autoritaria.<sup>76</sup>

La falta de igualdad implica que la familia se manda y no se persuade. La violencia, y no el discurso o la acción, es el instrumento del poder paternal:

Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, del hogar y de la vida familiar. Con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia.<sup>77</sup>

En la actualidad, los miembros de la familia han adquirido mayor igualdad, pero nunca al nivel de la que se obtiene cuando se independizan del hogar paterno. Todavía en las familias modernas los padres tienen el poder sobre sus hijos, y mientras ellos no adquieran la mayoría de edad, son los padres quienes toman las decisiones por ellos. La *patria potestad* descende de las antiguas facultades paternas griegas y romanas que aseguraban la protección y la unidad del hogar frente a la vida política. El poder de los padres es necesario para dotar de homogeneidad y orden a la familia, y es la única forma de crear un espacio seguro para el hombre, un lugar en donde no se es observado por la luz pública.<sup>78</sup>

He aquí la principal diferencia entre la vida social y la vida política; la primera se funda en la necesidad, y por tanto en la desigualdad necesaria para superarla.<sup>79</sup> En este

---

<sup>75</sup> Es interesante la reflexión que hace Bertrand de Jouvenel sobre el origen de la libertad y su relación con la familia, sobre todo en el caso romano, como una defensa contra el poder público. Cfr. Bertrand de Jouvenel, *Sobre el Poder: historia natural de su crecimiento* (Madrid: Unión, 1998), 415 a 424.

<sup>76</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, l. V, 6, 1134b9 y sigs.

<sup>77</sup> Arendt, *La condición humana*, 40.

<sup>78</sup> Cfr. "Las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no sólo de todo lo que ocurre en él sino también de su publicidad, de ser visto y oído. Una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial." *Ibid.*, 76.

<sup>79</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, l. I, 2, 1252a2 y sigs.

sentido, la vida familiar es violenta, pues sólo hay espacio para el mando autoritario y no para el diálogo político, pero al mismo tiempo es el espacio propio de la vida, dónde el hombre puede retirarse de la luz pública y atender aquello que no se debe, o no se puede, exhibir. “El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir.”<sup>80</sup>

La familia responde a las necesidades más primordiales del hombre, a sus necesidades más animales. Asimismo, la política aspira a lo más perfecto del hombre, a la actividad común fundada en la igualdad y libertad que sólo se alcanza cuando lo más necesario ha sido cubierto. Una no puede existir sin la otra, y según Arendt, esto se lo debemos a los romanos y no a los griegos:

El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos el extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia.<sup>81</sup>

La claridad de los romanos es maravillosa, y podemos dotarla de un sentido más profundo si recordamos la naturaleza hilemórfica del hombre. El alma se perfecciona con la política, el cuerpo hace lo mismo con la familia. La relevancia de la distinción la señala de manera precisa la propia autora:

Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Arendt, *La condición humana*, 78.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>82</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 46.H

Señalada la diferencia entre la *vida social* y la *vida política*, así como la forma en la que la *vida familiares* expresión de la primera, sólo resta definir el elemento del *trabajo* y la manera en la que se relaciona con la vida social.

Si la labor es la actividad puramente biológica que asegura la supervivencia física del hombre, y por ende lo hace el más perfecto de los animales, el trabajo es la primera actividad que propiamente corresponde al hombre:

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.<sup>83</sup>

Una vez que el hombre tiene superadas o satisfechas sus necesidades *biológicas-animales*, es capaz de utilizar sus capacidades racionales para moldear la naturaleza y construir un mundo. El hombre debe de modificar la naturaleza si desea superar la fuerza elemental que lo obliga al vivir puramente animal y biológico. Solamente creando un mundo nuevo puede hacerse dueño de la realidad.<sup>84</sup>

Si el hombre logra romper con el eterno ciclo biológico que sin pausa lo atrae hacia su vida animal corpórea, se vuelve capaz de enfocar sus esfuerzos en atender a los llamados de su vida racional y de construir una vida comunitaria. El nuevo mundo que el hombre alza con sus manos, convirtiendo lo puramente natural en verdaderos objetos que pueden ser observados por el resto de sus congéneres,<sup>85</sup> se convierte en el hogar en donde se desarrollarán todas sus actividades ya no animales, sino humanas.

---

<sup>83</sup> Arendt, *La condición humana*, 21.

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*, 158.

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, 160.

La individualidad del hombre no le permite disfrutar de la estabilidad que el resto de la naturaleza tiene; la conciencia del *yo* priva al hombre de ser como los animales, en los cuales lo único que importa es la supervivencia de la especie<sup>86</sup>. La única manera que tiene el hombre de alcanzar algo más que su corta vida individual es construyendo un mundo de objetos que perduren en el tiempo y que lo hagan perdurar.<sup>87</sup>

Los productos de este *homo faber* son el punto de partida de la vida del *homo*; atrás queda el *animal* enfrascado en su eterna lucha contra su propia necesidad. Y es en la familia donde el hombre puede ser un *homo faber*. La familia permite al hombre atender a sus necesidades, y por ende tener el espacio para comenzar a crear. Un hombre aislado debe dedicarse a sobrevivir, mientras que el grupo de hombres que conforma la familia puede organizarse para liberarse de la necesidad y empezar a tener una vida humana.

Aristóteles lo deja entrever al narrar lo que sucede cuando un hombre y una mujer se unen para formar una familia:

La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad, y la procreación es más común a los animales. Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida. En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio, y las del hombre son diferentes de las de la mujer, y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión. Por esta razón, en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable.<sup>88</sup>

Lo que el filósofo describe es el proceso que atraviesa la familia al pasar de una vida necesaria a una vida humana, una vida común. Si bien la necesidad lleva al hombre a unirse con otros, en el momento en el que comienzan a vivir juntos aparece la posibilidad

---

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, 31.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, 191.

<sup>88</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea* I. VIII, 12, 1162a1 y sigs.

de superar la existencia biológica y crear un espacio político en el que cada miembro aporta aquello que le es propio, para así lograr una estabilidad mundana.

La creación de este mundo da posibilidad a la aparición de una esfera pública, es decir, a la posibilidad de una vida política perfecta. Este nuevo mundo común significa que todo lo que aparece en este espacio “puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible”<sup>89</sup>, y que cada nueva cosa que se añada pasará a formar parte de él y lo ampliará.

Todo lo que aparece en público se vuelve real y adquiere permanencia; ésta es la razón por la que los hombres a lo largo del tiempo han salido a la luz pública en busca de ser recordados por las generaciones venideras:

La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra -hoy día, ya no- los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena.<sup>90</sup>

El *homo faber* construye el mundo común; el lugar dónde se da la vida política, pero este es habitado por el hombre político, el hombre que se coloca en el espacio creado, y que mediante la acción y el discurso lleva a la perfección su naturaleza política.

La naturaleza social, la vida familiar y el trabajo son un escalón necesario en el camino a la perfección de la naturaleza política; “la familia sólo hace posible una parcial actualización de la naturaleza humana, es decir, sólo constituye una inicial y limitada realización de la sociabilidad humana. La familia no es suficiente para proporcionar a sus miembros una vida plenamente humana”<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Arendt, *La condición humana*, 62.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>91</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 17.

Sin la familia, sin la esfera privada, no existe la posibilidad de construir un mundo común, pero una vez que este ha sido creado, el hombre está llamado a participar en él para perfeccionarse, sin olvidar que siempre necesitará de la vida familiar como espacio privado para todo aquello que no debe de ser exhibido en la luz pública.

La excelencia humana –la perfección de la naturaleza política– la encuentra el hombre en la esfera pública, porque es en ella:

Donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno.<sup>92</sup>

#### **D. Libertad, perfección y política**

La Vida Política es vida libre y para la libertad, pues sólo en libertad el hombre es en sí mismo; el hombre debe ser libre de la necesidad propia de su cuerpo animal y de sus impulsos debido a su naturaleza racional<sup>93</sup>, pero también el hombre debe ser libre para poder actuar. Si el hombre es libre, es capaz “de llevar a cabo lo improbable e imprevisible, y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no”<sup>94</sup>. Frente a un mundo regido por las leyes de la naturaleza, donde no existe la acción debido a que todo es necesario y no hay espacio para la posibilidad, el hombre resalta por su capacidad de hacer aquello que no está mandado por la necesidad.

Los hombres que son libres y que pueden actuar son iguales, cada uno tiene un lugar particular en el mundo, distinto al de los demás, desde el que puede observar el espacio común y asegurarse de su objetividad,<sup>95</sup> las relaciones que se establecen entre ellos

---

<sup>92</sup> Arendt, *La condición humana*, 58.

<sup>93</sup> Cfr. “Lo natural en la persona es aquello que es conforme con su naturaleza racional, y no exclusivamente lo que es conforme con sus impulsos.” Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 129.

<sup>94</sup> Arendt, *¿Qué es la política?*, 66.

<sup>95</sup> Cfr. “El mundo como es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos.

constituyen la Vida Política. Este entramado se construye en cualquier lugar en el que los hombres viven, pero se perfecciona cuando se da entre libres e iguales, por eso Aristóteles separa el gobierno doméstico del gobierno político<sup>96</sup>. Sólo en las relaciones entre los iguales se realiza el espacio público, gracias a que cada uno tiene un punto de vista único respecto del mundo que los rodea. En la familia el punto de vista es sólo uno, y por esa razón no se está viendo el espacio público en su totalidad, sino sólo una parte.<sup>97</sup>

La unión de los libres e iguales, y la creación del espacio público se dan debido a la naturaleza política del hombre, pero la razón por la que la política es natural al hombre es porque lo lleva a alcanzar su perfección, “sólo en sociedad, el hombre puede llegar a ser realmente -en acto, en ejercicio, en la práctica- lo que constitutivamente puede y está llamado a ser”<sup>98</sup>. ¿Qué es aquello a lo que el hombre tiende debido a su naturaleza racional, que lo impulsa a unirse en comunidad, qué obtiene una vez que la comunidad política se establece? Siguiendo a Aristóteles podemos afirmar que toda la naturaleza política, y todas las formas de comunidad que se derivan de ella, busca alcanzar un bien; en las propias palabras del estagirita: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.”<sup>99</sup>

El bien del hombre como individuo en relación con otros y el bien de la comunidad que surge en el espacio político son uno mismo, el único bien al que el hombre debe de aspirar es al bien político por ser el más común, Alfredo Cruz Prados señala que:

---

Ser visto y oído por otros hace que derive su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas.” Arendt, *La condición humana*, 66.

<sup>96</sup> “(N)ó es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales.” Aristóteles, *Política* I. I, 7, 1255b10 y sigs.

<sup>97</sup> Arendt, *La condición humana*, 66.

<sup>98</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 16.A

<sup>99</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea* I. I, 1, 1094a1 y sigs.

Por su perfección, por su racionalidad y su libertad, el hombre tiende a bienes comunes, y no sólo a bienes individuales. Es decir, tiende a los bienes más perfectos, pues cuanto más perfecto es un bien, más comunicable es. Cuanto más perfecto es un ser, más capaz es de bienes comunes - de apetecerlos y poseerlos - y más común es su bien propio. El bien del hombre, el bien en el que se encuentra su plenitud y realización, es un bien común, que solo se realiza y se posee en comunidad.<sup>100</sup>

El bien al que el hombre aspira es el bien político, es el más pleno y por ende el más perfecto para los seres humanos, este bien, siguiendo nuevamente a Aristóteles, es la felicidad: “¿Cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse? Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.”<sup>101</sup>

De esta manera, podemos concluir que la Vida Política es la concreción más perfecta de la naturaleza política del hombre y la única que lo hace feliz:

El fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad [...]<sup>102</sup>

Cabe decir que, una vez alcanzada la comunidad política, no desaparecen las comunidades inferiores, sino que se ordenan a ésta, a efecto de alcanzar el bien de la comunidad superior:

Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen el interés particular: (...). Sin embargo, todas ellas parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de esta no parece estar limitado a la conveniencia del momento, sino extenderse a

---

<sup>100</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 16.

<sup>101</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea* l. I, 4, 1095a14 y sigs.

<sup>102</sup> *Ibid.* l. I, 9, 1099b30 y sigs; 1100a1 y sigs.

toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros.<sup>103</sup>

Este bien es lo que conocemos como *Bien Común*. El *Bien Común* político es el bien de todas las comunidades que se ordenan dentro de la vida política y el bien de todos los miembros que la conforman. La única felicidad a la que puede aspirar el hombre es a la de la comunidad, solamente viviendo con y para los demás puede el hombre ser plenamente feliz.

Sólo resta plantear el pensamiento arendtiano al respecto del elemento de la *acción*, y la razón por la que es propia de la *Vida Política*. Para tal efecto, la autora establece que:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materias, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda la vida política. (...) La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.<sup>104</sup>

La acción es la única actividad propiamente de hombres, para ella no se requiere de elementos tomados de la naturaleza y transformados, como en el caso del *homo faber*, ni de la satisfacción de las necesidades puramente biológicas, como en el caso del *animal laborans*. Entonces, la acción es la más propia del ser humano en cuanto humano; ella proviene de la pluralidad humana, de su identidad como individuo único e irrepetible con un lugar particular desde el que observar el mundo y participar de la vida política.

Todos los hombres somos a la vez únicos e iguales<sup>105</sup>, máxima de la pluralidad humana:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir,

---

<sup>103</sup> Ibid. I. VIII, 9, 1160a19 y sigs.

<sup>104</sup> Arendt, *La condición humana*, 21 y 22.

<sup>105</sup> Cfr. "La noción de naturaleza o esencia atiende a lo que es común, por lo que cabe afirmar que todos los hombres tienen la misma naturaleza, y son por ello esencialmente iguales. En cambio, a partir de la idea de persona, cabe afirmar que cada ser humano es único, distinto de todos los demás." Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 84.

cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.<sup>106</sup>

Si todos los hombres fueran iguales no habría necesidad de la vida política, al carecer de diferencias nada haría distinto al hombre del resto de los animales. Asimismo, no existiría la necesidad de crear un mundo común, pues al igual que el resto de los animales, nuestra única preocupación sería la mera supervivencia de la especie, no la trascendencia de nuestra individualidad. En otras palabras, no existiría el motor que alienta al hombre a crear un mundo estable, pues no tendría necesidad de él, ya que la misma vida de la especie sería lo estable, regida por ciclos tan largos como los del resto de la naturaleza.<sup>107</sup>

Si el hombre pierde su individualidad pierde su pluralidad, y tarde o temprano se produce la destrucción de la esfera política. Adquiere estabilidad, pero es la misma estabilidad que tienen el resto de los animales, no la estabilidad del mundo común a la cual el hombre está llamado después de experimentar la tragedia de su mortalidad, una vida corta no es suficiente para el eterno ciclo biológico: “Sólo dentro del mundo humano, el cíclico movimiento de la naturaleza se manifiesta como crecimiento y decadencia.”<sup>108</sup>

La individualidad del hombre, necesaria para distinguirse del resto de los animales, sólo puede crear una vida política si es expresada. El discurso y la acción son las dos maneras mediante las cuales el ser humano puede hacerse valer como un individuo.<sup>109</sup> La palabra, como mencionaba Aristóteles, es lo que hace al hombre verdaderamente político en comparación con el resto de los animales. Mediante la palabra el hombre puede comunicarse, transmitir sus conocimientos y su peculiar forma de ver el mundo.

---

<sup>106</sup> Arendt, *La condición humana*, 200.

<sup>107</sup> García Conde se sirve de esta misma libertad humana para cuestionar la concepción griega. Para este pensador, a cuya postura nos adherimos, el problema de la política es uno de “realización”, no de mera “actualización”, el hombre es de hecho un animal político pero la política misma no es hecha ya dado por sí mismo. Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 55 y 56.

<sup>108</sup> Arendt, *La condición humana*, 111.

<sup>109</sup> “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.” *Ibid.*, 200.

Pero la vida política, si bien es natural en el sentido de llevar al hombre a su perfección, no lo es si “se entiende dada por la misma naturaleza, surgida espontánea y necesariamente desde la sola naturaleza humana, o dictada por esta de manera inmediata y unívoca.”<sup>110</sup>. Esto se debe a que:

El hombre tiene que buscar el *eu zen*, tiene que realizar un orden político, porque tiene que buscar la felicidad. No se trata de la mera constatación de un hecho cierto, a saber, que el hombre va realizando en su andadura histórica diferentes tipos de orden político; es que tiene que realizarlos. El hombre convive necesariamente con los demás hombres desde una idea de perfección de esa convivencia que está en conexión estructural con la idea de perfección que el hombre tiene de sí mismo. Para realizar esa idea el hombre forja «proyectos de convivencia».<sup>111</sup>

El hombre es libre, y por esta razón, sus actos nunca están determinados de forma absoluta, la vida política formada por hombres libres no podrá por lo tanto ser determinada por alguna fuerza externa a ellos mismos. La comunidad política se deberá organizar de alguna manera, pues la búsqueda del Bien Común es en el fondo una ordenación de las actividades de todos los miembros de la comunidad, dependiendo la ordenación a cada comunidad en específico. A esto se le denomina *Organización Política*.

### III. LA FORMA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Cuando los seres humanos se unen y actualizan su naturaleza política, se crea un espacio entre ellos que hemos denominado *espacio público o político*. La primera manera en la que se actualiza imperfectamente la naturaleza política del hombre es la familia, pero en las familias no hay igualdad ni diversidad, no hay necesidad de mando racional porque los padres gobiernan de manera autoritaria, de manera *violenta*.

---

<sup>110</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 19 y 20.

<sup>111</sup> Conde García, *El hombre, animal político.*, 62 y 63.

Cuando varias familias se unen aparece el espacio político, habiendo igualdad entre las cabezas de familia, donde cada uno tiene un lugar distinto en el mundo viendo la realidad desde un punto de vista único. Estos dos elementos provocan la creación del verdadero *espacio político*, en este espacio los iguales se acercan a tomar las decisiones que sean más convenientes para todas las familias y para todos los integrantes. La presencia de iguales hace necesaria que las decisiones se alcancen y se tomen de manera “política”, mediante el discurso y la acción; las dos actividades más propias del ser humano como hombre y alma, como *zoon politikón*.

La vida política aparece siempre que dos personas, iguales pero diversas, se encuentran y deciden perseguir juntos el bienestar de sus familias. La aldea, la *polis*, la *civitas*, la Cristiandad y el Estado son solo maneras en las que se actualiza la vida política.<sup>112</sup>

Éstas comunidades establecen un gobierno reconocido por todos, el cual se ordena a la consecución del Bien Común que han acordado los individuos, mediante la constitución de un orden jurídico que establece los lineamientos que regirán todas las relaciones que se den dentro de dicha comunidad. La protección de la comunidad, su territorio, sus bienes y sus individuos recae igualmente en este poder constituido, el cual sólo tiene facultades en el espacio delimitado previamente por los miembros de la comunidad.<sup>113</sup>

La forma en la que las comunidades se ordenan es completamente subjetiva, pues aunque el hombre es por naturaleza político, y por ende la vida en la *polis* es natural, ésta depende de cada comunidad en específico. Por eso se expresa al respecto Alfredo Cruz Prados en los siguientes términos:

Aunque la *polis* es natural, ninguna *polis*, real y concreta, es "natural", si por natural se entiende dada por la misma naturaleza, surgida espontánea y necesariamente desde la sola naturaleza humana, o dictada por esta de manera inmediata y unívoca." [Y concluye]:

---

<sup>112</sup> Cfr. Arendt, *¿Qué es la política?*, 57 y 58.

<sup>113</sup> Cfr. Adame Goddard, *Filosofía social para juristas*, 159.

Por naturaleza, el hombre tiende a la sociedad, pero no tiende a una sociedad determinada.<sup>114</sup>

El pensamiento del autor es consecuente con la visión de la política como acción y discurso; si el hombre tendiera por naturaleza a una forma determinada de comunidad política, no habría espacio para la acción ni para el discurso. A lo largo de la historia el hombre siempre se habría ordenado políticamente de la misma manera, sin importar las particularidades específicas de cada comunidad, y en este caso, la vida política sería natural en el sentido en el que es natural la familia –y en ella sólo cabría la violencia pues se estaría imponiendo la comunidad humana a las necesidades de una vida animal–.

Como bien se sabe, este no es el caso del ser humano, ya que la vida política es natural al hombre, es propia de su naturaleza espiritual y corporal. La *polis*, en su sentido de comunidad perfecta, y no en el de organización política histórica, es la manera en la que dicha naturaleza se puede actualizar de manera más plena frente a la mera sociabilidad, pero cada *polis* será distinta atendiendo a las necesidades y elementos subjetivos propios de la comunidad que la conforma.<sup>115</sup>

Las formas de organización política se fundamentan en elementos comunes más o menos objetivos que facilitan a los hombres el acercarse a crear un espacio político – además de hacer más sencillo el definir aquellos elementos que conformarán la idea de bien común hacia la cual la comunidad política se ordenará–. Generalmente, estos elementos han sido la raza o la afinidad familiar, el territorio, la lengua, la cultura y la religión.

Los elementos sobre los que se construye la identidad de una comunidad política, marcan a su vez la manera en la que ésta se ordenará, los valores que la marcarán y el

---

<sup>114</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 19 y 20.

<sup>115</sup> “El orden político óptimo sería aquel que, partiendo de la condición del hombre como esencia abierta, ofreciese el sistema máximo de posibilidades sociales para potenciar la naturaleza humana. Y habría de ser un orden flexible, históricamente cambiante, en permanente desarrollo interno, en función de cada situación histórica y de los diferentes tipos de personalidad dimanantes de la idea absoluta de la perfección humana.” Conde García, *El hombre, animal político.*, 78 y 79.

sujeto del que emana el poder al que se debe obediencia. Es importante en este punto hacer una breve aclaración, si bien es "normal" que el hombre fundamente sus comunidades políticas en los elementos antes mencionados, ésto en modo alguno implica que dichas construcciones sean la manera mejor, más perfecta o única de hacerlo. Se puede señalar la forma en la que cada elemento participa en la conformación de una comunidad política sin importar si son ciertos o no, o si se pueden ubicar históricamente. El valor de estos planteamientos filósofos radica en la ventana que abre a los resortes intelectuales que articulan una comunidad y organización política determinada.

La construcción ideológica de una forma de organización política puede darse antes o después de que dicha forma se actualice en la realidad, además de que se pueden construir comunidades completas a partir de darle importancia a un elemento específico. Por ejemplo, se puede idear y justificar la formación de una comunidad política de una raza determinada, así como una manera adecuada de organización política que la acompañe, antes de que ambas cosas sucedan en la realidad. De igual manera, se puede justificar ideológicamente una forma de organización política después de que ésta ya haya aparecido en la realidad.

Todas estas ideaciones han de ser estudiadas como maneras de justificar y organizar una comunidad política, en un contexto histórico, social y filosófico determinado, y no tomarlas como la forma definitiva y perfecta de actualización de naturaleza política, pues como señala Cruz Prados:

Ninguna *polis* le viene impuesta al hombre por factores ya dados y objetivos, sean estos externos o internos. Ni las condiciones ambientales, ni la raza, ni la lengua, ni el pasado determinan imperiosamente la polis que ha de realizarse. Lógicamente, estos y otros factores pueden influir y merecer ser tenidos en cuenta, pero a pesar de ello, la polis siempre consiste, en última instancia, en la elección deliberada de una vida en común.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Cruz Prados, *Filosofía Política*, 20.

La *elección deliberada de una vida común* es la que le asegura al hombre la actualización de su naturaleza política. Es el único espacio en el que acción y discurso pueden desarrollarse, libres de la violencia animal y de la necesidad, y es la que da lugar a la inmensa cantidad de formas de organización política que han aparecido a lo largo de los siglos –las tribus y clanes, la *polis*, la *civitas*, los imperios, los reinos, el Estado y las decenas de variaciones que de cada una han surgido.

#### **IV. CONCLUSIÓN**

La forma de organización política por excelencia, en la actualidad, es el Estado moderno, que ha atravesado diversas iteraciones hasta llegar a nuestros días, manteniendo, al menos en teoría, los elementos que lo hacen distinto de las demás formas de organización política. Para poder identificar acertadamente aquello que caracteriza al Estado, es necesario hacer un repaso general de las distintas maneras en las que se ha manifestado y evolucionado desde su aparición hasta nuestros días.

## **CAPÍTULO II: PARA COMPRENDER EL ESTADO**

El Estado es una forma de organización política propia de su tiempo, que da respuesta a una serie de problemas que se presentaron a finales del medioevo y que hicieron a la *Respublica Christiana* obsoleta.

Para entender la lógica interna y evolución del Estado es necesario comprender la realidad de la cual partía, al igual que el modelo que pretendía suplantar, pues de manera consciente o inconsciente, su propuesta política se funda en la aceptación o rechazo de ideas políticas y sociales ya enraizadas en el ideario occidental.

El presente capítulo se divide en dos partes principales: la primera la componen una serie de presupuestos conceptuales que se deben tener claros al momento de hablar de formas de organización política; la segunda es una breve recapitulación de la forma de organización política que directamente precedió al Estado moderno: la Cristiandad Medieval, dentro de la cual encontraremos diversos elementos que la configuraron, y que, hasta la fecha, continúan impactando nuestra forma de entender la política del mundo contemporáneo.

### **I. PRESUPUESTOS CONCEPTUALES**

#### **A. Político y Sagrado**

Toda organización política nace de la decisión libre de los miembros de una comunidad de gobernarse de tal o cual manera y de someterse libremente a un poder reconocido por todos, el ejercicio de este poder acorde con la cosmovisión de la comunidad es lo que denominamos legitimidad.

Para el ser humano hay dos grandes esencias en la realidad que condicionan su vida: lo político y lo sagrado. Ambas esencias son consecuencia de la propia naturaleza hilemórfica del individuo. La esencia política responde a la naturaleza corpórea mientras

que la sagrada lo hace a la espiritual. La relación entre ambas ha cambiado a lo largo del tiempo y ha modificado la forma en la que el hombre ordena la realidad, y en especial la manera en la que se organiza políticamente.<sup>117</sup>

El núcleo central de la relación entre lo Sagrado y lo Político radica en que lo primero legitima lo segundo, pues la legitimidad siempre debe de fundarse en una instancia distinta a la de lo legitimado, y como señala Dalmacio Negro:

Lo Político y la Política, que proceden de lo Sagrado, la localización de lo Divino, sólo pueden legitimarse a partir de una instancia religiosa, pues la religión se refiere a lo Divino, que como la última realidad, la realidad de realidades, es por tanto la fuente decisiva de las legitimaciones.<sup>118</sup>

Históricamente, lo político estaba integrado a lo Sagrado, al ser este último el espacio de lo Divino, y por lo tanto, la residencia del poder absoluto, primer principio de todo lo que existe. Lo Sagrado en origen abarca toda la realidad, pues contiene la verdad eterna que se encuentra inscrita en la Naturaleza.<sup>119</sup> La misión del derecho era inteligir este orden y custodiar la Verdad. Lo Político es pues la parte de lo Sagrado que abarca la vida comunitaria y procura su unidad y seguridad mediante la aplicación del derecho.<sup>120</sup>

Lo Político se funda y se justifica en la medida en que haga prevalecer el derecho, entendiéndose por este el orden divino y natural que da unidad y seguridad a la comunidad. Para lograr este objetivo, lo Político tiene el derecho sobre la vida y la muerte, así como el *paterfamilias*, quien puede castigar a los miembros de la comunidad que hayan cometido delitos graves y pongan en riesgo la unidad y la seguridad de la misma.

---

<sup>117</sup> Cfr. Fidencio Aguilar Víquez, *Mística y Política* (Edamex, 2000), 11 a 15.

<sup>118</sup> Dalmacio Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado: una introducción*, 1. ed (Kindle) (Madrid: El Buey Mudo, 2010), loc. 47.

<sup>119</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 130 a 136.

<sup>120</sup> La civilización medieval y su derecho es tal vez la forma más acabada de esta concepción, presente ya desde el inicio de la humanidad. Cfr. Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval* (Marcial Pons, 1996), 36.

Durante la Edad Media se institucionaliza lo Sagrado en la Iglesia católica y lo Político en la variedad de instituciones medievales que conformaron el Gobierno. Los reyes carolingios demuestran este paradigma al considerarse responsables de lograr el rectorado de los preceptos divinos en sus territorios así como sujetar su propio gobierno a los preceptos de la moral cristiana.<sup>121</sup> Lo sagrado se identificó así con lo eterno, mientras que lo político se identificó con lo temporal.

El Renacimiento vino a cambiar el orden medieval, y por ende, la relación entre lo Político y lo Sagrado. La aparición y consolidación del Estado provocó la escisión de las dos esencias, independizando el orden político del espiritual y dotando al primero de su propia verdad. Poco a poco, lo Sagrado dejó de legitimar a lo Político y de limitarlo. Toda la actividad propiamente política se concentró en torno al Estado, y este se desató de las limitaciones que lo podían mantener controlado.<sup>122</sup>

## **B. Seguridad y Libertad**

La libertad implica la capacidad del hombre de obrar más allá de la necesidad natural. El hombre no se encuentra sujeto a las leyes de la naturaleza como el resto de los animales, por lo que puede decidir en cada momento la manera en la que actuará. En esto recae la responsabilidad; si el hombre puede actuar de una manera o de otra, dependiendo enteramente de su decisión, es justo pues que se le haga responsable de sus actos, sean estos buenos o malos. Mientras un animal únicamente puede actuar conforme a su naturaleza, y por ende no se puede enjuiciar su actuar, el hombre es capaz de hacer aquello que le plazca, y por ésta razón se le puede juzgar sobre la bondad o maldad de sus actos, así como ligarlo al resultado benéfico o dañino que estos tengan en otras personas.

---

<sup>121</sup> Cfr. Henri Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI* (Fondo de Cultura Económica, 2018), 58.

<sup>122</sup> Ya desde Maquiavelo se observa la degradación del derecho y las leyes a meros instrumentos del príncipe para la conquista y expansión del poder. Cfr. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Editores Mexicanos Unidos, 2015) sic passim.

Por otro lado, la seguridad hace referencia a la ausencia de riesgos y de imprevistos. Lo seguro es aquello que no causa afectaciones, pero también aquello de lo que no se puede dudar –es eso que sólo puede acontecer de una manera y no de otra–. Es aquí donde se puede captar el problema que surge entre la seguridad y la libertad.

Si el actuar del hombre es imprevisible, no se puede asegurar que obrará de una forma o de otra, pues en el momento vital de la decisión él es el único que la tomará. Si el actuar es imprevisible, entonces no se puede tener la seguridad de que las cosas pasarán de una manera o de otra, y por ende, no se puede afirmar que no habrá peligro o afectaciones a raíz de dicha decisión.

La libertad en sí misma representa un riesgo, una variable desconocida, un peligro imprevisible, pero a la vez es la única forma de actuar verdaderamente humana, la única capaz de darle valor a sus actos y la única que asegura la trascendencia. La seguridad a su vez es necesaria para dar un marco de actuación al hombre, para permitirle enfocar sus fuerzas en algo más que la simple persecución de la vida y la subsistencia. Sin la seguridad, el hombre es incapaz de ser verdaderamente libre, pues sus actos responderán en primera instancia a sus necesidades animales más básicas.

Pero la seguridad llevada a su máxima y más perfecta expresión anula la libertad. Al hacer todo previsible y eliminar el riesgo, lo aleatorio y desconocido, se convierte al hombre en un autómatas, pues desaparece la libertad y por ende la responsabilidad de los actos. Todos actuarán igual y todos pensarán de la misma manera, pues el primer elemento de la libertad es la diversidad de pensamiento que luego se actualiza en los actos. En otras palabras, no habrá lugar para lo político –el ultra-consenso como la muerte de la política–.

Si la seguridad en extremo supone el colapso de la libertad y de la política, lo mismo sucede con la libertad llevada a su extremo: el llamado libertinaje. Una libertad absoluta, sin limitaciones morales o sociales, lleva a la imprevisibilidad absoluta, al riesgo continuo,

a la inseguridad. En un espacio donde todos son capaces de dar rienda suelta a sus deseos y sus anhelos más profundos, el hombre se vuelve incapaz de mantener una vida comunitaria. Así, el peligro constante de sufrir un daño en su persona, o en sus propiedades, hace imposible que se pueda ocupar de las cosas más trascendentes, pues su atención se centrará absolutamente en la defensa de su vida y de su patrimonio.

Así pues, la relación entre seguridad y libertad es conflictiva, pero esto no implica que sean incompatibles; al contrario, las bondades y peligros intrínsecos en ambos conceptos hacen que sea necesaria la coordinación y armonía a efecto de obtener lo mejor de los dos. La libertad es propia del ser humano por su naturaleza racional, mientras que la seguridad es propia de su naturaleza sensitiva, lo político, en esencia, está enfocado a la resolución de los conflictos y a la construcción del bien común.<sup>123</sup>

Si la relación entre lo político y lo sagrado se erige como uno de los puntos fundamentales de la teoría política, el juego de fuerzas entre la libertad y la seguridad es uno de los puntos torales de todas las formas de gobierno y de organización política. El gobierno, institucionalización de la política, debe resolver todos los conflictos que se suscitan en la colectividad, los cuales en gran medida surgen del enfrentamiento de la libertad con la seguridad.

### **C. Compromiso y Decisión**

El ser humano, en cuanto *zoon politikón*, siempre está sujeto al conflicto con sus semejantes. Estas controversias sólo se pueden resolver de dos maneras: la primera es por medio del derecho, alcanzando compromisos conforme al *éthos* de la comunidad; la segunda es mediante la decisión, la facultad que tiene el poder político de

---

<sup>123</sup> La política es la persecución consciente de un modelo de convivencia óptimo en una civilización determinada, la consecución del mismo requiere de la decisión de los hombres de hacer propio un proyecto que se ha presentado originalmente como una posibilidad entre otras. Cfr. Conde García, *El hombre, animal político.*, 95 a 99.

dar por concluida una controversia mediante una determinación capaz de ser impuesta a todas las partes.<sup>124</sup>

El contenido del derecho son los compromisos que se alcanzan, mediante el diálogo, relativos a la cosa pública y su administración, así, estos compromisos cristalizan en normas jurídicas que garantizan su respeto y respaldo por la fuerza del derecho y el poder de lo Político. El orden político por sí mismo no puede imponer su dominio sobre los hombres privándolos de la actividad política, pues se estaría en presencia de una tiranía, pervirtiendo la función del mismo como custodio y administrador de lo público.<sup>125</sup>

Si bien alcanzar un compromiso es lo más propio de la vida política y racional, esto no siempre es posible, pues puede llegar a suceder que los conflictos escalen a tal punto que imposibiliten el acuerdo, lo que pone en peligro el orden y la estabilidad social.<sup>126</sup>

Si el compromiso se vuelve imposible de alcanzar, el derecho cede el espacio al poder político, que busca una solución eficaz al problema. Esta decisión no es tiránica, pues se busca ante todo el bien de la comunidad y la salvaguarda del orden social. En el caso de que lo político imponga su decisión con miras a aumentar su poder, y a pesar de la voluntad de los miembros de la comunidad, se estaría actuando de manera tiránica y no política.<sup>127</sup>

En la medida en que tanto el derecho como lo político resuelvan los conflictos, uno mediante el compromiso y otro mediante la decisión, el orden social se mantendrá saludable y recto. En la medida en que los órdenes se corrompan y se prive a los miembros de la comunidad de su libertad para participar en la construcción de su

---

<sup>124</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 248 a 251.

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 242.

<sup>126</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 245.

<sup>127</sup> Carl Schmitt identifica lo político con la distinción "amigo - enemigo", el poder político recae en las fuerzas sociales que sean capaces de determinar quién es quién para una comunidad en un momento histórico determinado. Pero el mismo Schmitt reconoce que la entidad política no debe de determinar toda la vida de una persona ni destruir todas las demás corporaciones u organizaciones sociales. Cfr. Carl Schmitt, *The Concept of the Political: Expanded Edition* (University of Chicago Press, 2008), 79 a 81.

gobierno y su derecho, de su espacio público, el orden desaparecerá y se conformará un espacio apolítico.

#### **D. Conclusión**

Lo político, siendo por excelencia el espacio de la libertad, de la convivencia, de la discusión y de la creatividad, es por ende dinámico y cambiante. Es por esta razón que las formas históricas que toma lo político son innumerables, en comparación con las que adopta lo social.<sup>128</sup>

La forma histórico-política de la estatalidad ha adoptado a lo largo de la historia distintas variantes, pero para poder comprenderla es necesario primero estudiar la forma de organización política que la antecedió. Es imposible entender la génesis del Estado si no se comprende, aunque sea de manera esquemática, el mundo del que nació y que motivó su aparición. Sobre este punto R.H.S. Crossman recuerda que:

El Estado-Nación surgió menos por el propósito humano, que por fuerzas ciegas fuera del control del hombre, y no se basó en principios perfectamente definidos, sino que fue originado por determinados cambios económicos y sociales que ocurrieron en Europa entre los siglos XIII y XVI.<sup>129</sup>

La Edad Media fue la culminación del pensamiento político grecolatino en su vertiente cristiana. La debilitación y crisis que dio muerte al orden cristiano medieval fue el campo de cultivo en el que nació y se desarrolló el Estado. Los conflictos que terminaron por derribar el mundo medieval son los mismos que determinaron los pilares fundamentales de la estatalidad.

---

<sup>128</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 261.

<sup>129</sup> R. H. S. Crossman, *Biografía del Estado Moderno* (Fondo de Cultura Económica, 2011), 21.

## II. LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

### A. Edad Media y Cristiandad

Tal vez no existe época histórica peor valorada por la cultura popular que la Edad Media, ya que su mismo nombre es muestra de este desdén con el que el público general la ha tratado desde el momento en que, agonizante, dio paso al mundo moderno.

El nombre fue impuesto por los humanistas del Renacimiento, quienes estaban deslumbrados por el redescubrimiento de la antigüedad clásica y sus valores (principalmente helenísticos). Los humanistas no encontraron otra respuesta que menospreciar injustamente a sus antecesores directos, calificando a la etapa entre los dos supuestos periodos de gloria humana como una mera “Edad Media”, sin méritos dignos de reconocimiento, como un milenio oscuro y perverso en el que el hombre se había encontrado alejado de la luz del conocimiento clásico.<sup>130</sup> El término se ha convertido en uso corriente y, mientras no se utilice de la manera derogatoria con la que fue acuñado, no hay necesidad de buscar un sustituto, aunque siempre se debe tener claro que ni es verdaderamente una “edad media”, ni fue una etapa de oscuridad e ignorancia como se ha pretendido.

Con el término de Edad Media se denota un período histórico de Europa (si bien se ha extendido el término a otras partes del mundo en un afán de clasificar la historia mundial de manera unitaria) generalmente ubicado entre los siglos V y XV; marcado su inicio por la caída del Imperio romano de Occidente en el 476 d.C., y su fin por la toma de Constantinopla por los turcos en 1453 d.C. Este milenio se suele dividir en dos grandes momentos: la Alta Edad Media del siglo V al X y la Baja Edad Media del siglo XI al XV.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Cfr. Florencio Hubeñak, «Christianitas ¿un vocablo o un período histórico?», *Revista de filología clásica y hebrea* 60, n.º 181 (2009): 104.

<sup>131</sup> Existen algunas otras clasificaciones que atienden a factores políticos, sociales o jurídicos, como la clasificación de Paolo Grossi en un primer medioevo “taller de la praxis” y un segundo medioevo “taller sapiencial” atendiendo al desarrollo de la ciencia jurídica. Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 48 a 50.

Si históricamente se ha adoptado el término Edad Media para englobar el milenio del siglo V al XV, en forma alguna se puede utilizar para referirse al orden político que primó durante aquellos siglos. Así como la forma de organización política de la Edad Moderna y la Edad Contemporánea (nombres igual de arbitrarios que el medieval) es el Estado, la forma de organización política en Europa durante el medioevo es la “Cristiandad Medieval” también denominada “*Respublica Christiana*”<sup>132</sup> o “Comunidad Universal”<sup>133</sup>.

Para efectos de claridad conceptual, puede decirse que la Edad Media es una etapa de la historia de la humanidad, y la Cristiandad Medieval es la forma de organización política que adoptaron los pueblos europeos durante los siglos V al XV. De igual forma podemos señalar que el Cristianismo es la religión fundada en las enseñanzas de Cristo y desarrolladas por sus seguidores, mientras que la Iglesia católica es la institución constituida para predicar y practicar dichas enseñanzas.

El término “Cristiandad” no siempre fue político, pues en un inicio se utilizaba como sinónimo de “doctrina cristiana”, al igual que se refería al mismo ser cristiano. Fue a finales del siglo IX cuando el papa Juan VIII lo usó por primera vez para apelar a la conciencia común de los países cristianos para hacer frente a los peligros que los amenazaban.<sup>134</sup>

A partir del siglo IX, los sucesivos papas desarrollaron cada vez más la idea de la Cristiandad como una comunidad temporal. Gregorio VII introdujo el factor territorial, afirmando que había Cristiandad ahí donde se reconocía de manera pública el evangelio. Urbano II vio en el llamado a la cruzada una empresa común en la que unir a todos los países cristianos, aunque tal vez fue Inocencio III el que intentó llevar el ideal de la Cristiandad hasta su máxima expresión, buscando instituir a la Iglesia y al papado en una suerte de Tribunal máximo en cuestiones morales (e incluso políticas) para todos los

---

<sup>132</sup> Cfr. José Antonio Ullate, «El problema de la res publica christiana», *Verbo*, n.º 527–528 (2014): 535.

<sup>133</sup> Así la denomina el profesor George H. Sabine en su obra. Cfr. George H. Sabine, *Historia de la teoría política* (Fondo de Cultura Económica, 1994).

<sup>134</sup> Cfr. Alfredo Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión* (Editorial APC, 2012), 8.

países cristianos. Mediante la idealización de una suerte de comunidad de reinos cristianos fundados en el reconocimiento común de una misma doctrina y una misma moral, dicho proyecto lo enfrentó en numerosas ocasiones con las pretensiones regias de los distintos territorios.<sup>135</sup>

El ideal de la Cristiandad era “la unidad del desaparecido Imperio romano, sobre la base del cristianismo compartido”,<sup>136</sup> mediante la subordinación a las dos autoridades más perfectas y universales: el emperador y el papa. Su único propósito era el perfeccionamiento de las comunidades y de los individuos, quienes de esta manera alcanzarían la santidad.

Si bien el ideal de la Cristiandad nunca se logró alcanzar, sus ideas permean y enraizan en el orden social y político del medioevo, informándolos y ordenándolos. Las luchas fácticas por el poder entre reyes, papas y emperadores no fueron una limitante para que el ideal de unidad se sintiera en todos los rincones de la vida. Así, los principios cristianos eran el sustento más íntimo de toda la sociedad, y si la superficie se mostraba revuelta, los cimientos se encontraban firmes. No fue sino hasta finales del siglo XV cuando las circunstancias cambiaron de tal manera que alcanzaron a resquebrajar los cimientos del orden medieval, forzando un cambio de orden político que no había sido necesario en los últimos mil años.

## **B. Levedad del Poder Político<sup>137</sup>**

Es generalmente aceptado que el medioevo inició en el siglo V con la caída del Imperio romano de Occidente en el año 476 d.C., pero la forma de organización política medieval, la Cristiandad Medieval, ya se había gestado en el siglo IV con la gravísima crisis del

---

<sup>135</sup> Cfr. Hubeňak, «Christianitas ¿un vocablo o un período histórico?», 128 a 130.

<sup>136</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 8 y 9.

<sup>137</sup> Siguiendo la terminología de Paolo Grossi, por levedad se designa “la carencia de toda vocación totalizante del poder político” en contraposición de la vocación absorbente y totalizante del Estado. Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 61 a 68.

modelo imperial romano, que se manifestaba en su declive en efectividad, credibilidad y autoridad.<sup>138</sup>

El otrora poderoso Imperio romano había perdido toda su fuerza y su capacidad ordenadora. Las crisis provocadas por las trifulcas internas y por las invasiones bárbaras solo hacían más evidente la incapacidad de Roma de imponer su voluntad y asegurar el desarrollo y la vida de la comunidad; circunstancias que no eran pasadas por alto por sus habitantes.

La inseguridad y la práctica inexistencia de un orden político obligó a la creación de nuevas estructuras de poder que pudieran asegurar de manera mínima la existencia del orden social. La incapacidad del débil Imperio de hacer frente a estas usurpaciones era la última muestra de su absoluto agotamiento.<sup>139</sup>

La muerte de Roma dejó un vacío total en el mundo europeo, donde antes se imponía la voluntad de un Imperio y se lograba un control centralizado de todo el orden político, ahora, por necesidad. Las propias comunidades se alzaban en defensa propia para asegurar el mantenimiento del orden social.<sup>140</sup>

Una particularidad del orden político medieval es su desinterés e incapacidad para colmar en su totalidad el espacio dejado por el Imperio romano<sup>141</sup>. Si bien los emperadores, y luego los reyes, pretendieron hacerse con el monopolio de la creación del derecho sus intentos fueron una y otra vez detenidos por la oposición del resto de los poderes sociales y políticos.<sup>142</sup> Así pues, el poder regio nunca se consolidará como un

---

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, 63.

<sup>139</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 19 a 29.

<sup>140</sup> Peter Brown presenta un muy interesante estudio sobre la caída del Imperio romano y el auge de la Cristiandad, alejándose del tópico gibboniano de total decadencia presenta una Antigüedad tardía cargada de vida y en constante movimiento creativo. Cfr. Peter Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía De Marco Aurelio a Mahoma* (Gredos, 2012).

<sup>141</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 63.

<sup>142</sup> Cfr. Bartolomé Clavero, *Historia de derecho: derecho común*, 1a. ed, Manuales universitarios 53 (Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994), cap. 2 y 3.

sujeto político fuerte, pues cada comunidad se ordenará para ocupar un espacio determinado y en conjunto se coordinarán para dar estabilidad al orden social medieval.

No será sino hasta finales del siglo XIV<sup>143</sup> cuando las estructuras políticas monárquicas alcanzarán un desarrollo tal que les permitirá aspirar a la obtención de un poder político completo, enfrentando y venciendo al resto de instituciones con las que hasta ese momento había compartido el poder, provocando la muerte de la *Respublica Christiana*. Este proceso dará lugar al nacimiento del Estado en algunas latitudes europeas.

Las instituciones políticas medievales nunca ocuparon el vacío dejado por el Imperio romano por dos razones principales: primero porque se encontraban fácticamente imposibilitadas, debido a la falta de fuerzas para proteger e imponer su voluntad en territorios amplios de manera centralizada; y segundo porque la misma sociedad no encontraba incentivos para aspirar a un proceso de centralización del poder político.

Siguiendo el pensamiento de Paolo Grossi, los dos nuevos y principales actores de la sociedad y la política medieval se mostraban reacios a aceptar la idea de un poder centralizado:

Por un lado las sociedades germánicas observaban en su interior un patrimonio de realeza negociada descendente del principio fundamental que identifica la organización política con una elección conveniente para la mejor dirección de la “nación”, siempre que no sofocasen las autonomías particulares de grupos y familias. Por otro lado, la Iglesia Romana no podía sino asustarse con el resurgir de un poder completo y favorecer al máximo el particularismo de la sociedad civil.<sup>144</sup>

Tanto la idea germánica de la realeza, no como un poder despótico sino como producto de un acuerdo cuyo fin es el beneficio de los grupos y las familias; como la preferencia de la Iglesia por la santificación de la política y la consolidación de las comunidades,

---

<sup>143</sup> Aunque, como señala Bartolomé Clavero, ya desde inicios de la Baja Edad Media los monarcas buscan continuamente formas de hacerse con regalías que les permitan centralizar el poder político, el proceso alcanzará sus mayores éxitos a partir del siglo XV y hasta el XVIII. Cfr. Clavero, *Historia de derecho sic passim*.

<sup>144</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 64 y 65.

marcan todo el medioevo, incluso sus efectos se mantienen mucho después de aparecer el Estado, perdurando en la conciencia colectiva europea.

Si el espacio para la Cristiandad comienza a abrirse políticamente en el siglo IV, no será sino hasta el siglo V cuando los acontecimientos históricos generen las condiciones necesarias para que se conjuguen las ideas germánicas y cristianas que, después de varios siglos de experimento y preparación, llevarán en el siglo XIII a la plenitud del modelo de la Cristiandad Medieval<sup>145</sup>

## **C. Orden Político**

### **1. La Comunidad Universal**

La Cristiandad medieval es también calificada por algunos como “Comunidad Universal”<sup>146</sup> y este nombre expresa a la vez la aspiración y la paradoja más profunda del medioevo. Fácticamente, la Edad Media se caracteriza por la descentralización y el fraccionamiento político, pues la diversidad marca profundamente la sociedad. Mientras tanto, la teoría o el ideal de la Cristiandad es la unidad de los reinos cristianos bajo la autoridad de un emperador universal. Tal paradoja es solamente la expresión social de otra más profunda, la de la Iglesia en la que se encuentra “su tendencia universalista y el valor que asigna a las comunidades más inmediatas y concretas”.<sup>147</sup>

Para entender la idealización de la comunidad en la Cristiandad, es importante considerar la percepción que se tenía del individuo. La inseguridad que se vivía tras la caída del Imperio romano mostró la pequeñez del individuo solitario y los riesgos a los que se exponía. Por ésta razón, el hombre se ve atraído por aquello que le puede dar seguridad: por un lado la cosa, la tierra, que lo volvía una parte esencial del sistema

---

<sup>145</sup> Cfr. Gustavo Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX* (Editorial Ayuso, 1973), 26 a 30.

<sup>146</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*.

<sup>147</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 95.

feudal y por tanto sujeto a protección; por el otro, el grupo intermedio que le daba protección y posibilidad de desarrollo, uniendo sus capacidades y necesidades a las de otros.<sup>148</sup>

Ambas opciones absorben al individuo y lo hacen formar parte de algo más grande que él mismo. La Cristiandad medieval se percata, a lo largo de aquellos siglos de Antigüedad Tardía y violenta, de una verdad evidente, el hombre aislado es incapaz de sobrevivir y de alcanzar su plenitud. Aquellos hombres de la Alta Edad Media pudieron experimentar en carne propia aquello que la filosofía ya había señalado: el hombre es un ser político.

El individuo no puede ser pensado en aislamiento; debe pensarse siempre inserto en un complejo tejido de relaciones al que es inmanente, el cual de igual manera recoge y alberga a una multitud de entidades individuales. Ésta multitud, en cuanto grupo, “tiene el valor de la *pulchritudo*, de la belleza, belleza que reside, totalmente, en el orden que armoniza y compone en unidad”<sup>149</sup>. Así pues, el grupo no sólo es capaz de hacer cosas grandes y bellas, sino que es en sí mismo una cosa bella en la medida en la que esté correctamente ordenado y armonizado.

De esta manera, el protagonismo teológico-político-jurídico en la Cristiandad pasa naturalmente del individuo a la comunidad, volviéndola depositaria de poderes y funciones. Las comunidades intermedias se convierten en cimiento y estructura de la vida medieval, acogiendo a los hombres en su seno, guiando sus fuerzas hacia fines comunes y defendiéndose del poder. Se puede describir el pensamiento medieval como: “Confianza en la comunidad, realidad materna y segura; desconfianza por lo singular, realidad precaria e imperfecta, que está desquiciada de la naturaleza de las cosas.”<sup>150</sup>

Pero la apreciación del hombre por la comunidad no es sólo debido a la experiencia práctica. La razón misma lo lleva a ver en la comunidad algo más perfecto que el

---

<sup>148</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 90.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 95.

individuo. El hombre medieval concentra sus esfuerzos en lo trascendente, su búsqueda de Dios lo hace percatarse del orden que existe en el universo y por lo tanto busca desentrañarlo y hacerlo explícito con el objeto de acercarse más al Creador Universal. Si el orden es belleza y perfección, conforme a los designios divinos, y este es “indefectiblemente relación entre entidades y es garantía de armonía sobre todo porque compara, coaliga, une”<sup>151</sup>, la atención entonces debe centrarse en la comunidad y no en el individuo aislado, pues el orden es imposible en el aislamiento.

La teoría medieval construyó el mundo sobre las relaciones que se entablan entre las individualidades y no sobre las individualidades en sí mismas. El individuo es parte de la relación y su individualidad sólo es considerada en la medida en la que se ordena con la de los demás hombres.<sup>152</sup> La comunidad en el mundo medieval se sacraliza, alcanzando un nivel nunca antes visto en el mundo europeo.

Fácticamente la comunidad protege, garantiza e interviene como mediadora entre los hombres y el poder político. Espiritualmente comunica al hombre con Dios y le asegura el flujo de la Gracia. Como expresa el profesor italiano, la comunidad es:

Realidad sacramental, ella misma dispensadora de Gracia debido a aquellos precisos y eficaces instrumentos de santificación que son los sacramentos, no disponibles por el individuo y a plena disposición de la *societas*. En cuanto tal, la comunidad sacra es ella misma un gran y misterioso sacramento, como con frecuencia afirman los teólogos.<sup>153</sup>

Así pues, la comunidad adquiere la legitimidad de lo sacro. Aquel que se enfrente a ella estará condenado al fracaso, pues se enfrenta al orden natural que fue previsto por Dios para el ser humano.

La preferencia de la comunidad sobre la individualidad explica la supuesta paradoja presentada en un inicio y revela el ideal de la Comunidad Universal como una

---

<sup>151</sup> Ibid., 99.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>153</sup> Cfr. *ibid.*, 125.

consecuencia lógica del feudalismo. No existe contradicción, pues el feudalismo es en realidad un orden basado en la comunidad, y su desarrollo lógico aspira a la unidad de todos los reinos bajo el gobierno sabio de un emperador universal –el cual debe ordenar y armonizar a todas las comunidades intermedias con miras a alcanzar la perfección–. La Iglesia da valor a las comunidades más inmediatas y concretas pues protegen al individuo y le hacen partícipe de la Gracia, pero al mismo tiempo aspira a la universalidad en cumplimiento de su misión de llevar el Evangelio a todo el mundo, y de esta manera ordenar de manera total la realidad conforme al mandato divino.

## 2. El Feudalismo

La Cristiandad Medieval se estructuraba sobre tres pilares fundamentales que reinaban sobre toda la Europa Occidental: El emperador universal, la Iglesia universal y la ley universal.<sup>154</sup> Estos tres elementos fueron consolidándose y adquiriendo importancia durante la Alta Edad Media, período de transición y de institucionalización social y política.

Para entender a la Cristiandad y la sociedad medieval es importante partir de un hecho total. En palabras de R.H.S. Crossman: “El hombre medieval se encontraba atado al país en que vivía.”<sup>155</sup> La relación entre el hombre y la tierra que habita es el cimiento de toda la organización política y social medieval. Su origen es producto de la realidad histórica y es una muestra clara de la organicidad y naturalidad de la *Respublica Christiana*.

Ya desde el siglo III Roma había sufrido con regularidad los ataques e invasiones de pueblos venidos de sus fronteras orientales, y las progresivas oleadas de bárbaros y las luchas intestinas habían debilitado el poder imperial y cambiado su composición étnica y social. Las crisis del Imperio provocaron en un breve tiempo la pérdida absoluta de su

---

<sup>154</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 25.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 22.

poder y su factibilidad como orden político capaz de mantener protegida y estable a la comunidad que gobernaba.

El punto de quiebre llegó durante el siglo V, cuando, aprovechando la senilidad y agotamiento del Imperio, diversos grupos bárbaros invadieron las regiones desguarnecidas del mismo, fragmentándolo de manera irreparable; mientras que en la península itálica las continuas luchas civiles terminaron con la deposición del último emperador romano, Rómulo Augústulo, por parte del jefe de los hérulos, Odoacro, el 4 de septiembre del año 476 d.C. Si bien se conviene en señalar ésta fecha como el fin del Imperio romano, la total destrucción de los restos de la estructura Imperial y la consolidación de un nuevo orden político todavía tomarían varios siglos, debido principalmente a la falta de paz provocada por la violencia constante de las tribus germánicas y posteriormente las invasiones musulmanas.<sup>156</sup>

A lo largo de los siglos V al VIII, los últimos restos formales del Imperio romano terminaron por fundirse con las nuevas estructuras propias de los pueblos invasores. La mayor parte de ellos ya profesaban el cristianismo, aunque se adherían a la herejía Arriana, motivo de preocupación para la Iglesia Romana, aunque su respeto por “el orden latino”, el derecho romano y su civilización, era un elemento unificador.<sup>157</sup>

Las invasiones árabes del siglo VIII revirtieron el papel de los antiguos invasores germánicos, convertidos ahora en defensores de la Cristiandad y del “orden latino”, la violencia y el peligro árabe fueron los catalizadores para la unificación del mundo cristiano europeo y la construcción de su sistema político.

La caída del Imperio y la desaparición de un poder central capaz de mantener la paz y la seguridad en Europa occidental provocaron un desconcierto generalizado. Ante la

---

<sup>156</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 19 a 39.

<sup>157</sup> Cfr. Emilio Mitre Fernández, «La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380 - c. 843)», en *¿Siglos Oscuros?: La Transición de La Antigüedad al Feudalismo. VII Semana de Estudios Medievales.*, ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte (Instituto de Estudios Riojanos, 1997), 197-216.

incertidumbre la necesidad dotó de un nuevo valor a la tierra de agricultura, único medio para asegurar la obtención de alimento. La inseguridad generalizada detuvo el comercio y con ello el tráfico de materias, obligando a las comunidades a volverse autosuficientes.<sup>158</sup>

La existencia de un gobierno central requiere de comunicaciones rápidas y seguras, si ellas desaparecen el poder se descentraliza y cae en las manos de aquellas personas que pueden ejercerlo en su respectiva localidad. La importancia de la tierra y el espíritu agrario de la Edad Media son la base de toda la experiencia social y política. Al convertirse la tierra en la única fuente de subsistencia se volvió menester defenderla personalmente, esto provocó la aparición de poderes locales capaces de llevarlo a cabo.<sup>159</sup>

Fenómeno interesante el acaecido durante el medioevo, pues como señala Paolo Grossi, en la agraria Edad Media, el hecho de civilización es la reconquista de la tierra. Este fenómeno “agronómico y económico deviene también en jurídico con la consiguiente y necesaria remodelación de tantos instrumentos jurídicos”.<sup>160</sup>

La agricultura medieval era eminentemente autosuficiente, únicamente capaz de satisfacer las necesidades de cada aldea. Las pocas y pequeñas ciudades medievales estaban limitadas a las posibilidades de los distritos campesinos, quedando lejos las épocas de las ciudades romanas abastecidas y el comercio en grandes cantidades. La economía agrícola local necesitaba de una construcción social, jurídica y política propia que fuera capaz de asegurar su estabilidad. “El sistema feudal fue la expresión natural de esta economía agrícola local”,<sup>161</sup> creado con base en la necesidad para la protección

---

<sup>158</sup> Cfr. Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media* (Fondo de Cultura Económica, 1980), 9 a 14.

<sup>159</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 181.

<sup>160</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 37 y 38.

<sup>161</sup> Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 22.

de la tierra y la salvaguarda de la vida, ante la violencia y la incertidumbre reinante en la Antigüedad Tardía.

Para comprender el desarrollo del sistema feudal es imperdible la descripción que del mismo hace la francesa Régine Pernoud, debido a la sencillez y claridad de sus palabras sobre el sistema feudal. Según la reputada historiadora, el feudalismo se inicia cuando:

Un determinado pequeño labrador, impotente para procurarse solo su seguridad y la de su familia, se dirige a un vecino poderoso que tiene la posibilidad de mantener hombres armados; este consiente en defenderlo, a cambio de lo cual el labrador le entregará una parte de sus cosechas. Uno se beneficiará de una garantía, y el otro, el señor, *senior*, *el anciano*, el propietario al que se ha dirigido, se hará más rico, más poderoso y, por lo tanto, también más capaz de ejercer la protección que se espera de él. Finalmente, aún cuando se trate de un mal menor impuesto por unas circunstancias difíciles, el trato, en principio, aprovechará tanto a uno como al otro. Es un acto de hombre a hombre, un contrato mutuo que no sanciona, por razones evidentes, la autoridad superior, pero que se concluye bajo juramento en una época en la que el juramento, *sacramentum*, acto sagrado posee un valor religioso.<sup>162</sup>

De esta manera se configura el sistema feudal, producto de la necesidad y fundado en un acto a la vez jurídico y sagrado. Pero si bien la razón fundamental del sistema descrito fue la necesidad, no debe olvidarse que la forma concreta como se adoptó estuvo profundamente marcada por el ideario y cultura de los pueblos germánicos.

La vida de los pueblos germánicos era profundamente comunitaria. Su derecho era de asociación, en él los lazos de fidelidad y parentesco formaban la base de las relaciones y de la vida social y política. Para los pueblos germánicos, el honor y la fidelidad no eran sólo aspiracionales, eran necesarios para que la comunidad se mantuviera viva y unida.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Régine Pernoud, *Para acabar con la Edad Media* (José J. De Olañeta Editor, 2010), 59.

<sup>163</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 171.

Alfredo Sáenz señala que la sociedad germánica tenía dos pilares fundamentales: “el de la comunidad y el de la adhesión o vínculo que une al guerrero con el jefe”.<sup>164</sup> Estos dos pilares llegaron a occidente de mano de las tribus invasoras, y se unieron a las ideas latinas de honor y legalidad que todavía se encontraban vigentes entre la población romana. Así pues, se comprende la razón por la que la fidelidad, el honor y la costumbre adoptaron un lugar toral en la construcción política y social del medioevo.

Así como los conquistadores germánicos fueron convertidos al cristianismo, lo mismo sucedió con sus instituciones y cosmovisión. Muy pronto la Iglesia se percató de la compatibilidad del ideario germánico con los valores evangélicos y se aseguró de “bautizarlos” con la doctrina de la comunidad eclesial, integrándose de ésta manera a la cosmovisión cristiana de la comunidad política.<sup>165</sup>

El elemento fundamental del feudalismo es la relación de hombre a hombre, que se funda en la fidelidad mutua, y que da seguridad a ambas partes. Por un lado, el vasallo tiene la seguridad de la protección, lo que le permite llevar su existencia sin sobresaltos al minimizar las amenazas contra su vida y propiedad. Por el otro lado, el señor feudal tiene la seguridad del vasallaje, que le permite desentenderse del ciclo agrario y enfocar su atención en la protección de sus tierras y gentes. El feudalismo es pues, un sistema de colaboración mutua, en el que todas las partes involucradas se encuentran obligadas en favor y beneficiadas por la actividad del otro.<sup>166</sup>

Para el vasallo, el lazo de lealtad se traducía en la disposición de ponerse al servicio del señor con los propios bienes, incluida la vida en caso de que fuera necesaria para la defensa del feudo. Dicha disposición tenía como limitación la religión y el honor. Ninguna autoridad tenía derecho de ordenar a un vasallo algo que fuera contrario a su honor o

---

<sup>164</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 87.

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>166</sup> Cfr. Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*, 59 a 63.

prohibido por la religión, so pena de enfrentarse al único soberano de la Cristiandad: Dios, y con ello hacerse acreedor a su castigo y el de la comunidad.<sup>167</sup>

Por su parte, los señores tenían como principal obligación el amparar a los vasallos e impartir justicia. Lejos de tener un poder ilimitado y absoluto, el señor feudal estaba obligado a respetar los pactos que lo ligaban a sus vasallos y asegurar en todo momento su seguridad y bienestar.<sup>168</sup> Un feudo inseguro y oprimido era inservible para todas las partes involucradas, y la afectación llegaba incluso hasta el monarca, pues su poder requería de los bienes que cada región le proporcionaba, así como los hombres sanos que en su caso pudiera llegar a requerir para la defensa de la tierra. Un mal señor feudal no era sólo peligroso para sus siervos, lo era para todo el reino. Es por ello que “de la nobleza se exigía más equidad y rectitud moral que de los otros miembros de la sociedad”,<sup>169</sup> y que los propios actos del señor feudal fueran, en última instancia, juzgados por el rey al que le debía lealtad.

La estabilidad de la sociedad feudal dependía del poder de los señores para lograr dos cosas: por un lado mantener el orden en sus feudos para asegurar el bienestar de sus vasallos con el fin de evitar revueltas; y por el otro frenar los avances de los monarcas que pretendían la consolidación de su poder en detrimento de otras autoridades.<sup>170</sup> Para una sociedad de ésta naturaleza el derecho era cuestión de costumbre y de tradición, pues la única manera de proteger las particularidades y libertades era mediante normas jurídicas que nacieran de la misma sociedad y que no le fueran impuestas.<sup>171</sup>

El sistema feudal no se circunscribe únicamente a los campesinos y a su señor directo, pues este último, a su vez, necesitaba de una protección mayor de la que podía ofrecer, por lo que se veía en la necesidad de acudir a un señor aún más fuerte que él. En

---

<sup>167</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 182 y 183.

<sup>168</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>169</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 94.

<sup>170</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 23.

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*

consecuencia, el sistema feudal se extendió a todos los rincones y niveles del mundo europeo, tal como señala Crossman:

En la Edad Media, se fue creando gradualmente una magnífica jerarquía de clases sociales en la cual, cada grado debía directa obediencia al inmediatamente superior, y sólo en grado secundario, a los más altos. Esta pirámide social de la obediencia, era al mismo tiempo una pirámide basada en los derechos y obligaciones de la propiedad.<sup>172</sup>

Así pues, se formó una sociedad escalonada en la que todos los eslabones se encontraban unidos por vínculos mutuos de protección y fidelidad. La naturaleza de los compromisos específicos a los que se obligaban señores y vasallos variaban dependiendo de las circunstancias particulares de cada pueblo, pero todas se caracterizaban por el pacto recíproco del lazo feudal: fidelidad a cambio de protección y protección a cambio de fidelidad.<sup>173</sup> Éste lazo se replicaba en cada nivel social, empezando por los campesinos y terminando con el emperador. El vínculo que unía a los hombres se expresaba con un rito jurídico/religioso que comprendía tres partes: el homenaje, el juramento y la investidura.<sup>174</sup>

Este sistema feudovasallático de origen altomedieval sufre cambios durante los siglos de la Baja Edad Media debido a las modificaciones sociales, jurídicas y políticas, las cuales permiten a los monarcas el establecimiento de potestades no basadas en el pacto feudal y derivadas de su pura potestad. Sin embargo, la misma resistencia social y nobiliaria, así como la propia doctrina jurídica aseguran, hasta cierto punto, el respeto a las diversas autoridades y a sus jurisdicciones de origen feudal.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Ibid., 22.

<sup>173</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 185 a 187.

<sup>174</sup> Cfr. David Jorge Domínguez- González, «Los poderes feudales. Las maneras de la extracción del excedente en la economía medieval», *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, n.º 17 (2008): 114.

<sup>175</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 32 a 39.

### 3. El Emperador Universal

Así como los campesinos juraban lealtad a un señor, los señores feudales buscaban una mayor seguridad para su territorio jurando lealtad a un señor más fuerte o reconocido – bajo el cual se agrupan decenas de feudos que conformaban un reino–. A este señor de señores se le denominaba rey y le competía de manera especial la defensa del reino. Para dicho fin sus señores feudales se comprometían a prestarle ayuda militar.<sup>176</sup>

La consolidación de varios reinos -ya fuera mediante conquistas militares, uniones matrimoniales, herencias o elecciones- aumentó el poderío de algunos señores al punto de hacerlos superiores a otros reyes. En dicha situación se encontró Carlomagno a finales del siglo VIII y principios del siglo IX.

Primogénito de Pipino III, Carlomagno –rey de los francos– se lanzó a una serie de campañas militares que lo llevaron desde la Península Ibérica hasta el Báltico, uniendo una gran cantidad de territorios bajo su mando. El poder del rey franco evocaba en el ideario medieval al del desaparecido Imperio romano, aunque ambas realidades fueran políticamente diametralmente opuestas.

A la Iglesia católica no le pasó desapercibida la figura de Carlomagno, y el 25 de diciembre del año 800, el papa León III coronaba al otrora rey franco como emperador del Sacro Imperio Romano en la ciudad de Roma, dando nacimiento a uno de los pilares de la Cristiandad Medieval: el emperador.<sup>177</sup>

La coronación de Carlomagno es la expresión más perfecta de la relación simbiótica entre lo Sagrado y lo Político en la *Respública Christiana*. Como expresa Alfredo Sáenz:

---

<sup>176</sup> Cfr. Gloria Cristina Flórez, «De la sociedad feudal a la génesis del estado moderno en Europa occidental», *Agenda Internacional* 6, n.º 12 (1999): 118 y 119.

<sup>177</sup> La Iglesia propugnaba por la renovación del antiguo Imperio romano como autoridad política suprema, aunque con criterios cambiantes sobre si este debía ubicarse a un lado o por debajo de ella. La renovación no podía proceder de la línea bizantina, toda vez que esta se encontraba fuera de la Iglesia católica. Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 31.

Al recibir la corona imperial de manos del papa, Carlomagno afirmaba no sólo su propio poder sino también el origen espiritual del mismo, con la intención de establecer un nuevo orden. El papado había encontrado un cuerpo, el Imperio se veía informado por un alma.<sup>178</sup>

Si Carlomagno fue coronado emperador del Sacro Imperio Romano con claras reminiscencias del extinto Imperio romano de Occidente, las semejanzas entre ambas instituciones no eran más que superficiales. Un Imperio medieval nacido del feudalismo no podía pretender la centralización del poder que se había logrado durante el Imperio romano, puesto que no contaba con los medios tecnológicos, burocráticos y militares para hacerlo. Además de que se veía inmediatamente enfrentado por todas las autoridades inferiores, que reclamarían el respeto al derecho y a las tradiciones como freno a las pretensiones imperialistas.

Ante este panorama hostil al poder centralizado, los carolingios se vieron forzados a construir un Imperio adecuado a las características del mundo medieval. Los carolingios no fueron capaces de centralizar en sus manos todo el aparato administrativo que dependía de los señores feudales, por lo que mantuvieron la estructuración que ellos tenían únicamente agregando en el pináculo la figura del emperador.<sup>179</sup>

El emperador se erigía como un administrador de poderes y no como el depositario de los mismos. Su poder directo únicamente alcanzaba su feudo y a los señores feudales que le habían jurado lealtad, mientras que el resto de la estructura social y política quedaba indirectamente ligada a él por conducto de sus señores.<sup>180</sup>

Con la consolidación de la figura del emperador, queda constituida la jerarquía civil de la Cristiandad. En la cima el emperador, debajo de él los reyes, poco numerosos, que le

---

<sup>178</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 18.

<sup>179</sup> Cfr. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, 60 a 70.

<sup>180</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 249 a 251.

deben lealtad, inmediatamente debajo los numerosos condes y duques, por último, en la base, los vasallos que mantienen las tierras y que proveen de sustento a la comunidad.

La naturaleza del monarca, como autoridad al servicio de la comunidad y elegida por ella, mantiene de esta forma la idea germánica mencionada con anterioridad, así como su legitimación por medio del poder religioso. Esto se puede observar con claridad en la ceremonia de consagración que desde el siglo XI se volvió común para todos los monarcas cristianos, sin importar si eran reyes o emperadores.

El rito de la consagración de los reyes se componía de tres momentos como señala Alfredo Saénz:

El *juramento*, por el que el pretendiente al trono se comprometía a hacer justicia y proteger a la Iglesia;  
la *elección*, anunciada por la autoridad eclesiástica local, ratificada luego por los obispos allí presentes y propuesta finalmente a la aclamación del pueblo; y  
la *unción*, momento culminante, que convertía al pretendiente en rey, ungido del Señor.<sup>181</sup>

Especial hincapié hay que hacer en la segunda parte de la ceremonia, pues la *elección* es una característica propia de la monarquía medieval, y se mantendrá durante los siglos posteriores al fin de la Cristiandad en el ideario común del mundo occidental. En aquella parte de la ceremonia, el arzobispo se volvía hacia los nobles y el resto de la asamblea, que actuaban en representación del pueblo entero, y les solicitaba su fidelidad y homenaje al nuevo monarca. El acto es en realidad un pacto de vasallaje igual al resto, donde el asentimiento de los nobles y la venia de la Iglesia sellaban el compromiso por el cual los súbditos y el monarca se debían mutua fidelidad. El monarca, como el resto de los señores feudales, no recibía un poder absoluto, sino una encomienda en favor de la comunidad.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Saénz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 99.

<sup>182</sup> Cfr. Pedro Longás Bartibas, «La coronación litúrgica del rey en la Edad Media», *Anuario de historia del derecho español*, n.º 23 (1953): 371-81.

La elección de la comunidad se perfeccionaba con la bendición y el reconocimiento de la Iglesia. El rey era tal “por gracia de Dios” y su gobierno era concebido como reflejo del gobierno divino del mundo. Lejos de ser un poder absoluto otorgado directamente por Dios, al estilo de las monarquías absolutas de siglos posteriores, la monarquía medieval era una “grave responsabilidad asumida por el gobernante de un pueblo, al cual en cierto modo Dios había no sólo elegido sino también ungido como su vicario en el orden temporal”<sup>183</sup>. De ésta manera, el rey accedía al poder con dos fuertes obligaciones: por un lado, el pueblo esperaba el cumplimiento de los pactos bajo los cuales se le había elegido; por el otro Dios, por medio de la Iglesia, vigilaba de cerca que la conducta y las decisiones del monarca se apegaran a la moral cristiana.<sup>184</sup>

Así pues, la función del rey era ante todo servicial, y se concretaba en dos ámbitos que le eran propios: la labor de gobierno y la impartición de justicia. En sus manos se colocaba el cetro y la vara, y a él le correspondía utilizarlos en favor de sus súbditos.<sup>185</sup>

Para la sociedad medieval, la *labor del gobierno* se entendía como un control general enfocado a mantener el normal funcionamiento de la comunidad y el respeto de las normas y la costumbre<sup>186</sup>. El rey tenía poder directo sobre su territorio, su feudo y sus vasallos. Fuera de este espacio, su poder era indirecto y se ejercía a través de los señores feudales que le debían lealtad, pero que a su vez debían velar por el bienestar de sus propios vasallos, provocando la necesidad de acuerdos y no la imposición de la voluntad del monarca.<sup>187</sup>

El poder del rey, al menos hasta el siglo XVI, era más moral que militar en la mayoría de los casos. Algunos de sus señores feudales eran más poderosos y ricos que él, pero el prestigio que le confería la consagración y su papel como protector del reino y de la

---

<sup>183</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 101.

<sup>184</sup> Cfr. Miguel Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo* (Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006), 33 y 34.

<sup>185</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 102.

<sup>186</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 176 a 178.

<sup>187</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 249 a 251.

Iglesia lo hacían respetar.<sup>188</sup> Sus decisiones debían estar acompañadas del apoyo de sus señores, de lo contrario no contaba con los medios para imponer su autoridad. De esta manera, estaba lejos del despotismo y se mantenía vivo su deber de atender y servir a sus súbditos, so pena de volverse irrelevante o digno de ser derrocado.

Además del gobierno, al rey le competía *la impartición de justicia*, la cual tenía dos variantes: por un lado la justicia para los derechos de Dios que fueran violentados y por el otro justicia para los hombres que fueran vulnerados.<sup>189</sup>

De esta manera, el rey medieval adquiere el papel de *princeps-iudex*, en quien recae la *iurisdictio*. Atribución que en sentido restringido se puede traducir como la función de juzgar propia de los jueces; pero que en la Cristiandad adquiere un sentido más complejo y elevado, como lo expresa Paolo Grossi:

Es el poder de aquel -persona física o jurídica- que tiene una posición de autonomía respecto a otros investidos y de superioridad respecto a los súbditos; y no se trata de este o aquel poder, sino más bien una síntesis de poderes que no inspira el temor de verse condensada en un único sujeto.<sup>190</sup>

La visión integral del mundo que tenían los medievales les aseguraba “contar con garantías más sustanciales, es decir, que vinculaban sustancialmente y dirigían a los que estaban revestidos de poder”<sup>191</sup> y que por lo tanto los hacían menos proclives al abuso del mismo.

Si el monarca tenía autonomía respecto de los otros investidos, fueran religiosos o civiles, y además se colocaba en un plano de superioridad respecto a sus súbditos, esto

---

<sup>188</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 103.

<sup>189</sup> Cfr. Antonio Marongiu, «Un momento típico de la Monarquía medieval el Rey juez», *Anuario de historia del derecho español*, n.º 23 (1953): 694 y 695.

<sup>190</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 141.

<sup>191</sup> *Ibid.*

no significaba por sí mismo que podía crear el derecho que luego iba a aplicar. Para la Cristiandad, el derecho se hacía explícito y se aplicaba, mas no se creaba.<sup>192</sup>

Así pues, aunque al monarca le correspondía el gobernar e impartir justicia, no por ello tenía un poder irrestricto en dichos ámbitos. Fuera de esas dos materias su autoridad era aún más limitada, pues se veía contenida por un complejísimo entramado social.<sup>193</sup> El hombre medieval, a diferencia del hombre moderno y contemporáneo, no se concebía como una creatura solitaria. Pertenecía a una o más asociaciones en las cuales participaba activamente y que eran sumamente celosas de sus facultades, derechos y conquistas, con la consecuente protección frente a injerencias ajenas que podrían poner en riesgo el *status* obtenido.<sup>194</sup>

Toda ésta red de relaciones personales formaba filtros y muros de contención entre el poder central y el individuo, una medida general o arbitraria determinada por el monarca o el señor feudal debía pasar por numerosos enfrentamientos antes de llegar al individuo, al que alcanzaba con menor fuerza y con muchas modificaciones. El mismo modelo social escalonado y basado en el honor y la lealtad aseguraba que no existieran poderes anónimos e irresponsables, toda decisión podía retrotraerse a su creador y ser enfrentada mediante el derecho.<sup>195</sup>

Dichos filtros aseguraban la separación entre lo político y lo social, entre la esfera privada y la pública, manteniendo al poder central lejos de cuestiones familiares y personales en las que otros poderes más adecuados establecían sus propios sistemas de relaciones y controles. La autoridad política sólo se ocupaba de asuntos de índole pública, en razón de que todo lo que no formaba parte de ese espacio se encontraba fuera de su campo de acción.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 173 y 174.

<sup>193</sup> Cfr. Marongiu, «Un momento típico de la Monarquía medieval el Rey juez», 692.

<sup>194</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 104.

<sup>195</sup> Cfr. Marongiu, «Un momento típico de la Monarquía medieval el Rey juez», 709 a 712.

<sup>196</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 104.

El sistema de controles se expresaba para el rey en la necesidad de acudir a su consejo, en esencia igual a las cortes feudales que cada señor tenía en sus respectivos territorios, la cual se componía de sus vasallos y asesores.<sup>197</sup> La mesnada medieval no se componía, como las cortes de siglos posteriores, de incondicionales y servilistas funcionarios, sino de hombres que representaban y respondían a las necesidades e intereses de las distintas comunidades que conformaban la sociedad medieval. Sus consejos y opiniones eran de gran importancia para el monarca, pues le hacían saber el sentir social y le recordaban sus limitaciones.<sup>198</sup>

Para muestra, un rey medieval no podía ni promulgar leyes generales, ni imponer impuestos para la totalidad del reino, ni movilizar un ejército nacional como los que se comenzarán a ver a partir de finales del siglo XV.<sup>199</sup> Todas estas facultades- presupuestas hoy en día para el poder central- eran impensables para la Cristiandad, pues si un rey hubiera pretendido, como los hubo, hacerse con alguna de estas prerrogativas, el malestar social y político no se hacía esperar, y más temprano que tarde se recordaba al monarca los riesgos que corría y su poca importancia en un mundo tan descentralizado como el medieval. Sólo en algunos reinos pudieron los monarcas imponer sus designios, aunque no en todas las materias ni todo el tiempo, y aún así esto se debía más al desinterés del resto de los actores políticos que a la fuerza de las propias coronas, al menos durante los primeros siglos bajomedievales.<sup>200</sup>

Miguel Ayuso, haciendo referencia al gerundense Tomás de Mieres, identifica las siguientes cuatro limitaciones al poder regio durante el medioevo: las limitaciones religiosas, las éticas, las políticas y las jurídicas. Todas ellas configuraban una monarquía verdaderamente limitada, basada no en la obligatoriedad de las normas al estilo

---

<sup>197</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 184.

<sup>198</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 249 a 251.

<sup>199</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 105.

<sup>200</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 47 a 58.

moderno, sino en la consciencia de su justicia emanada del orden divino y de los pactos.<sup>201</sup>

A estos controles se agrega a partir del siglo XII el de los *parlamentos*. Institución que se establecía más para el control del monarca en momentos de crisis que para prestarle su apoyo incondicional. El convocar un parlamento requería de mucha preparación y no siempre se obtenían los resultados esperados.<sup>202</sup>

Detrás de todas estas limitaciones, y permeando toda la estructura social y política de la Cristiandad, se encontraba la *costumbre*:

La costumbre, que tenía sus raíces en los usos sociales no estaba separada en ningún sentido del derecho natural, sino que se sentía más bien que era una estaca del gran árbol del derecho que crecía de la tierra hasta el cielo y a la sombra del cual se desarrollaba toda la vida humana<sup>203</sup>.

La costumbre era el fundamento de la vida comunitaria medieval y el monarca estaba obligado a respetarla y hacerla respetar a efecto de mantener el normal funcionamiento social, para cuyo fin había sido investido. Un monarca que desconociera la costumbre se convertía en un riesgo para todos, y su conducta era un augurio de guerra y crisis a menos que se volvieran las cosas a su orden natural.

La monarquía en la Cristiandad aspiraba a un gobierno universal bajo las características señaladas, así como un solo Dios regía el mundo, un solo emperador debía gobernar sobre la Europa cristiana. En realidad, la unidad deseada nunca se alcanzó, ya que la figura del Sacro Imperio Romano Germánico era más formal que efectiva, y su poder no solía llegar más allá de los territorios teutones. A pesar de ello, el ideal del monarca cristiano, y la aspiración contenida en él, siempre estuvieron presentes en la sociedad

---

<sup>201</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 34.

<sup>202</sup> Cfr. Ángel Manuel Abellán, «Notas sobre la evolución histórica del parlamento y de la representación política», *Revista de estudios políticos*, n.º 92 (1996): 163-74.

<sup>203</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 173.

medieval, sin importar si los territorios se encontraban bajo el poder del emperador o no. Para el hombre medieval la pirámide política siempre culmina en el emperador, así como siempre reina Dios.

#### **4. La Iglesia Universal**

En el año 313 d.C. se publicó el Edicto de Milán, el cual terminaba con la persecución a los cristianos y pasaba a establecer su religión como una más en el Imperio romano. La nueva libertad, así como su resiliencia durante los períodos de persecución, con virtió al cristianismo en una de las religiones más importantes del Imperio, al punto que, en el año 380 d.C., el emperador Teodosio I promulga el Edicto de Tesalónica, elevando al cristianismo al rango de religión oficial del Imperio.

Para el año 476 d.C. el cristianismo ortodoxo, así como varias de sus herejías, ya se encontraba presente en mayor o menor medida en la práctica totalidad de los territorios imperiales y en las regiones colindantes. Aunque el proceso de evangelización de Europa continuaría durante toda la Alta Edad Media, e incluso en algunas regiones hasta parte de la Baja Edad Media<sup>204</sup>, en las antiguas provincias imperiales la presencia y prestigio de la Iglesia la llevaron rápidamente a ocupar el vacío que había creado la ausencia del poder romano. Asimismo, el sistema de diócesis y parroquias muy pronto cimentó un eficiente aparato institucional que llevó la presencia de la Iglesia a los rincones más remotos de Europa, más lejos de lo que el Imperio había soñado alguna vez con alcanzar.

Ante la incertidumbre causada por la peste, la guerra y la escasez, el hombre medieval encontró certeza en la contemplación de la realidad. Ver el mundo le permitía descifrarlo, descubrir el orden divino, y, por tanto, su propio lugar en un universo ante el cual se sentía desprotegido. Solamente insertándose en el lugar que Dios le había preparado podía estar seguro y unirse místicamente al resto de la realidad, dándole un sentido a la

---

<sup>204</sup> Un repaso histórico al respecto de este tema es el presentado en Mitre Fernández, «La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380 - c. 843)».

vida y la muerte que lo rodeaban.<sup>205</sup> La preocupación por el orden y el sentido de la vida hicieron de la civilización medieval profundamente litúrgica, centrada en el *gesto* y el *símbolo*.<sup>206</sup>

El hombre medieval ve en toda la realidad el reflejo y la mano de lo divino, lo terrenal se presenta indefectiblemente unido a lo sobrenatural, y toda la actividad humana se piensa cargada de consideraciones estéticas y éticas. La belleza forma parte de la vida medieval, y su búsqueda y creación son más que una preferencia, son un deber casi religioso.<sup>207</sup>

El sacerdote Romano Guardini describe de la siguiente forma la vertiente litúrgica del hombre medieval:

El hombre medieval ve símbolos por doquier. Para él la existencia no está hecha de elementos, energías y leyes, sino de formas. Las formas se significan a sí mismas, pero por encima de sí indican algo diverso, más alto, y, en fin, la excelsitud en sí misma, Dios y las cosas eternas. Por eso toda forma se convierte en un símbolo y dirige las miradas hacia lo que la supera. (...) Los varios símbolos particulares estaban en relación unos con otros y formaban un orden ricamente articulado. (...) Un orden igualmente simbólico dominaba las diferentes fases de la historia, que transcurre entre el auténtico comienzo de la creación y el otro tan auténtico fin del juicio. Los actos singulares de este drama, las épocas de la historia, estaban en recíproca relación, e incluso en el interior de cada época, cada acontecimiento tenía un sentido.<sup>208</sup>

Esta manera particular de comprender la realidad y de enfrentarse a la vida obligaban a los hombres a volver la vista hacia la única institución fuerte que le quedaba y que podía satisfacer sus necesidades. La Iglesia se convirtió en el núcleo espiritual de aquella sociedad que intentaba abrirse paso a través de las dificultades y la incertidumbre. Las costumbres de las comunidades y los grupos terminaron por convertirse en reflejo de ese

---

<sup>205</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 87.

<sup>206</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 34.

<sup>207</sup> Cfr. Florentino Aláez Serrano, «Teoría medieval del símbolo», *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, n.º Extra 1 (2018): 151-61.

<sup>208</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 35 Citando a R. Guardini.

espíritu profundamente cristiano que primaba en todo el orden social. De igual modo, muy pronto ambas realidades se volvieron inseparables, imperdible es la bella descripción que hace Paolo Grossi al respecto:

Sociedad religiosa, atinó, en un mundo ávido de lo sacro, a situarse en el corazón de la completa sociedad civil y casi se identificó con ella mediante una singularísima y muy armónica fusión entre lo sacro y lo profano, entre dimensión civil y religiosa.<sup>209</sup>

Consecuentemente, a lo largo de toda la Edad Media, la Iglesia católica se convirtió en la piedra angular de la cultura europea occidental, sobre la que se construyó su sistema político, jurídico y social. Toda la civilización era cristiana, y la Iglesia católica era la civilización por excelencia. Sus enseñanzas y sus ideales eran compartidos por reyes, nobles, campesinos y clérigos; todos se encontraban vinculados a la tierra, limitados en su comercio y apegados a sus leyes conforme a las disposiciones divinas, lo que los convertía por igual en ciudadanos “de un país religioso que abarcaba la totalidad del mundo occidental”.<sup>210</sup>

La Iglesia católica unía Europa mediante una fe, una lengua, una teología, una filosofía y una literatura, que eran a la vez europeas y cristianas. La comunidad del conocimiento colocaba a todos los cristianos en una relación idéntica con Dios. Si los hombres se ordenaban jerárquicamente atendiendo a su posición dentro de la comunidad, dicha distinción desaparecía cuando cada uno se encontraba a solas frente a Dios. La centralidad de la fe en la sociedad cristiana se debe en gran medida a que, sin importar su localización en la escala social, todos los hombres, desde el emperador hasta el más pobre siervo, encontraban a Dios en su vida. Cada acontecimiento en la vida de un hombre estaba acompañado por una ceremonia que le recordaba su lugar en el universo y su vinculación con Dios.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 121.

<sup>210</sup> Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 23.

<sup>211</sup> Cfr. Aláez Serrano, «Teoría medieval del símbolo».

La meta social de alcanzar la santidad tenía dos implicaciones prácticas muy importantes: por un lado constituía la teología como *summum* de la sabiduría, y por el otro establecía al papa como el señor espiritual de toda la Cristiandad, en representación del soberano absoluto que era Dios. Ambos principios se derivaban del siguiente razonamiento: en el campo del conocimiento toda ciencia debía subordinarse al mandato de la teología, pues el conocimiento del mundo era necesario no en sí mismo, sino en la medida en que permitía desentrañar el orden del universo deseado por el Creador. Una vez descubierto dicho orden, ya fuera mediante la razón o la Revelación, era necesario que los hombres estructuraran sus vidas conforme al diseño divino. Pero para lograr dicho objetivo era necesaria la colaboración del poder político, el cual debía ser guiado por el papado a efecto de que los monarcas dirigieran todos los esfuerzos de sus pueblos para alcanzar tal fin, en lugar de hacerlo para sus propósitos egoístas.<sup>212</sup>

Como consecuencia de este pensamiento la religión adquirió un carácter político en la Cristiandad. Si el gobierno tiene la obligación de proteger la armonía y forma normal de convivencia social –y si en la sociedad la religión es el elemento central de todo el espacio público– se vuelve menester el que los poderes políticos protejan y aseguren la permanencia de dicha religión. Ya que todo el régimen político medieval descansa sobre la fe, la herejía se convierte no solo en un pecado religioso sino en un riesgo para la permanencia de la misma comunidad.<sup>213</sup>

Frente a concepciones maniqueas que veían en lo físico y corpóreo maldad y pecado, la Iglesia católica no duda en predicar la belleza del mundo físico como parte de la creación divina y se sumerge “convencidísima de que la salvación de los fieles se decide justamente aquí, en el tiempo y en la temporalidad”<sup>214</sup>. Pero la Iglesia comprende que en el mundo terrenal el hombre vive en relación con los demás, y que para salvarse no puede hacerlo solo, sino que requiere de la misma comunidad para lograrlo. La fascinación de la Iglesia por la comunidad es por su convencimiento de que la salvación

---

<sup>212</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 24.

<sup>213</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 31.

<sup>214</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 124 y 125.

“no se resuelve, o se resuelve con dificultad extrema, en el ámbito individual, sino más bien en una dimensión exquisitamente social.”<sup>215</sup>

Ésta distinción explica también por qué la Iglesia medieval, a pesar de su preferencia por lo sobrenatural, no desprecia lo político. Para la Cristiandad existía una clara y evidente superioridad de la autoridad espiritual sobre la temporal, aunque esto no significaba que una debía subordinarse absolutamente a la otra, pues ambos poderes se reconocían separados y con atribuciones diversas.<sup>216</sup>

La Iglesia tomó muy en serio su función ordenadora de la sociedad, y para tal fin construyó un sistema jurídico, el denominado derecho canónico, con objeto de establecer claramente sus atribuciones para el cuidado y bienestar de las almas así como para protegerse de las injerencias del poder político. La construcción del derecho canónico durante el primer milenio es impulsada por las dificultades a las que se enfrenta la Iglesia, las cuales serán constantes y nunca del todo resueltas:

En el interior, la amenaza de continuas emersiones heréticas y por ello de laceraciones perniciosas en el tejido de la comunidad eclesiástica; en el exterior, la amenaza de invasiones -a veces gravísimas- por parte de las potestades laicas, gravísimas sobre todo cuando se enmascaraban con la apariencia de protección y de defensa (como en el caso de los monarcas carolingios).<sup>217</sup>

A la larga la amenaza de la invasión del poder político presentó un riesgo mucho mayor que el de la disensión herética, y cuando los movimientos protestantes terminaron por destruir la unidad religiosa en el siglo XV y XVI, en el fondo se alzó el problema de la relación entre lo sacro y lo profano, no el de la herejía.

---

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Sobre la evolución de la relación Iglesia y poder político durante la Edad Media Cfr. Josep Manuel Udina, «De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de Iglesia mendigo a Iglesia príncipe», en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. Pedro Roche Arnas (Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010), 65-92.

<sup>217</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 126.

## 5. Lo Sacro y lo Profano

Toda sociedad debe encontrar una manera de articular los dos grandes órdenes de la realidad: lo sacro y lo profano, o en otras palabras, lo terrenal y lo sobrenatural. Hasta la aparición del cristianismo, la mayor parte de las civilizaciones habían unido ambos órdenes bajo una misma autoridad. El Imperio romano, hasta antes de la adopción del cristianismo, operaba de la misma manera, con el emperador como última autoridad religiosa y política.

La irrupción del cristianismo en la sociedad romana, necesariamente modificó la forma en la que se habían relacionado la religión y el poder político. Así, la necesaria separación entre ambos, predicada por la Iglesia, no fue tan fácilmente aceptada por los emperadores, y las expresiones de cesaropapismo siempre estuvieron a la orden del día.

La Cristiandad Medieval, siguiendo la enseñanza de los Evangelios, se apresuró a dividir de manera formal la autoridad que antes había estado unida en la figura del emperador romano. Luego, se reconoció al papa como supremo señor espiritual y al emperador como supremo señor temporal.<sup>218</sup>

En la cosmovisión medieval era impensable que cualquiera de estas autoridades uniera ambas potestades en su persona, pues esto desestabilizaría el complejo orden jurídico medieval en el cual no cabían mónadas aisladas. La sociedad medieval desconfiaba profundamente de las individualidades, pues se colocaban fuera del orden divino. Todo lo que estaba en el mundo debía ordenarse conforme al plan de Dios, y en ésta jerarquía el único soberano absoluto era el Creador del mundo. Tanto el emperador como el papa ejercían por mandato divino su poder, y sólo tenía sentido si se utilizaba para cumplir con la voluntad divina.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 25.

<sup>219</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 68.

La sociedad medieval, profundamente simbólica, utiliza dos expresiones principales para explicar la relación entre ambas potestades: La primera es la llamada de las “dos espadas”, y la segunda es la del “Sol y la Luna”.<sup>220</sup>

La primera imagen representa cada potestad con una “espada”, una para la autoridad espiritual y otra para el poder temporal. En origen la Iglesia recibe ambas espadas, pues su misión salvífica requiere tanto de lo espiritual como de lo terrenal, pero como no le corresponde el mando directo sobre lo temporal, delega esta espada al emperador, quien debe usarla para coadyuvar a la salvación de las almas conforme a lo señalado por la Iglesia. La autoridad espiritual cuenta con dos poderes: uno directo para juzgar a todos los cristianos, incluidos los monarcas en materia moral, y uno indirecto por el cual guía la acción del gobierno temporal conforme al orden divino.<sup>221</sup>

La imagen de las “dos espadas” presenta de manera didáctica la división de potestades y explica por qué a cada autoridad le corresponde una. La imagen del “Sol y la Luna” se utiliza a su vez para explicar la superioridad del orden espiritual sobre el temporal. La autoridad espiritual es comparada con el sol, fuente de luz; mientras que la autoridad terrenal se compara con la luna, cuya luz se deriva del astro rey.<sup>222</sup>

El mensaje central de ambas imágenes es que las autoridades cuyo objeto es la consecución de bienes próximos, como los gobernantes de quienes depende el bienestar de la sociedad en el mundo terreno, deben subordinarse a aquellas que tienen como misión el alcanzar los fines últimos, como la Iglesia cuyo fin es la salvación de las almas. Dado que la salvación de los hombres es un fin mucho más trascendente que el del

---

<sup>220</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 113.

<sup>221</sup> Cfr. Pedro Roche Amas, «Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano», en *El pensamiento político en la Edad Media*, ed. Pedro Roche Amas (Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010), 113-41.

<sup>222</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 115.

simple gobierno temporal de los monarcas, estos deben someterse a la autoridad del papado, el cual marcará las pautas para lograr que ambos objetivos se cumplan.<sup>223</sup>

La primacía de lo sacro sobre lo profano fue el elemento central de la Cristiandad, aceptado por la generalidad de la sociedad medieval. Sin embargo, la aplicación del mismo a la realidad siempre fue una fuente de conflictos de mayor o menor intensidad, aunque el principio en sí mismo nunca fue puesto en duda y sólo fue cuestionado abiertamente hasta los tiempos de la Reforma.<sup>224</sup>

El conflicto que marcó la lucha entre el poder civil y la autoridad religiosa durante la Cristiandad fue el relativo a la investidura de los obispos. Durante los primeros siglos de la Edad Media, muchas sedes obispaless y abadías habían congregado a su alrededor siervos que buscaban su protección, constituyéndose así en señores feudales iguales, al menos en este sentido, al resto. Cuando en el siglo X quedó instaurado el régimen feudal con su orden jerárquico basado en pactos de lealtad, se presentó el problema de las abadías y los obispados, los cuales a pesar de ser autoridades religiosas, se integraban en la escala jerárquica temporal debido a su participación en el sistema feudal. El conflicto aparece cuando los monarcas, en ejercicio de su potestad temporal, deciden designar a los vasallos que deben ocupar esos feudos, lo cual implica a su vez convertirlos en obispos o abades puesto que las tierras pertenecían a dichas instituciones.<sup>225</sup>

El nombramiento de hombres de confianza del monarca, como obispos y abades, se extiende por toda Europa, y en el caso particular de Roma lleva a una lucha entre las familias poderosas por ocupar el trono papal. La Iglesia católica se convierte en un eslabón más de la jerarquía feudal, con su concurrente corrupción, pues sus agentes se encuentran más preocupados por cumplir con sus funciones temporales que con su

---

<sup>223</sup> Cfr. Roche Amas, «Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano», 117 a 123.

<sup>224</sup> Cfr. Benjamín García García, «El pensamiento político de Martín Lutero», *Iberian*, n.º 6 (2013): 46-57.

<sup>225</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 130.

misión espiritual. El ejemplo permea hacia abajo, y en muchos lugares el fenómeno se reproduce con los señores feudales, quienes ven la oportunidad para nombrar a sus propios hombres de confianza como párrocos en sus feudos.<sup>226</sup>

La crisis de la Iglesia escandalizó a la Cristiandad, provocó repulsas y diversas respuestas. El escándalo de los fieles y de muchos clérigos generó un movimiento de purificación que tenía por objeto regresar a la Iglesia a su misión evangelizadora, así como separarla del poder político, acción que iba a provocar un fuerte enfrentamiento con los monarcas.

El choque entre el deseo de las autoridades de integrar a los clérigos a la jerarquía política, y el de la Iglesia de separarse de los monarcas y recuperar su autodeterminación, provocó, con la elección del papa Gregorio VII en el 1073 d.C., el estallido de la llamada “Querrela de las Investiduras”. El conflicto duró décadas y no fue sino hasta 1122 d.C., con la firma del “Concordato de Worms”, cuando se determinó la libertad de elección y nombramiento de los obispos por parte de la Iglesia, cerrando definitivamente la controversia.<sup>227</sup>

La Querrela de las Investiduras, aunque virulenta, nunca negó el principio del origen divino de los poderes temporales y espirituales, pero esto solo podía durar mientras los monarcas no encontraran una base de poder que les permitiera enfrentarse a la Iglesia. La armonía alcanzada por la Cristiandad dependía de la levedad del poder político, la ausencia de un poder totalizador permitía la existencia de una diversidad de actores sociales que evitaban el monismo político, lo que por ende, les aseguraba libertad para desarrollarse. La Iglesia se beneficiaba de este status, pues sus incursiones en el campo político no eran algo peligroso, sino esencial en la mente medieval. Pero el sistema estaría condenado a morir tan pronto los monarcas decidieran lanzarse a la conquista

---

<sup>226</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 110.

<sup>227</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 134 a 140.

del espacio político, pues convertirían al resto de los actores, incluida la Iglesia, en invasores y enemigos a desterrar de la esfera pública.<sup>228</sup>

En apariencia, el emperador era el llamado a realizar dicha concentración de poder, pero su posición era extremadamente precaria. Su poder directo se centraba generalmente en las tierras germanas y variaba constantemente dependiendo de las circunstancias. El emperador se batía constantemente contra el poder del papa y de los reyes y príncipes locales para mantener las facultades que le habían sido conferidas.<sup>229</sup>

Los sueños del emperador de ejercer efectivamente el poder universal temporal, que le correspondía conforme a la teoría, se vieron condenados al fracaso a partir del año 1300 d.C., ante la consolidación de las monarquías francesa, española e inglesa; así como por la aparición de incipientes sentimientos nacionales que auguraban el fin del sueño de una autoridad universal temporal. La caída del Sacro Imperio Romano hacia la irrelevancia dejó abierto el campo de batalla entre lo sacro y lo profano para un nuevo contendiente, las monarquías locales, que se lanzaron a la conquista del espacio público.<sup>230</sup>

El resultado del combate decidiría el futuro de la Cristiandad, librándose la batalla definitiva en el siglo XVI, momento en el que los cambios económicos y sociales habían convertido al modelo de la Comunidad Universal en algo insuficiente. Paradójicamente, mientras el poder de los reyes aumentaba y el del papado y el Imperio disminuían, estos últimos se lanzaron al desarrollo de teorías que justificaban su supremacía, y que buscaban mantener en pie un edificio en pleno proceso de implosión. La incertidumbre de los siglos XV a XVI provocaron la búsqueda de unidad y autoridad, pero éstas ya no se encontraron ni en la Iglesia ni en el Imperio. Su tiempo había pasado, y aunque no lo

---

<sup>228</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 27.

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*, 25.

<sup>230</sup> Cfr. *ibid.*

sabían, las teorías que habían creado les serían arrebatadas y usadas para construir un nuevo sistema político.<sup>231</sup>

Hasta antes del siglo XV, el edificio de la Cristiandad se mantuvo, generalmente, firme y estable sobre sus dos pilares principales: la Iglesia y el Imperio. Los cuales, a pesar de sus desencuentros, lograron durante siglos mantener el orden y la armonía en toda Europa Occidental frente a conflictos locales, invasiones, pestes y catástrofes naturales. La relación entre ambas instituciones, así como la construcción de la sociedad medieval, no hubieran sido posibles sin un amplio y desarrollado sistema jurídico, el cual se concebía de manera universal.

## 6. La Ley Universal

A la universalidad de la fe y la del emperador, que gobernaban lo espiritual y lo terrenal, se sumaba la universalidad de la ley como expresión del orden divino del mundo, como sistema estructurador de toda la realidad. El derecho no era el producto arbitrario de un soberano o de una asamblea, era orden divino del mundo y de la sociedad, dispuesto para ser descubierto por los hombres y adoptado para su beneficio. Su existencia no dependía de la razón humana, sino en la medida en que ésta se aplicaba a su descubrimiento, estudio y formalización.<sup>232</sup>

Paolo Grossi no duda en calificar a la Cristiandad como una sociedad profundamente jurídica, estable no en su superficie, por estar en constante cambio, sino en su constitución más profunda, apegada a los valores sobre los que se había cimentado su civilización. Él lo identifica como: “un valor inmanente, la naturaleza de las cosas, y un valor trascendente, el Dios nomoteta de la tradición canónica, uno en absoluta armonía

---

<sup>231</sup> Cfr. *ibid.*, 28.

<sup>232</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 173 y 174.

con el otro, según los dictámenes de la teología cristiana, constituyen un *ordo*, un *ordo iuris*.”<sup>233</sup>

El derecho medieval ante todo es orden, razón por la que puede ser universal a pesar de la multitud de ordenamientos que la conforman.<sup>234</sup> En una sociedad como la Cristiandad, cada agente social —al estar constituido de una multitud de individuos— debe darse un orden, una regulación propia, la cual a su vez entra en contacto con las demás corporaciones, con las que muchas veces se solapan y entrecruzan. La respuesta de la Cristiandad no es la moderna centralización de la legislación, sino la armonía y la vertebración de todos los ordenamientos para asegurar la protección de los individuos y de los grupos; de esta manera, toda la sociedad se vuelve jurídica, pues toda ella es al mismo tiempo agente activo en la creación de derecho, así como del *gran ordo iuris*.<sup>235</sup>

El *gran ordo iuris* es el orden divino para el mundo que es descubierto mediante la razón, no es un acto de voluntad, sino un don de Dios. Se caracteriza por ser tan inalterable como los dogmas religiosos —dentro de cuyos límites y bajo su dirección se desarrolla— y porque todos los hombres, sin importar su estatus, debían ordenar sus actos conforme a él.<sup>236</sup>

Cada derecho comunitario, cada parte de este *ordo iuris*, era autonómico. Su independencia no era absoluta sino relativa, pues estaban creados para insertarse en un complejo entramado de relaciones que las limitaban, pero a la vez les otorgaba un espacio en el que cristalizar y desarrollarse.<sup>237</sup> Ninguno de estos ordenamientos estaba pensado para aplicarse por separado, así que todos necesitaban del resto de los órdenes jurídicos para poder funcionar.<sup>238</sup>

---

<sup>233</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 35.

<sup>234</sup> Cfr. Jorge Manuel Ayala Martínez, «El Derecho natural antiguo y medieval», *Revista española de filosofía medieval*, n.º 10 (2003): 377-86.

<sup>235</sup> Cfr. Faustino Martínez Martínez, «Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval», *Cuadernos de historia del derecho*, n.º Extra 2 (2010): 307.

<sup>236</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 24.

<sup>237</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 41 a 43.

<sup>238</sup> Cfr. Martínez Martínez, «Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval», 310.

Al no ser el derecho una prerrogativa de los monarcas, sino una expresión del orden divino, la Cristiandad lo consideraba al acceso de todos los hombres. La validez del derecho que emitían las corporaciones y los grupos sociales no recae en la voluntad de sus miembros, sino en que estos lo descubrieron en el orden natural del mundo. La razón era causa de la validez, no la voluntad. El derecho pertenecía a todo el pueblo y se creaba mediante la costumbre, pues era la expresión de racionalidad de todo el pueblo, lo que implicaba que se descubría de manera colectiva y se vivía conforme a ella.<sup>239</sup>

La participación del monarca en la construcción del derecho medieval se ve fuertemente limitada por el entramado jurídico, social y político que lo rodea.<sup>240</sup> Además de esto, la propia limitación de su poder, el cual debe enfocarse al gobierno y a la impartición de justicia, lo obligan a centrar su atención en la conservación y el ejercicio de sus atribuciones, frente al poder de la Iglesia, el de las corporaciones intermedias y el de los señores feudales. Todas las demás áreas jurídicas le resultan en el mejor de los casos indiferentes, y en el peor inalcanzables –y por lo tanto de buena o mala gana se ve obligado a respetarlas–.<sup>241</sup>

La incapacidad del monarca para centralizar el derecho le da una libertad de desarrollo como en pocas ocasiones de la historia. El derecho medieval es una ventana a las líneas propulsoras de la Cristiandad, y es que, en este coro se escuchan todas las voces, no sólo la del rey. Las instituciones jurídicas, las normas y los convenios responden a las exigencias y necesidades de todos los hombres, no a las de los estamentos superiores detentadores del poder político o económico.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 24.

<sup>240</sup> A pesar del reconocimiento que hace el *ius commune* a la facultad legislativa de tipo “romano” de emperadores y reyes. Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 48 a 50.

<sup>241</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 69.

<sup>242</sup> Cfr. *ibid.*, 70 y 71.

Sería incorrecto pensar que la única participación del monarca en el ámbito jurídico es la impartición de justicia, pues lo cierto es que el monarca tiene la facultad de emitir leyes, las cuales no son necesariamente escasas, pero sí limitadas en cuanto a su objeto y sus ambiciones –pues presuponían la formación continua del ordenamiento jurídico con tradiciones y costumbres sobre las que no tenían control–<sup>243</sup>. La ley de los monarcas es una expresión menor de toda la riqueza jurídica medieval que había en la Cristiandad, la cual es tan profundamente jurídica y trascendente, que la validez se somete a la efectividad y la moralidad, siendo ésta última la razón de ser de las normas.<sup>244</sup>

Para la Cristiandad, la *lex* equivale al *ius*, a la cristalización del complejo patrimonio consuetudinario, depósito de costumbres y reflejo o expresión del orden divino del mundo. No existe la separación entre costumbre y ley que la modernidad ha impuesto en la actualidad, para el hombre medieval la división es impensable.<sup>245</sup>

El príncipe, al promulgar la ley, no lo hace por su voluntad, no impone violentamente aquello que desea, sino que, en cumplimiento de sus facultades, hace explícito el orden social que le fue encomendado proteger, por lo que establece los medios para hacerlo – el derecho no es mandato sino orden–. El monarca se convierte en un lector de la realidad dentro de la cual busca el derecho para comunicarlo a la comunidad. Se erige en el mundo medieval como el intérprete por excelencia del mismo, y se le dota de la *iurisdictio* consecuente.<sup>246</sup>

El origen consuetudinario del derecho es el punto de unión entre el orden político y el orden social durante la Cristiandad. La íntima unión entre ambas esferas es producto de su sinergia para alcanzar la salvación del hombre y la ordenación del mundo conforme al plan divino. La costumbre se veía como un elemento a partir del cual se podía descubrir el orden natural del mundo. Por lo tanto, lo que antes se consideraba una práctica

---

<sup>243</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 50 y 51.

<sup>244</sup> Cfr. Martínez Martínez, «Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval», 319 y 320.

<sup>245</sup> Grossi, *El orden jurídico medieval*, 103.

<sup>246</sup> Cfr. Martínez Martínez, «Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval», 319 y 321.

únicamente social, terminó formando parte fundamental de la concepción política del mundo medieval.

#### **D. Orden Social**

La unidad cultural que era la base de la Cristiandad no se alcanzó en la Europa occidental post romana sino hasta el reinado carolingio, gracias al cual se dio por terminado el período de dualismo cultural que había caracterizado los últimos siglos de la Antigüedad Tardía y los primeros de la Alta Edad Media. Con el renacimiento carolingio se concluyó el período en el que la cultura de los invasores bárbaros se mantenía separada de la de los pueblos romanos conquistados, provocando la aceptación del ideal de unidad que predicaba la Iglesia y que sustentaba al Imperio.<sup>247</sup>

La base de todo el orden social era la familia, lugar de nacimiento, de desarrollo y de muerte, espacio sagrado en el cual el poder político no debía ingresar. Los individuos, al salir de la dinámica familiar y encarar las necesidades de la vida, se integraban a una corporación de oficios, dependiendo del que practicaban, en el que encontraban el apoyo y la defensa de sus pares. Tanto las familias como las corporaciones requerían protección frente a las amenazas extra políticas que plagaban el medioevo, su vida pacífica era protegida por los hombres de armas: los caballeros; quienes tenían la misión de mantener la seguridad y la paz en el reino. El monarca, en reflejo de la monarquía divina, gobernaba e impartía justicia manteniendo estable el reino.<sup>248</sup>

Rodeando y permeando en cada resquicio de este magnífico edificio se encontraba la fe cristiana, la cual dotaba de unidad a toda la sociedad y la imbuía de una profunda esperanza, la cual se veía en todos los ámbitos de la vida. La vida medieval, a pesar de las dificultades, era una vida alegre, como lo demuestran textos e imágenes.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Cfr. Marongiu, «Un momento típico de la Monarquía medieval el Rey juez», 684 a 689.

<sup>248</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 36.

<sup>249</sup> Cfr. Pernoud, *Para acabar con la Edad Media* sic passim.

La sociedad en la Cristiandad es arquitectónica, una enorme catedral en la que cada grupo y cada individuo conocía su lugar y su función en un proyecto que a la vez lo supera y lo perfecciona. Este delicado orden era a la vez cimiento y producto del sistema político que dominó a Europa Occidental durante la Edad Media, y por lo tanto, lo condenaba a seguir su suerte cuando las nuevas circunstancias hicieran imposible el seguir manteniéndolo.

### **III. CONCLUSIÓN**

La Cristiandad nació de las cenizas del antiguo Imperio romano y sus instituciones se forjaron en el fuego de las invasiones bárbaras. Durante cerca de mil años éstas instituciones crearon un modelo político que era a la vez universalista y profundamente diverso. La existencia de un espacio político abierto a toda la sociedad construyó una riquísima realidad en la que una multitud de actores podían hacer escuchar su voz.

Pero la Cristiandad estaba destinada a fallecer, ya que sus presupuestos fundacionales se mantenían sobre un delicadísimo balance que sólo pudo existir mientras las fuerzas políticas y sociales se mantuvieron igualadas y estáticas. El desgaste llevó eventualmente a la debilidad de los dos grandes actores que ocupaban el espacio político, oportunidad que no fue desperdiciada por los reyes y señores locales que vieron una oportunidad para expandir sus poderes.<sup>250</sup>

Agotadas y enfrentadas a una sociedad cambiante, la Iglesia y el Imperio hicieron un último acopio de fuerzas intentando detener lo inevitable. La gran catedral medieval se desplomaba debido al desorden de las fuerzas que la componían y una nueva forma de organización política se alzaba: El Estado.

---

<sup>250</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 78.

### **CAPÍTULO III: EL NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO (FINAL DE LA EDAD MEDIA Y EL PROTOESTADO)**

La debilitación del modelo medieval abrió espacios que rápidamente fueron colmados por dos actores que hasta el momento se habían mantenido más o menos en la penumbra: las monarquías y la burguesía.

La irrupción de estos sujetos en el campo de batalla de la política medieval terminó por destruir aquel delicado balance sobre el que se había construido el *Ordo Politico Medievalis*. Su aspiración de poder se unió a los nuevos descubrimientos y desarrollos teóricos, dándole a las corrientes disgregadoras que pujaban en el seno de la sociedad europea la fuerza necesaria para expandirse por todo el mundo cristiano y destruir los pilares sobre los que descansaba.

Las fracturas que debilitaron la edificación medieval fueron a su vez los nuevos pilares sobre los que se alzaría la modernidad y su nueva forma de organización política: el Estado. En éste capítulo se desarrolla de manera sucinta el proceso de colapso del mundo medieval y el nacimiento de la modernidad y sus fundamentos culturales, religiosos, éticos, políticos y jurídicos.

#### **I. LAS MONARQUÍAS Y LA BURGUESÍA**

Después de la caída del Imperio Romano, la tierra se convirtió en el hecho garante de la vida. Sólo ella era capaz de proveer a los hombres de los medios para su subsistencia, su protección fue el objetivo de toda la vida social y política del medioevo. Esta particularidad hizo de la Cristiandad un modelo coyuntural, al cual los más mínimos cambios podrían afectar profundamente, desestabilizando el cuidadoso balance en el que todos los elementos de la sociedad se encontraban.<sup>251</sup> La misma forma en la que

---

<sup>251</sup> Cfr. Domínguez- González, «Los poderes feudales. Las maneras de la extracción del excedente en la economía medieval», 121 a 129.

habían construido su sistema jurídico sobre la funcionalidad, la practicidad y la costumbre, implicaba que cualquier cambio social se vería reflejado en el ordenamiento tarde o temprano, modificando los pilares sobre los que se levantaba la *Respublica Christiana*.

En una sociedad tan agraria como la medieval, cualquier modificación de la realidad provocaría cambios profundos e insospechados. A finales del siglo XI, el panorama agrario de Europa Occidental se presenta ya bastante diferente de los cinco siglos anteriores. La consolidación de los procesos de roturación de la tierra y la mejora de las técnicas de cultivo produjeron un aumento en la producción agraria, con el consecuente beneficio que esto implicaba para el crecimiento demográfico.<sup>252</sup>

Tras las invasiones bárbaras, y durante el primer medioevo, las antiguas ciudades romanas habían caído en decadencia y habían cedido su primacía a los castillos y aldeas rurales, capaces de alimentar y proteger a sus miembros. El superávit en alimentos y las mejoras en comunicaciones, así como el restablecimiento de períodos de paz más constantes, permitieron el resurgir de las ciudades y la aparición de nuevos actores que modificaron la composición social de la Cristiandad.<sup>253</sup>

La diferencia entre las ciudades y las aldeas/castillos no se reducía únicamente a una cuestión de cantidad de población, sino a la forma particular en la que cada una de ellas entendía y proyectaba el encuentro de los hombres en comunidad. La cultura del primer medioevo, centrada en el castillo, daba prioridad a la seguridad y la supervivencia, la comunidad se unía detrás de las murallas y se cerraba a la amenaza externa. En el extremo opuesto estaba la otra forma de vida, la ciudad, donde los hombres estaban

---

<sup>252</sup> Cfr. Josep Maria Salrach Marés, «Europa en la transición de la Antigüedad al Feudalismo: el marco general de la historia y la panorámica de la historiografía relativa al período», en *VII Semana de Estudios Medievales*, ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte (Instituto de Estudios Riojanos, 1997), 11-24.

<sup>253</sup> Cfr. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, 36 a 43.

situados sobre las principales arterias de comunicación, abriéndose al mundo y a lo que este pueda ofrecer.

El castillo se funda sobre la protección que ofrece una comunidad compacta y pequeña, en la cual se forman lazos casi de familia; mientras que la ciudad se construye sobre el avance cultural, tecnológico y económico que se obtiene mediante el establecimiento de relaciones y espacios de diálogo entre hombres de lo más diversos –cada uno sumando mediante su experiencia personal al patrimonio colectivo–.<sup>254</sup>

Ambas formas de vivir la experiencia humana convivieron durante los siguientes siglos, aunque ya desde el inicio se mostraba la obsolescencia del modelo castellano frente al ciudadano. La concentración de las instituciones y organismos políticos, sociales, culturales y económicos en las ciudades era lógica, una vez superadas las dificultades del primer medioevo, pues permitía un desarrollo y crecimiento imposible de obtener en las pequeñas comunidades feudales.<sup>255</sup>

Las nuevas ciudades, a pesar del crecimiento que experimentaron, y justamente debido al mismo, no podían ser autosustentables, y para su mantenimiento requerían de un constante tráfico de bienes provenientes del campo o de otras ciudades y regiones. Las necesidades de las nuevas urbes eran algo nunca antes vistos en la Europa Medieval, y su rápida expansión modificó en poco tiempo la vida. El constante movimiento y el uso de la moneda se generalizaron a finales del siglo XIV para responder a la cada vez más creciente demanda de la vida citadina.<sup>256</sup>

La apacible economía hogareña del primer medioevo, enfocada en la subsistencia y fuertemente ligada a la esfera privada, fue sustituida por una economía activa cuyo objeto

---

<sup>254</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 138.

<sup>255</sup> Cfr. Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, «La ciudad, marco de renovación de la Sociedad Europea Medieval», en *1 Semana de Estudios Medievales*, ed. José Ignacio de la Duarte (Instituto de Estudios Riojanos, 2001), 67 a 90.

<sup>256</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 265.

era la continua producción para la satisfacción de las crecientes demandas, y que solamente podía encontrar su lugar en la esfera pública, convirtiéndose a partir de ese momento en un factor determinante del orden social.<sup>257</sup>

La compleja red de relaciones comerciales que surge en ésta singular encrucijada, no tardó en requerir de especialistas que facilitaran las cada vez más extensas y complejas cadenas de intercambios, apareciendo los mercaderes profesionales.<sup>258</sup> La nueva clase social se lanza a la búsqueda de rutas y oportunidades que les permitan obtener grandes rendimientos, haciéndose rápidamente de los mercados y controlando cada vez más la producción de bienes; logrando todo esto sin la limitación y el control de los gremios.<sup>259</sup>

La preponderancia económica y el poder que traía aparejada pasaron rápidamente de manos de la nobleza, y su campesinado, a la de los mercaderes. A la natural centralización de las autoridades en las ciudades, se sumó la consolidación de la cultura y las artes alrededor de estos nuevos ricos, que invirtieron sus recursos en la legitimación de su posición en detrimento de los viejos nobles.

Los mercaderes y burgueses veían en el fortalecimiento de las ciudades el instrumento con el cual hacer frente al poder inmerecido de la nobleza, y dotarse de los instrumentos jurídicos que les permitieran eventualmente sustituirlos jerárquicamente. Poco a poco, las nuevas urbes consiguieron, de la mano de sus benefactores, hacerse de independencia y poder político, al tiempo que construían una nueva cultura en la que no había lugar para la nobleza.<sup>260</sup>

Los burgueses y mercaderes encontraron en la nobleza un contrincante político, pero no fue el único enemigo que se hicieron. El estilo de vida basado en la búsqueda de la

---

<sup>257</sup> Cfr. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, 63 a 58.

<sup>258</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 138.

<sup>259</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 265.

<sup>260</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 200 a 202.

ganancia y el lucro se enfrentaba con la ética vigente, y desde el inicio los confrontó con la Iglesia, quien condenaba desde hace siglos aquel modo de vida.<sup>261</sup>

La Iglesia propugnó durante la Edad Media por una economía libre de espíritu de lucro y de la avaricia. Para la Iglesia, el dinero era solo un instrumento que debía utilizarse para procurar lo necesario en la vida y ayudar a los menos afortunados. Para la Cristiandad era impensable la idea moderna de capital y de dinero que produce dinero, no porque se desconociera la posibilidad, sino por el desprecio que provocaba.<sup>262</sup>

Los mercaderes y burgueses del último medioevo desdeñaban éstas enseñanzas, separando su fe de su actividad económica, y enfrentándose a las prohibiciones de la Iglesia. La posición social y política de la burguesía era bastante complicada, y requería de una construcción filosófica y jurídica que les permitiera hacer frente a las críticas del clero y la nobleza. Las universidades pronto se volvieron laboratorios del pensamiento burgués, alimentadas por el dinero que el estamento estaba dispuesto a invertir en su causa. El redescubrimiento del derecho romano y de la filosofía clásica proveyeron a los pensadores burgueses de un nuevo arsenal de argumentos con los que fortalecer su posición. Un ejemplo es la manera paradójica en la que promueven la tesis de la soberanía papal en lo espiritual con el objeto de emancipar el orden temporal y extraerlo de su jurisdicción, creando para éste una nueva moral más adecuada a sus intereses económicos.<sup>263</sup>

Así era la situación de los burgueses durante la Alta Edad Media: por una lado buscaban eliminar, o al menos disminuir la intervención de la Iglesia en el orden temporal, para llevar a cabo sus actividades económicas de manera más libre; mientras que al mismo tiempo procuraban minar la posición de la nobleza por considerarla fuente de conflictos, así como por tratarse de políticos inmerecedores del poder que poseían y defensores de un antiguo orden en el que no había posibilidad de ascenso social. Los burgueses y

---

<sup>261</sup> Cfr. Ruiz de la Peña Solar, «La ciudad, marco de renovación de la Sociedad Europea Medieval», 67.

<sup>262</sup> Cfr. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, 17 y 18.

<sup>263</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 203.

comerciantes requerían de un gobierno fuerte capaz de mantener la paz y la estabilidad que les había permitido hasta el momento crear sus riquezas, en lugar del mosaico jurídico medieval que hacía poco por facilitar sus actividades.<sup>264</sup>

Pero el auge de las ciudades no había beneficiado únicamente a la burguesía, los monarcas descubrieron muy pronto los beneficios que traía consigo la congregación de las autoridades sociales en las urbes y la mejora de las comunicaciones.

La Cristiandad se había construido sobre la imposibilidad de un solo poder que impusiera su voluntad de manera directa sobre todo el territorio. Y es que, la nobleza feudal existía en razón de dicha imposibilidad, siendo necesaria su existencia para mantener el orden social. Era un filtro necesario para transmitir la voluntad del monarca a los estamentos más bajos de la comunidad, pero al ser un conducto, implicaba un freno y un contrincante para el poder regio .

Por suerte para los monarca, los cambios sociales que se experimentaban comenzaron a darle una ventaja que los nobles serían incapaces de superar: por un lado, la centralización de las instituciones en las urbes significaba que estas se encontraban dentro de los dominios directos del monarca, lo que le permitía controlarlas de manera mucho más directa e imponer su voluntad.<sup>265</sup> Por otro, la mejora de las comunicaciones permitía al monarca enviar funcionarios a todos los rincones de su territorio y recibir de ellos información veraz y “rápida”, a la vez que podía comunicar sus decisiones con mayor celeridad. <sup>266</sup>

La función de los nobles como guardianes del orden social e intermediarios entre los monarcas y el pueblo se volvía innecesaria, pues su papel podía ser adoptado por

---

<sup>264</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 266.

<sup>265</sup> El ejemplo de París como ciudad de los monarcas franceses desde la que lograron consolidarse y lanzarse a la expansión es tal vez el más claro. Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 193 a 199.

<sup>266</sup> Cfr. Ruiz de la Peña Solar, «La ciudad, marco de renovación de la Sociedad Europea Medieval», 77 y 78.

funcionarios reales cuyo poder procedía directamente del rey y al cual nunca se enfrentarían. Así como el feudo había sido bastión de los nobles, la ciudad sería lo mismo para los reyes, y el enfrentamiento entre los dos modos de vida sería también la lucha entre los monarcas y los señores feudales.

El caso francés es emblemático de ésta lucha, siendo su ejemplo seguido, en mayor o menor grado, por casi todos los reinos europeos debido a sus resultados en la eliminación de los poderes locales y la concentración de los mismos en las manos de los monarcas.<sup>267</sup>

Los reyes franceses disminuyeron el poder de la nobleza de dos maneras: por un lado, se propugnó por la consolidación de las distintas autoridades políticas y sociales en las ciudades, eliminando el factor de dispersión territorial que limitaba el alcance de las políticas reales. Dicho proceso concluyó con la reorganización política de 1789<sup>268</sup>, en la que las capitales albergaban todos los poderes y autoridades administrativas de cada provincia. El segundo mecanismo que utilizaron los monarcas franceses para debilitar a la nobleza fue extirparla de sus tierras, volviéndola ajena a sus siervos y quebrando la base de los pactos feudales. De esta manera, los nobles se volvían insoportables para la sociedad que los veía privilegiados e irresponsables, a la vez que convertía sus privilegios en concesiones reales y no derechos que correspondieren por la protección y defensa de los siervos.<sup>269</sup>

Para finales de la Edad Media y el inicio de la Modernidad, los monarcas franceses habían logrado imponerse sobre los nobles, convirtiéndolos en meros servidores de la voluntad real, pues reconocían en ella la fuente de sus privilegios y no el pacto feudal al

---

<sup>267</sup> Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder*, cap. IX.

<sup>268</sup> Sobre la forma en la que la Revolución Francesa y los gobiernos emanados de esta llevaron a cabo el proceso de implantación de los departamentos Cfr. Anne-Marie Thiesse, «Centralismo estatal y nacionalismo regionalizado. Las paradojas del caso francés», s. f., 36 a 43.

<sup>269</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 94 a 97.

que se habían obligado.<sup>270</sup> La perversión de la nobleza y la pérdida de valor del pacto de honor que fundaba la jerarquía medieval debilitaron fuertemente a la Cristiandad, inclinando la balanza en favor de la ciudad. El triunfo de la urbe afectó no solo a la nobleza, sino también a la multitud de instituciones locales que a su lado se habían constituido con base en la misma localidad. A todas ellas la monarquía centralizó y fagocitó hasta convertirse en la única fuente de autoridad en el territorio.<sup>271</sup>

La centralización del poder en manos de los reyes y la unificación de los territorios dio fuerza al sentimiento de la existencia de identidades comunitarias que no podían ser gobernadas por autoridades lejanas o ajenas a sus intereses regionales.<sup>272</sup> La muerte del feudalismo y su derecho localista provocaba a su vez la condena del otro gran ideal de la Cristiandad: la Universalidad. Para los monarcas se hacía obligatorio el enfrentamiento con las otras dos autoridades que compartían la esfera política: la Iglesia y el Imperio.<sup>273</sup>

Nuevamente las circunstancias se encontraban del lado de la monarquía, y para su suerte, la Iglesia y el Imperio se encontraban en franca decadencia y sus pugnas solo podían servir para dar mayor fuerza al poder regio.

La Iglesia católica atravesaba la grave crisis del Cisma de Occidente (1378-1417) que enfrentaba a los papas de Roma y Avignon, minando la unidad de la institución y exhibiéndola como presa de intereses mundanos y corruptos. El espectáculo que daban las luchas de poder entre los diferentes papas por el control de la Iglesia provocó una fuertísima conmoción que desembocó en dos respuestas:

---

<sup>270</sup> Este también fue un largo proceso en el que la doctrina del *ius commune* jugó un papel fundamental al dotar a los monarcas de fundamentos a su poder distintos de los pactos feudo-vasalláticos.. Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 48 y 49.

<sup>271</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 265.

<sup>272</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 649.

<sup>273</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 36 a 39.

Por un lado, aparecieron movimientos reformistas como el de Wycliffe (1320- 1384) y el de Jan Hus (1373- 1415) de corte popular y patriótico, que identificaban al total de la comunidad, y no a la jerarquía, como depositaria de la ley divina y el poder espiritual; a la vez que, otorgaban un lugar privilegiado a la relación directa de cada creyente con Dios sobre el ceremonial y la liturgia canónica, propugnando por la abolición de la supremacía pontificia. Así pues, el poder quedaba en manos de los seculares, quienes tenían el derecho y la obligación de reformar al clero.<sup>274</sup>

Ante éstas propuestas heréticas algunos teólogos eruditos desarrollaron la teoría conciliar, la cual planteaba que, al ser la Iglesia una sociedad perfecta, contaba con todos los poderes para gobernarse, y por lo tanto, era capaz de crear su derecho y elegir a sus gobernantes, para lo cual se requería del consentimiento de la comunidad, el cual era expresado por el concilio y del cual el papa era su servidor.<sup>275</sup> Pero la teoría conciliar no sustituye la supremacía pontificia por la supremacía conciliar, lo que sostiene en realidad, es que toda la Iglesia constituye una unidad, y es en ésta unidad donde recae la supremacía y la infalibilidad, tanto el papa como el concilio son parte de la Iglesia y por separado ninguno puede ser su representante.<sup>276</sup>

Ambas respuestas minaron de manera directa o indirecta la posición de la Iglesia en la Cristiandad y fortalecieron la posición de los monarcas. La postura de los reformadores espiritualiza en exceso a la Iglesia y la independiza de la jerarquía eclesiástica, paradójicamente uniéndola mucho más a las autoridades sociales y políticas, que rápidamente ocuparon el espacio que dejaba vacante la desaparición del clero. Al mismo tiempo, los líderes reformadores se dieron cuenta de que la única forma de coaccionar al papa y a la jerarquía para alcanzar sus objetivos era mediante el apoyo del poder

---

<sup>274</sup> Cfr. José Sánchez Herrero, *Historia de la Iglesia II Edad Media* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 550 a 556.

<sup>275</sup> Cfr. Sebastián Provvidente, «El Pensamiento conciliar del siglo XV entre universitas y persona ficta», *Glossae: European Journal of Legal History*, n.º 11 (2014): 117-41.

<sup>276</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 252.

regio, al cual adularon con el fin de obtener su ayuda fortaleciendo su posición y dándole un fundamento teológico distinto al que la Iglesia Católica había dado.<sup>277</sup>

Así pues, contrario a lo que se podría pensar, el poder espiritual no se purificó, al contrario, se unió irremediamente con el político en la persona del rey, quien ya no solo debía preocuparse por el orden temporal, sino que ahora debía asegurar directamente la salud de las almas de sus gobernados y penetrar en lo profundo de su esfera privada a la que antes le estaba vedado ingresar.

Por su parte, los teólogos que propusieron la teoría del concilio no sólo no lograron cambiar la forma de gobierno de la Iglesia, sino que provocaron una reacción contraria que actualizó la teoría medieval de la supremacía pontificia, al punto de convertirla en una teoría de absolutismo papal<sup>278</sup> a partir del cual se formularon las teorías del absolutismo regio. El miedo del papado a perder su posición privilegiada terminó generando las bases teóricas que servirían a los reyes para ubicarse en dicho espacio.

Si bien el emperador ya había intentado aprovecharse de la debilidad de la Iglesia, su limitada posición no se lo había permitido, y su temeridad le costó perder el último elemento de legitimidad que le quedaba: el reconocimiento de la Iglesia. Desde la Querrela de las Investiduras, el Imperio se había mostrado como un aliado peligroso e inestable de la Iglesia, por lo que ésta no tuvo mucho remordimiento en debilitar su autoridad en beneficio propio, lo que implicó dar mayor apoyo a los monarcas locales en detrimento del poder imperial.<sup>279</sup>

Los conflictos entre los reyes y el Imperio le dieron al papado la oportunidad perfecta para convertir al último en algo irrelevante, al negarle el limitadísimo poder indirecto que lo diferenciaba del resto de los monarcas. La Iglesia encontró en la fórmula *rex imperator in regno suo* (“El rey es emperador en su reino”) el adagio ideal en el que condensar toda

---

<sup>277</sup> Cfr. Sánchez Herrero, *Historia de la Iglesia II Edad Media*, 252.

<sup>278</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 35 a 39.

<sup>279</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 229 a 233.

su hostilidad hacia el Imperio. Bajo ésta fórmula, toda la tradición jurídica podría reinterpretarse para eliminar al molesto sujeto, y así atribuir sus facultades a los monarcas.<sup>280</sup> Así pues, todos los reyes se convertían en emperadores, siendo el antiguo título de “Emperador del Sacro Imperio Romano” nada más que eso, un título sin el poder indirecto y la moral que alguna vez había llegado a poseer.<sup>281</sup>

Ya para el reinado de Felipe “el Hermoso” en Francia, el poder del emperador no tenía mayor peso que el de cualquier otro rey. La controversia entre Francia y el papa Bonifacio VIII reveló por dos vías la irrelevancia del Imperio: por un lado mostró la fuerza que los sentimientos de identidad territorial habían adquirido, al punto de poner a gran parte del clero francés alrededor de su rey y no del papado. Por el otro “produjo la concepción del reino como poder político no dependiente de la tradición del Imperio”.<sup>282</sup> A partir de este momento los conflictos ya no serían entre la Iglesia y el Imperio, sino entre la primera y las monarquías que tomarían el lugar de este último.

Las monarquías se mantuvieron al margen de las luchas entre la Iglesia y el Imperio, acercándose de vez en cuando a apoyar la posición de alguna de ellas en detrimento de la otra, y apurándose a ocupar los argumentos y espacios que estas iban creando y liberando. El gran perdedor de la lucha fue el Imperio<sup>283</sup>, pero su derrota era una victoria pírrica para la Iglesia, pues sus fuerzas estaban desgastadas. Ya se habían minado las bases de universalidad, y al crear la teoría del absolutismo papal, se destrozaron las bases sobre las que se había construido la Cristiandad.

De esta manera, las monarquías y la burguesía se encontraban enfrentadas ahora a los mismos enemigos: la Iglesia y la Nobleza. La burguesía conocía sus propias limitaciones, y aunque aspiraba a obtener un mayor poder político, sabía que su posición no le permitía enfrentarse a la influencia de la nobleza -aunque contaba con los medios económicos

---

<sup>280</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 37 y 38.

<sup>281</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 649.

<sup>282</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 217.

<sup>283</sup> Aunque se mantendría nominalmente hasta el año 1806.

para hacerlo-. La monarquía, por su parte, tenía la legitimidad para enfrentarse a los nobles, pero en la mayor parte de los casos carecía de los recursos que eran necesarios para llevar a cabo tal empresa.

El acuerdo era no sólo satisfactorio, sino necesario para que ambos grupos alcanzaran sus objetivos. La burguesía empleó todos los medios posibles para subordinar las antiguas instituciones representativas a la monarquía, así como prestó los recursos necesarios para concentrar el poder militar y la administración de justicia en sus manos.<sup>284</sup> La monarquía por su parte se aseguró de atender a las peticiones y necesidades de sus aliados, las cuales igualmente le permitían continuar fortaleciendo su posición.<sup>285</sup>

Un último pilar de la Cristiandad se alzaba como límite a las pretensiones de control regio y al anhelo de libertad absoluta de los burgueses: la Ley Universal. El orden jurídico medieval, producto de la practicidad y la costumbre, para finales del medioevo se había convertido en un lastre para los nuevos actores sociales y para la comunidad que veía al mundo cambiar de manera veloz. Las antiguas costumbres perdían su actualidad, y el complejo entramado de derechos y deberes hacía imposible la tarea de los mercaderes y la consecución del objetivo regio de monopolizar el espacio político.<sup>286</sup>

El propio principio de practicidad del derecho medieval impulsaba el cambio, un derecho ajeno a la realidad era inservible, y eso había pasado con las normas de la Cristiandad. Los intelectuales burgueses y regios no tardaron en componer nuevas normas y reglas encaminadas a la creación de sistemas jurídicos unitarios y definidos dentro de determinados territorios, facilitando a mercaderes y gobernantes la aplicación del derecho.<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder*, 251 a 256.

<sup>285</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 29.

<sup>286</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, cap. 6.

<sup>287</sup> Cfr. Grossi, *El orden jurídico medieval*, 77.

La situación durante el siglo XV hacía insostenible el modelo de la Cristiandad, y es que, el conjunto de los cambios económicos había provocado modificaciones que equivalían a una remodelación completa de muchas de las instituciones medievales<sup>288</sup>. A pesar de ello, las adaptaciones no eran suficientes, y se articuló un nuevo “sistema político más centralizado que el existente bajo el feudalismo”<sup>289</sup>.

La crisis de la Cristiandad es el producto de una multitud de pugnas, conflictos, avances e invenciones que no pueden señalarse claramente de manera causal debido a la forma en la que unos influyen en otros provocando cambios insospechados. El estado en el que se encontraba la Europa Occidental del siglo XIV y XV era producto, entre otras cosas, de la lucha del Imperio y la Iglesia; del conflicto entre las monarquías y la nobleza; del enfrentamiento entre monarquía, Imperio e Iglesia; del auge de las ciudades; de la aparición de mercaderes y burgueses; de la labor intelectual de las universidades; del estudio del derecho romano; de la disputa entre nominalistas y realistas; de la creación de conciencias nacionales; del Renacimiento y del redescubrimiento de la Antigüedad Clásica; de los descubrimientos científicos que revolucionaron la forma de entender y estudiar el mundo; y de la separación entre la teología y el resto de las ciencias, lo que las llevaría a perseguir sus propios objetos de estudio sin subordinarse a los ideales del cristianismo.

El abordar cada uno de los elementos de la lista excede el objeto de este estudio, y es que, si se profundizó en el auge de la burguesía y las monarquías, fue por la importancia que estos dos actores tuvieron en el cambio de modelo político y la manera particular en la que participaron en la creación de la nueva forma de organización política –la cual nacía como producto de la complicadísima situación social bosquejada, y como instrumento de burguesía y monarquía para alcanzar sus objetivos–, unos de acumulación de riqueza y otros de acumulación de poder.

---

<sup>288</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 265.

<sup>289</sup> Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 29.

## II. LAS FRACTURAS DEL *ORDO POLITICO MEDIEVALIS*

Las crisis de la Cristiandad, brevemente descritas en el apartado anterior, y las luchas de la Iglesia y el Imperio por afirmar su autoridad, eran los últimos espasmos de un sistema en agonía y los primeros movimientos de una nueva forma de organización política.

El Estado no surge en una fecha precisa como fruto absoluto de los esfuerzos humanos. Su nacimiento es resultado de las circunstancias cambiantes que en el ámbito económico y social fueron presentándose en Europa desde el siglo XIV, y que no terminaron hasta bien entrado el siglo XVII. Asimismo, los principios sobre los que se fundó el Estado tenían que ver con las condiciones acuciantes que se vivían.<sup>290</sup>

El nacimiento del Estado sólo fue posible con la muerte de la Cristiandad y con el quiebre y sustitución de los conceptos que lo habían sustentado. Este proceso ha sido identificado como “las 5 fracturas del *Ordo político medievalis*”<sup>291</sup>, largo camino que inicia en el siglo XV y concluye hasta el siglo XVII en donde, una vez dañados los tres pilares de la Cristiandad, se procedió a la demolición del edificio de la *Respublica Christiana* y la construcción en su lugar del Estado moderno.

Las 5 fracturas conforme al pensamiento de Francisco Elías de Tejada serían: “la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia”.<sup>292</sup> Cada una de estas fracturas fue una respuesta a las circunstancias y necesidades que atravesaba la sociedad de finales de la Edad Media. Las monarquías y la burguesía las aprovecharon para la construcción

---

<sup>290</sup> Cfr. *ibid.*, 21.

<sup>291</sup> El concepto fue presentado por el profesor Elías de Tejada y desarrollado por varios de sus alumnos, entre ellos el profesor Miguel Ayuso. Cfr. Francisco Elías de Tejada, *La Monarquía Tradicional* (Rialp, 1954); Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*.

<sup>292</sup> Elías de Tejada, *La Monarquía Tradicional*, 37.

del nuevo orden político, y en este sentido se consolidaron, trascendiendo más allá de la pura teoría al mundo de la *praxis* política.

Antes de abordar cada una de estas fracturas, es necesario hacer una breve nota aclaratoria. Conforme al pensamiento del profesor Dalmacio Negro, lo Prepolítico se compone de los órdenes religioso, moral, jurídico, económico y cultural; separado de estos, y constituido para su protección, se encuentra el orden político.<sup>293</sup> Ahora bien, la clasificación del profesor Elías de Tejada, de manera muy clara, abarca los primeros tres órdenes prepolíticos (religioso, ético o moral y jurídico), así como al orden político, dejando sin cubrir los órdenes económico y cultural; pues al hablar de fractura sociológica con la Paz de Westfalia se le entiende más bien como consolidación y reconocimiento de las anteriores, convirtiéndola en una suerte de acta de defunción de la Cristiandad y acta de nacimiento del Estado.

A efecto de compatibilizar la clasificación de Elías de Tejada con la Dalmaciana, se vuelve necesario señalar cuáles son las fracturas económica y cultural del *Ordo politico medievalis*. La primera de ellas sería la fractura económica de la burguesía, con la cual se cambiaba de un modelo feudal, fundado en la tierra, a uno de incipiente capitalismo, fundado en el comercio y la acumulación de riqueza; el segundo, sería el del Renacimiento, con su humanismo antropocentrista, en contraposición al teocentrismo trascendental de la Cristiandad.

La fractura económica ya ha sido desarrollada al presentar la aparición y auge de la burguesía, por lo que se remite a dicho apartado. Asimismo, la fractura humanista renacentista, si bien se aborda en todas las demás al ser tanto fuente como producto de ellas, será brevemente descrita en esta sección junto a las demás, por lo cual se agregan a las 5 fracturas de Tejada las dos señaladas.

---

<sup>293</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, 102.

## A. La fractura cultural

El término Renacimiento se atribuye al arquitecto, pintor y escritor Giorgio Vasari, quien lo introdujo a mediados del siglo XVI para referirse al renacer de las artes y las letras conforme a los cánones clásicos después de la “decadencia” de los siglos medievales. Lo cierto es que el Renacimiento no se limitó únicamente al arte, si bien esta fue una de sus expresiones más sonadas, y en realidad es la natural evolución de las aspiraciones intelectuales medievales de búsqueda de la Verdad, si bien eventualmente llevó a un rompimiento con las mismas.<sup>294</sup>

En un sentido estricto, por Renacimiento se entiende al movimiento intelectual iniciado en el siglo XV, y consolidado en el primer cuarto del siglo XVI, que busca, en palabras de Jean Jacques Chevallier:

Sacudir las disciplinas intelectuales de la Edad Media, para volver a la antigüedad clásica, estudiada directamente en sus fuentes por los humanistas y no ya mediante la transmisión cristiana.<sup>295</sup>

Contrario a lo que se suele pensar, la sociedad medieval estaba profundamente imbuida del pensamiento clásico: los Padres de la Iglesia habían bebido de estas fuentes, y la teología católica era ya desde el inicio un caldero de fundición del pensamiento filosófico antiguo con las verdades divinas reveladas en la Sagrada Escritura. De la misma manera, el arte, la ciencia y la arquitectura medieval no se explican sin los conocimientos adquiridos en los siglos anteriores, los cuales fueron actualizados a las nuevas necesidades y gustos del hombre medieval. De manera paradójica, muchas de las obras clásicas que los renacentistas estudiaban con ahínco habían sido mantenidas por monasterios de copistas, quienes habían reconocido su valor al punto de preservarlas para generaciones posteriores.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 356 y 357.

<sup>295</sup> Jean Jacques Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas* (Editorial Temis, 2006), 5.

<sup>296</sup> Cfr. Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*, cap. 2.

La diferencia entre el Renacimiento y el medioevo no es pues que uno conociera las obras clásicas y el otro no, sino que, mientras el hombre de la Cristiandad construía a partir del pensamiento clásico con un amplio sentido de originalidad, y sin sentirse atado en exceso a las fuentes, contando con una fe absoluta en que todavía quedaba mucho por descubrir y profundizar; el hombre renacentista partía de un convencimiento en la completitud de las obras clásicas, pues para él, los antiguos habían alcanzado la perfección y la belleza absoluta e insuperable, a la que solo se podían aspirar a imitar reverencialmente.<sup>297</sup>

Durante la Cristiandad, todas las actividades culturales se centraron en la búsqueda de la Verdad y en la expresión de la Belleza, ambas se consideraban necesariamente divinas, y de una manera u otra la evocaban. La separación entre lo sagrado y lo profano provocó la “liberación” de las ciencias y las artes de la teología católica. Ahora las dos se consideraban independientes, y cada una debía de buscar la Verdad sin la participación de la otra. La misma religión se separó de lo sobrenatural, y se “institucionalizó” como una dependencia más de la política, a la que ahora debía subordinarse por el simple hecho de ser ella la que dominaba el mundo terreno.<sup>298</sup>

El hombre del Renacimiento se encuentra dividido: su dimensión sobrenatural, dónde hay espacio para la religión, se circunscribe al dominio ultraterreno; su dimensión física-racional, en la que no hay lugar para la opinión de la Iglesia, se ubica en la vida terrena, y por tal razón adquiere un lugar preponderante. El hombre está tan seguro de sus capacidades y de la perfección alcanzada por los antiguos que se considera capaz de descubrir el orden del mundo sin la luz de la divinidad.<sup>299</sup> Dicha separación será

---

<sup>297</sup> Cfr. Ruiz de la Peña Solar, «La ciudad, marco de renovación de la Sociedad Europea Medieval», 83 a 85.

<sup>298</sup> Esta “liberación” humanista del renacimiento es descrita de manera emotiva por Gustavo Fabal, quien no duda ni un instante en hacer evidente su desprecio a la escolástica y al ideal de trascendencia medieval. Cfr. Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, 91 a 93.

<sup>299</sup> Cfr. Pirenne, *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 369.

conceptualizada y concretada en el pensamiento de Maquiavelo y de Lutero, cada uno buscará a su manera escindir ambas realidades con nefastos resultados.

Este nuevo hombre, ensoberbecido por sus descubrimientos, se lanza a la conquista de toda la realidad, ya que todo lo quiere conocer y poseer, y descubre con molestia que bajo la cosmovisión de la Cristiandad esto le resulta imposible, pues como señala el padre Alfredo Sáenz:

Para el espíritu cristiano es imposible esperar acá abajo la perfección soñada, tal como el mundo helénico en su apogeo la había llevado a cabo, porque su ideal de perfección excede el mundo cerrado e inmanente y se proyecta al mundo infinito y trascendente, jamás alcanzable para las fuerzas humanas intra históricas. El cristianismo da nacimiento a una actividad creadora cuyos resultados no pueden ser sino simbólicos; pues bien, todas las realizaciones de este género son necesariamente imperfectas, ya que, por excelentes que sean, lo más que alcanzan es a sugerir la existencia de una perfección que se encuentra más allá de sus propios límites.<sup>300</sup>

La Cristiandad se convierte en la barrera que el hombre debe destruir si desea alcanzar la perfección, pues si bien los misterios de la divinidad pueden reservarse para la otra vida, en la Tierra la mente humana es capaz de hacerlo y entenderlo todo. Así pues, la perfección en esta vida está al alcance del hombre.

El hombre del Renacimiento cambia la visión trascendente de la Cristiandad por la inmanencia de la vida terrenal. De ahora en adelante ella será el centro de su atención, estudio y actos:

La *crisis de la conciencia europea* no será más que el desarrollo de los gérmenes virulentos inoculados entonces en los espíritus y en los corazones: pasión de buscar y de descubrir; exigencia crítica y libre examen, ávidos de impugnar todo dogma, de desbaratar toda tesis escolástica; orgullo humano dispuesto a enfrentarse con lo divino, a oponer al Dios creador el hombre que se basta a sí mismo, el hombre convertido en Dios para el hombre, que ejerce su propio poder creador sobre una naturaleza desprovista ya en lo sucesivo de raíces religiosas, tornada de nuevo pagana.<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 361 y 362.

<sup>301</sup> Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 6.

## B. La fractura religiosa

Durante toda la Edad Media existieron una gran cantidad de reformadores que habían criticado a la Iglesia Católica por una razón u otra, pero por lo general estos movimientos eran de corta duración. Algunos, ceñidos a la ortodoxia, tuvieron resultados positivos para la Iglesia, como la llamada Reforma Gregoriana, o la propugnada por personalidades como San Francisco de Asís o San Hugo de Cluny, que buscaban una sana separación entre el poder eclesiástico y el poder terrenal y político. Otros, como los Cátaros, los Husitas o los seguidores de John Wycliffe, buscando en general el mismo objetivo de purificación, llegaron a sostener posturas heréticas que tarde o temprano fueron condenadas y perseguidas por la Iglesia y por las autoridades políticas.

Los movimientos heréticos durante la Edad Media eran fogonazos de celo religioso y malestar social, comúnmente provenían de las clases bajas y no contaban con el apoyo de la nobleza o de los monarcas –pues representaban una amenaza a su posición–, quienes se apresuraban a suprimir los levantamientos.<sup>302</sup>

Políticamente, el apoyo de la Iglesia Católica era necesario para los nobles y los monarcas, pues en su reconocimiento descansaba la legitimidad de la jerarquía medieval y la estabilidad de todo el orden social. Las ideas de los reformadores medievales no sólo eran dañinas para las almas, sus propuestas solían ser igualitaristas o incluso comunistas, lo que hacía peligrar a toda la sociedad<sup>303</sup>.

Para finales del siglo XV y principios del XVI la situación europea había cambiado lo suficiente para que el siguiente movimiento reformista fuera recibido, no como una

---

<sup>302</sup> Las Guerras Husitas de 1419 a 1434 en el Reino de Bohemia son un ejemplo del tipo de levantamientos populares en los que se mezclaban fervor religioso y malestar social.

<sup>303</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 251 a 253.

amenaza, sino como una oportunidad para los monarcas, quienes ahora darían su apoyo activo a los líderes reformistas en su lucha contra la Iglesia católica.

La fractura que rompería con el ideal de unidad religiosa de la Cristiandad sería conocida como la Reforma Protestante, movimiento iniciado, según la tradición, en el año 1517 por el agustino Martín Lutero en la ciudad de Wittenberg al clavar su *Cuestionamiento al poder y eficacia de las indulgencias* en la puerta de la iglesia palatina de la ciudad en claro desafío a la Iglesia católica.

El movimiento no se detuvo en la denuncia de los desórdenes y faltas de la Iglesia romana y sus clérigos, sino que penetró en lo más profundo de la esencia medieval al cuestionar la autoridad universal de la Iglesia y, en el más puro espíritu renacentista, erigió el criterio personal e individual como norma suprema del cristianismo mediante el principio luterano del “libre examen”.<sup>304</sup>

Si en sentido estricto las críticas y posturas de Lutero no era exactamente originales, sí lo eran las circunstancias en las que se expresó, pues ahora los monarcas se encontraban en la necesidad de legitimar sus posiciones para poder enfrentarse definitivamente al poder unificador y subyugador de Roma y de los restos del Imperio<sup>305</sup>, lo cual sólo era posible con argumentos de orden sagrado. Los líderes protestantes no dudaron en prestarlos en la medida en que se les otorgaran los medios para enfrentarse al papado y hacer efectivas sus propuestas reformistas.<sup>306</sup>

La ofensiva de Lutero contra la Iglesia católica se convirtió en la destrucción de la unicidad de la fe y el consecuente entronamiento de la individualidad sobre la comunidad como fuente de gracia divina. Se asestó un golpe letal a los restos del ideal Universal de la Cristiandad, pues el libre examen luterano “introdujo la primacía de la pluralidad

---

<sup>304</sup> Cfr. Elías de Tejada, *La Monarquía Tradicional*, 38.

<sup>305</sup> No es coincidencia que el protestantismo naciera en los principados que conformaban el Sacro Imperio Romano Germánico y que tenían una larga historia de oposición al poder Papal y al Imperial.

<sup>306</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 40.

inconsistente y efímera, por sobre la unidad de lo permanente y eterno, así como la subordinación de la verdad universal a las opiniones particulares”.<sup>307</sup>

Aunque los presupuestos protestantes estaban destruyendo las raíces del ideal de unidad religiosa de la Cristiandad, tendrían que pasar muchos años antes que se aceptara la tolerancia religiosa como respuesta al problema religioso. Todavía la mayor parte de los teólogos católicos y protestantes creían en la necesidad de la ortodoxia doctrinal, mientras los estadistas consideraban la uniformidad religiosa como condición indispensable para el mantenimiento de la paz y el orden público. Pero la diversidad de credos protestantes, así como el apoyo que estos recibían de los monarcas, hacían imposible el retorno a una unidad religiosa como la medieval, y los incentivos para mantener la ortodoxia sólo alcanzaban las fronteras de los reinos, pues en el ámbito externo la diversidad religiosa no era más que otra herramienta para desestabilizar a los reinos enemigos.<sup>308</sup>

La religión se instrumentaliza para justificar la rebeldía de los reyes contra la Iglesia y el Imperio, la cual, bajo los presupuestos ordinarios de la Cristiandad era insostenible.<sup>309</sup> Mientras la religión adquiere un papel mucho más político al legitimar a las monarquías en su persecución de la conquista del espacio público, su influencia moral decae de manera considerable. La teología luterana separa la gracia de la naturaleza y la fe de las obras, lo que en la práctica significa una independencia casi absoluta del orden político y jurídico del natural y divino. Este principio, ahora teológico, libera a los monarcas de los designios y mandatos de la religión, mientras estos manifiesten su fe en la verdad protestante podrán llevar a cabo todo lo que deseen.<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Cfr. Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, 365.

<sup>308</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 282.

<sup>309</sup> Aunque desde los siglos XII y XIII ya se perfila en la doctrina del derecho común, tanto civil como canónica, la autonomía o franca independencia de los monarcas con respecto de los emperadores. Igualmente no faltan los intentos de los monarcas por aprovechar el carácter sacramental de la monarquía para buscar presentarse como “vicarios de Cristo en lo temporal”. Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 36 a 39.

<sup>310</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 28.

En los territorios separados de la Iglesia católica, las divisiones religiosas no se detuvieron con los principios del “libre examen” y la “libre interpretación de la Sagrada Escritura”. Ellos abrieron la puerta a la aparición de nuevas corrientes y propuestas religiosas en las que cada pastor guiaba a su comunidad conforme a sus propias ideas sobre la fe, y los faccionalismos no tardaron en presentarse. Sin la autoridad de Roma el mantenimiento de la unidad se volvió prerrogativa de las autoridades civiles, al ser estas las únicas capaces de encargarse de tal tarea, convirtiendo a los eclesiásticos en burócratas al servicio del príncipe.<sup>311</sup>

La Reforma actuó como catalizador en el proceso de consolidación y crecimiento del poder regio, pues a él correspondía la salud espiritual y física de las almas –con el beneficio de ser el único capacitado para determinar lo que se debía entender por esto–, además que contaba con la libertad de poder actuar de cualquier manera siempre y cuando su profesión de fe fuera clara.<sup>312</sup>

La relación simbiótica entre el protestantismo y las monarquías estuvo presente desde el mismo inicio de la Reforma. El apoyo a las tesis luteranas por parte de Federico III de Sajonia responde más a motivos políticos que religiosos<sup>313</sup>; mientras que Martín Lutero no dudó en arrojarse bajo su mecenazgo al verse enfrentado a Roma y correr el riesgo de ser juzgado por hereje. Pero esta relación no se limitó al movimiento luterano, unos años después, en 1534, el antiguo *Fidei Defensor* –Enrique VIII de Inglaterra–, ya casi un monarca absoluto en todo derecho, promulgaba la Ley de Supremacía con la cual establecía a los monarcas ingleses como cabeza de la Iglesia anglicana, asentando definitivamente su separación de Roma. Mientras Lutero y Enrique VIII encendían el fuego en sus respectivos reinos, y lo extendían a otras regiones de Europa, Juan Calvino

---

<sup>311</sup> Cfr. José García Oro, *Historia de la Iglesia III Edad Moderna* (Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 77 a 78.

<sup>312</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 282; Cfr. María Magdalena Ziegler Delgado, «La Reforma y la trastienda de su historia», *Cuadernos Unimetanos* 7, n.º 24 (2010): 26-37.

<sup>313</sup> Cfr. Sobre el trasfondo histórico de la prédica luterana y el papel que jugó en la política alemana resulta de interés el artículo de: Ziegler Delgado, «La Reforma y la trastienda de su historia».

constituía una teocracia puritana amigable al espíritu burgués en Ginebra, al tiempo que Ulrico Zwinglio desataba la ira iconoclasta y la guerra civil en los cantones sucos.<sup>314</sup>

El fuego de la Reforma consumía la debilitada unidad de la Cristiandad y volvía imposible el retorno a ella. Entre las llamas, la única posibilidad de unidad se encontraba en las monarquías. Mientras la violencia y el fervor religioso se acrecentaban, los estamentos burgueses se arrojaban en los brazos regios, solicitando el mantenimiento de la paz y de la ortodoxia, ya fuera protestante o católica. De esta manera, las fuerzas económicas demandaban y sostenían la concentración de todo el poder político en las manos de la realeza.<sup>315</sup>

Ya no importaba quién ganara o perdiera en la disputa teológica, pues católicos y protestantes se arrodillaron por igual ante la nueva monarquía absoluta, la primera y la principal beneficiaria del celo reformador. El resultado del movimiento reformista fue devastador:

La destrucción de la Iglesia Universal, la supresión de sus instituciones monásticas y de las corporaciones eclesiásticas y la abrogación del derecho canónico, eliminaron los frenos más fuertes que había tenido el poder secular en la Edad Media. La insistencia puesta por Lutero en el carácter puramente íntimo de la experiencia religiosa inculcó una actitud quietista y de aquiescencia al poder terreno. La religión ganó acaso en la espiritualidad, pero el Estado ganó, sin duda, en poder.<sup>316</sup>

Con la Reforma desaparecía cualquier posibilidad de regresar a la unidad de la Cristiandad fundada en la religión, a la par que ésta iniciaba su descenso hacia las profundidades de la intimidad, donde ya no podría influir en lo político. El poder quedaba libre de actuar a sus anchas.

---

<sup>314</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 36 a 44.

<sup>315</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 283 y 284.

<sup>316</sup> *Ibid.*, 286.

### C. La fractura ética

Durante la Cristiandad, y siguiendo el pensamiento clásico desarrollado antes por griegos y romanos, la política se consideraba parte de la ética, pues ambas tenían por objeto la vida buena –una se refería al individuo y la otra a la comunidad–.<sup>317</sup> Toda actividad política debía estar, por lo tanto, enfocada en el bienestar común e imbuida de un profundo sentido moral (y en el caso del medioevo, religioso), pues sólo de esta manera se aseguraba el cumplimiento del orden divino.

Esta visión de la política hace que se distinga entre las situaciones normales y las extremas. En las primeras, todo debía medirse con la vara de la justicia, sin que se permitiera el uso de la violencia para la resolución de conflicto, pues lo que se requería era el mantenimiento del orden y de la estabilidad social. En las segundas, el criterio de justicia cedía su lugar al de la protección de la comunidad ante factores internos o externos que debían ser combatidos por todos los medios disponibles, incluida la violencia. La principal virtud del gobernante, conforme al pensamiento clásico, es la prudencia política, que le permite determinar cuando se encuentra ante una situación extraordinaria para actuar de manera que se restablezca el orden y la normalidad.<sup>318</sup>

Dicha manera de pensar presupone que las situaciones extraordinarias son de breve duración, y que el retorno a la estabilidad social es fácil de alcanzar, pero esta distinción se vuelve difícil cuando el retorno a la estabilidad es imposible y la realidad diaria es extraordinaria. Así es la situación a la que se enfrentaba Europa a mediados del siglo XVI, pues al destruirse la supremacía de la Iglesia y al debilitarse las corporaciones intermedias la seguridad había desaparecido. El hombre renacentista se enfrentó a un mundo donde la única seguridad era la obtenida por las armas y las argucias. No había Iglesia o Imperio al que acudir para hacer valer los pactos y las palabras de honor. Este es el mundo en el que la nueva concepción ética de la modernidad se fragua, una ética

---

<sup>317</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea* sic passim; Cfr. Aristóteles, *Política* sic passim.

<sup>318</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 29 y 30.

para un hombre cuyo incentivo principal es su propia supervivencia y su ambición de poder.<sup>319</sup>

La crisis ética que atravesaba Europa durante los siglos XV y XVI encontraba su ejemplo paradigmático en Italia, territorio donde el orden medieval se había fraguado y donde el movimiento renacentista había aparecido con mayor fuerza. Este era el campo de batalla donde se enfrentaba el decadente orden de la Cristiandad con las nuevas corrientes políticas, éticas, culturales, económicas y sociales. La única certeza era la imposibilidad de reconstruir la Cristiandad.<sup>320</sup> En este período turbulento un burócrata florentino iba a escribir la obra toral de la nueva política post-medieval: Nicolás Maquiavelo.

Para comprender el pensamiento de Maquiavelo es necesario conocer, al menos de forma general, el mundo al que se enfrentó, así como las circunstancias políticas que experimentó de primera mano y que formarían su pensamiento. Si la situación en Europa era compleja, la de Italia lo era aún más, y no hay mejor resumen de la misma que el presentado por el profesor Jean Jacques Chevallier con las siguientes palabras:

En torno a cuatro ejes fijos - Roma, Venecia, Milán, Florencia- había una multitud de estados *proliferando, pululando, pudriéndose, haciéndose, deshaciéndose, rehaciéndose*, con ayuda, las más veces, de los extranjeros, franceses y españoles, que habían invadido Italia. Roma, la Roma Pontificia, que ofrecía (especialmente bajo Alejandro VI Borgia) el menos edificante, el menos evangélico de los espectáculos, usaba en ocasiones de los ejércitos extranjeros, como de cualquier otro medio capaz de ensanchar, ya su propio poder temporal, ya los dominios de los hijos, hermanos, sobrinos, primos del Soberano Pontífice. Los *condottieri*, que alquilaban al mejor postor sus bandas mercenarias, batiéndose mal y traicionando mejor, se ingeniaban para hacer durar las guerras y se las arreglaban para saquear también durante la paz. Tal era la Italia de fines del siglo XV, devastada por disensiones y crímenes en medio de la más magnífica floración artística que la humanidad había conocido desde los tiempos antiguos.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 33.

<sup>320</sup> Cfr. *ibid.*, 29.

<sup>321</sup> Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 6 y 7.

Esa era la Italia en la que Nicolás Maquiavelo creció y trabajó, y la que finalmente plasmó en su obra. El objetivo de Maquiavelo no era otro sino la paz y la prosperidad de Italia mediante la expulsión de los invasores externos, el control de los desórdenes internos y la unificación del territorio bajo un solo príncipe como en España, Francia e Inglaterra.<sup>322</sup>

Lo que hizo el florentino fue tomar aquellas situaciones extremas como la expresión más reveladora de los fundamentos de la sociedad, convirtiéndolas en lo permanente y ordinario, para construir a partir de ellas una nueva política desvinculada de la ética y el derecho natural, donde todo se justificaba ante el imperativo deber de la razón de Estado.<sup>323</sup>

El modelo de las ciudades libres del norte de Italia estaba en franca decadencia debido a su incapacidad para hacer frente a las nuevas situaciones económicas y políticas, y los medios requeridos para enfrentarse a los nuevos retos eran imposibles de obtener bajo su forma de organización. La caída de la República Florentina en 1512, que Maquiavelo experimentó en carne propia, era el destino que le esperaba a todos aquellos que no pudieran adaptarse. La misma Iglesia se encontraba sometida a este destino, toda vez que la derrota de sus aspiraciones universales habían convertido al papa en uno más de los gobernantes italianos. En vista de ello, los Estados Pontificios no eran en la práctica diferentes al resto de las ciudades libres, sin que hubiera elementos para pensar que llevarían a cabo los cambios necesarios para escapar de ese destino.<sup>324</sup>

La observación de la realidad, unida a su certeza en el egoísmo intrínseco del hombre, llevaron a Maquiavelo a concebir la existencia humana como una perpetua situación de lucha y competencia tendiente a la anarquía, la cual sólo podía evitarse mediante las limitaciones del derecho impuestas por la fuerza. De esta forma, “el poder del gobernante

---

<sup>322</sup> Cfr. Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, 121.

<sup>323</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 30.

<sup>324</sup> Cfr. Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, 121 a 125.

se basa en la misma inminencia de la anarquía y en el hecho de que la seguridad sólo es posible cuando el gobierno es fuerte”.<sup>325</sup>

La política se identifica entonces con el poder, su actividad principal será la obtención, conservación y el aumento del mismo, dejando de ser la moral cristiana el parámetro con el que juzgar los actos políticos para establecer en su lugar el éxito en la consecución de estos propósitos como única medida.<sup>326</sup>

La denominada *doctrina del poder* no busca dar rienda suelta al egoísmo humano, sino encauzar y ponerlo al servicio de la patria. Maquiavelo se percató de la imposibilidad de construir una sociedad estable en Italia mediante la moral tradicional y el constitucionalismo medieval, pues han quedado desfasados frente a la realidad. La unidad de Italia, el desarrollo de su población, la justicia y la humanidad, sólo serán posibles cuando una autoridad central logre la obediencia de todos los demás actores políticos y sociales, y cuando no existan fuerzas rivales que puedan poner en peligro la ley y el orden impuestos por el príncipe.<sup>327</sup>

La obra de Maquiavelo no es inmoral sino amoral, él no juzga los actos del príncipe por su carga ética, porque su interés no es ni la salvación de las almas ni la santificación de la comunidad, al ser dichos fines propios de la religión. Lo que le compete a la política en sí misma, por las razones antes mencionadas, es la salvación de la patria de la anarquía, sin que quepa en esta lucha el debate sobre lo justo y lo injusto. Todo se instrumentaliza ante esta nueva ley suprema, incluso la ética y el derecho.<sup>328</sup>

Maquiavelo convierte al príncipe en el único ser capaz de salvar al hombre de su propia naturaleza al liberarlo de las restricciones morales que lo limitan. Con su bendición lo

---

<sup>325</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 273.

<sup>326</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 25.

<sup>327</sup> Cfr. Augusto Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia* (Universidad Externado de Colombia, 2001), 316 a 319, <https://es.scribd.com/read/295460499/Las-ideas-politicas-en-la-historia#>.

<sup>328</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 29.

envía a actuar con las mismas argucias y cinismo que los demás, con la única distinción que “en la villanía del príncipe había, al menos, una grandeza de fines y una amplitud de concepción política que no se daban en la igual villanía de los adversarios del príncipe”.<sup>329</sup>

Para el florentino era ridículo esperar que el monarca se sintiera limitado por la moralidad y la religión mientras el resto de los actores hacía tiempo que los habían descartado. La única manera en la que se podría pensar que el príncipe venciera a sus rivales era colocándolo sobre las leyes y las normas morales, permitiéndole llevar a cabo todos los actos necesarios para subordinar o eliminar a sus contrincantes.<sup>330</sup>

Esta propuesta maquiavélica se une a los esfuerzos de los reyes por adjudicarse los derechos imperiales y buscar el reconocimiento de su *plenitudo potestatis* sobre sus reinos, con fórmulas como: “rex in regno suo est imperator” y “rex superiorem non recognoscens est princeps in regno suo”, las cuales, después de siglos de constante trabajo, por fin comienzan a describir la realidad política y jurídica en lugar de representar un puro anhelo de las monarquías. Ante el mosaico de derechos y regulaciones que habían primado en la Cristiandad, Maquiavelo se une a las tendencias jurídicas que reviven la figura del príncipe legislador y la alza hasta la cumbre del ordenamiento jurídico, liberando al monarca de las formas feudales y consuetudinarias de creación de normas; si bien todavía faltará mucho para que los reyes puedan hacer uso de esta prerrogativa sin la intervención de cortes o parlamentos.<sup>331</sup>

El derecho ya no es producto de la costumbre y la moral, ahora ambas son determinadas por el príncipe, quien rebate la influencia canónica y propugna por que las leyes sean la única forma de experiencia jurídica.<sup>332</sup> Sólo él puede reformar a una sociedad, pues es su voluntad y no la de los súbditos la que acompaña al poder. El gobernante se convierte

---

<sup>329</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 277.

<sup>330</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 34.

<sup>331</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 36 a 50.

<sup>332</sup> Cfr. *ibid.*, 89 y 90.

en creador de la sociedad, fuera de la ley y fuera de la moral que él mismo impone, en donde el único patrón para juzgarlo es el éxito de sus esfuerzos políticos para consolidar, ampliar y perpetuar el poder de su Estado.<sup>333</sup>

Si bien es cierto que Maquiavelo liberó al príncipe de todo freno legal y moral, su misma inclinación republicana y la observación de la realidad lo impulsan a recomendar el uso despótico del poder únicamente en dos casos: la creación de un Estado nuevo y la reforma de uno corrupto. En ambos casos, Maquiavelo reconoce la necesidad del príncipe de actuar sin limitaciones, pues debe hacer frente a enemigos internos y externos que no dudarán en atacar. Pero una vez fundado un Estado, este no se puede mantener sobre un pueblo descontento y oprimido; así pues, el mismo objetivo de mantener el poder lo llevará a admitir una cierta participación del pueblo en el gobierno y a dirigir los asuntos ordinarios conforme a la ley y al respeto de la propiedad y derecho de los súbditos, aunque será por voluntad del monarca y no porque esté sometido a la ley que él mismo a creado.<sup>334</sup>

La liberación del príncipe de todo freno legal y moral causaba pavor en los hombres renacentistas, que todavía mantenían nominalmente muchas de las instituciones medievales, además de que se percataron del riesgo que implicaba justificar el poder únicamente en la fuerza, lo que equivalía en realidad a decir que este no tenía justificación alguna más allá de la capacidad de imponerse sobre los demás. Sin embargo, el realismo de Maquiavelo no podía ignorarse, y las propuestas, aunque escandalosas, eran aceptables en un tiempo en donde la crisis se experimentaba constantemente.<sup>335</sup>

El éxito de Maquiavelo, a pesar de las condenas de sus contemporáneos, es incuestionable; el elemento que más lo muestra es el uso extendido, a raíz de sus

---

<sup>333</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 274 y 275.

<sup>334</sup> Cfr. *ibid.*, 276.

<sup>335</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 28 a 31.

escritos, de la palabra “Estado”, a la cual el florentino dotó de su sentido político moderno.<sup>336</sup>

Maquiavelo revolucionó la política al centrarse no en la búsqueda de la justicia, sino en la realidad de los hombres y la manera en la que pueden ser manejados. La política dejó de aspirar a descubrir y alcanzar la perfección de la comunidad y se convirtió en la búsqueda de la forma de hacerse con el control de la misma sin importar nada más. Como señala Miguel Ayuso, Maquiavelo “colocando la causa eficiente en lugar de la finalidad moral, rebajó de un modo "realista" la política -y el derecho- a simples técnicas puestas al servicio del poder.”<sup>337</sup>

La teoría realista y coyuntural del pensador florentino alcanzó una trascendencia que probablemente él mismo nunca hubiera esperado, lo que eran en realidad propuestas para alcanzar la unidad de Italia y llevar paz y progreso a sus sufridos habitantes se convirtió en la concepción total de la política europea desde entonces hasta nuestros días:

La gran hazaña de Maquiavelo, pensador a-teológico, consistió en independizar la *potestas*, la potestad de los limitados regímenes políticos medievales, transformándola en poder al liberarla de cualquier limitación, en primer lugar, la *auctoritas* de la Iglesia. Mas con ello invirtió también la sacralidad innata al poder. Ésta era hasta entonces de origen trascendente y Maquiavelo la hizo de origen inmanente. Inconscientemente, fundamentó así la posibilidad del laicismo absoluto o radical.<sup>338</sup>

Los príncipes descubrieron en Maquiavelo una fuente de oportunidades como ninguna otra: la independencia de la política de todo lo demás les permitía actuar conforme a su voluntad y justificaba su persecución del poder y la concentración del mismo en sus manos, al mismo tiempo que convertía al resto de los actores sociales en rivales invasores de la esfera política, la cual era espacio exclusivo del soberano. Su liberación

---

<sup>336</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 317 y 318.

<sup>337</sup> Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 30.

<sup>338</sup> Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 680.

de las ataduras morales y jurídicas los convertía en irresponsables frente al derecho y a la sociedad, y convertía su pasión por el poder en una necesidad de toda la comunidad.

Asimismo, se plantaron de igual forma las semillas que eventualmente permitirían que la misma Iglesia, aliado molesto y al cual solo se le mantenía por su utilidad legitimadora, fuera eliminada del espacio público y exiliada sin peligros a la esfera de la intimidad. Mientras se alcanzaban las condiciones para lograr este objetivo, la Iglesia y la religión fueron instrumentalizadas en la conquista, conservación y expansión del poder regio.

La ética perdía no sólo una de sus principales ramas según el pensamiento clásico, sino que era subyugada a la voluntad del monarca. Se le aislaba de la realidad en la que se ubicaba y de la que formaba parte, y se le unía al poder y a lo que este deseara. Ya no había necesidad de sendos y sesudos estudios sobre lo bueno y lo malo, ni de observar atentamente a las sociedades y al mundo para descubrirla, ahora sólo era necesario conocer la opinión del monarca, quien se alzaba más allá del bien y del mal y con su palabra construía desde las alturas la totalidad de la comunidad.

#### **D. La fractura política**

Durante la Cristiandad, la política se había caracterizado por un gobierno descentralizado, fundado en el modelo feudalista e incapaz y desinteresado en lograr un poder totalizante del espacio público, compartiendo dicha esfera con la Iglesia y la multitud de corporaciones que representaban los intereses de la sociedad.

Esta particular forma política provocó en la Cristiandad la distinción entre la potestad y la autoridad. La primera era el poder socialmente reconocido mientras que la segunda era el saber socialmente reconocido. La autoridad era poseída por una multitud de instituciones, mientras el poder político en sentido estricto le correspondía a cada monarca en su territorio. Sobre ambos se alzaba la soberanía divina a la cual la autoridad y el poder se sometían. De esta manera, el poder político se encontraba restringido por las autoridades, y su función en el ordenamiento era armonizar la estructura de la

sociedad. La comunidad política medieval coincidía pues con el *dominium politicum et regale*, ya que gobernaba el rey, pero conforme a leyes que él no creaba y a límites que no fijaba.<sup>339</sup>

Esta forma limitada e instrumental de concebir la política empezó a cuestionarse y a sufrir golpes ya desde las luchas entre el Papado y el Imperio, pero no fue sino hasta la crisis del Renacimiento y sus fracturas, que se hizo evidente la necesidad de un cambio también en la arena política.

El momento de quiebre llegó a finales del siglo XVI, cuando el fuego de la Reforma protestante se enfrentó con el de la Contrarreforma, haciendo estallar el polvorín en el que se había convertido Europa. La división en Estados católicos o protestantes, cada uno poblado a su vez por minorías religiosas que se enfrentaban de manera violenta al poder dominante, generó encarnizadas luchas civiles al interior e invocó la ayuda de sus correligionarios hacia el exterior.<sup>340</sup>

La violencia religiosa solo encuentra fronteras en España, donde la unidad católica no se había visto dañada, y donde el aparato de gobierno tuvo la previsión de combatir la disensión antes de que pudiera germinar. Pero la situación en los países del norte de Europa era muy distinta, la sangre se derramaba sin cesar y la guerra afectaba a todos los estratos sociales.

Es en Francia donde la violencia alcanza un nivel inusitado la noche del 23 de agosto de 1572 en París, cuando en un momento de aparente paz entre las facciones católica y protestante, la primera se lanzó sin aviso y a traición primero sobre los nobles protestantes y luego sobre el resto de los ciudadanos no católicos de la urbe. La violencia se esparció al resto de las provincias y se extendió durante meses para el horror de

---

<sup>339</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 32 y 33.

<sup>340</sup> Cfr. J. H. Elliott, *La Europa dividida 1559-1598* (Siglo XXI de España Editores, 2014), 143 a 226, <https://es.scribd.com/read/349968047/La-Europa-dividida-1559-1598#>.

protestantes y católicos moderados que veían con desesperación como la unidad de la patria desaparecía bajo las conductas corruptas e inhumanas de unos y otros.<sup>341</sup>

El impacto de la famosa Masacre de San Bartolomé atraviesa las fronteras y enardece el ánimo de los protestantes del resto de Europa. En 1573, el jurista Francisco Hotman publica desde Ginebra, ciudad de Calvino y bastión protestante, un panfleto dirigido a Francia: la *Franco-Galia*. El documento afirma mediante fuentes de dudosa historicidad el origen electivo de la corona francesa y el poder del pueblo de rebelarse y retirar la corona a aquellos monarcas que incumplieran con las condiciones bajo las que habían sido elegidos. La realeza era de esta manera revocable y en modo alguno absoluta, por lo que debía formar parte de un gobierno mixto en el que se acotaran sus poderes.<sup>342</sup>

El panfleto alcanzó popularidad entre los protestantes y dio pauta para muchas publicaciones posteriores; su influjo incluso alcanzó a los católicos en aquellos países donde eran minoría, pues los principios que sostenía eran benéficos para sus intereses y enfrentamientos con los monarcas protestantes que los gobernaban. En el fondo, el panfleto de Hotman no era tanto un ataque a los monarcas católicos, como a la preponderancia que el poder real estaba alcanzando. Era un desafío a la obra de los juristas burgueses que, desde el reinado de Felipe El Hermoso, habían trabajado sin descanso en resucitar el *imperium* romano imperial y depositar aquel poder de mando absoluto e irrestricto en manos de los monarcas franceses –cuyo ejemplo seguían de cerca el resto de las monarquías europeas–.<sup>343</sup>

En 1576, cuatro años después de la fatídica Noche de los Hugonotes, la situación no se mostraba mejor, el paso del tiempo solo había encarnizado los odios y complicado aún más la situación francesa. La masacre había demostrado a los católicos que los protestantes no podrían ser aniquilados, mientras que estos eran conscientes de la

---

<sup>341</sup> Cfr. *ibid.*, 281 a 284.

<sup>342</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 34.

<sup>343</sup> Cfr. Tamara El Khoury, «Inglaterra y la tradición de la Francogallia la herencia del constitucionalismo gótico», *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, n.º 33 (2016): 64 y 65.

minoría que representaban en un país de profunda raigambre católica, lo que hacía imposible su victoria en guerra abierta. Ambas facciones no podían concebir una dualidad religiosa en el reino francés y esperaban ganar al rey para su causa, para utilizar de esta manera su poderío para destruir al enemigo.<sup>344</sup>

Es en esta época de conflicto cuando surge en Francia un partido que se deslinda de los existentes, dominado por el canciller Miguel de l'Hôpital, los *Politiques*, como serán conocidos, que buscaban detener el derramamiento de sangre y mantener la unidad del Estado. El pensamiento de estos intelectuales se funda en un supuesto que los vuelve odiosos para el bando católico, cuando la ruptura de la unidad cristiana es un hecho consumado e irreparable, la única salida que existe para toda la violencia religiosa es la tolerancia.<sup>345</sup>

Los *politiques* eran mayoritariamente católicos, sin embargo, eran ante todo patriotas y deseaban mantener la unidad del reino. Asimismo, la contemplación de la realidad los había llevado a aceptar que ninguno de los bandos tenía la fuerza para convencer o coaccionar al otro, pero si se les dejaba a su suerte, lucharían hasta el agotamiento y destruirían al país que tantos siglos había tardado en conformarse.<sup>346</sup>

El futuro que se presentaba ante los ojos de los *politiques* los horrorizaba y los llevó a tomar una decisión controversial: sacrificarían el ideal superior de la unidad religiosa en favor de la unidad de la patria. La tolerancia se convertía entonces en el principio sobre el que se construiría el nuevo Estado francés, pero esta recomendación era ante todo política y no moral, no se negó el derecho del Estado a la persecución, ni la ventaja que tenía la unidad religiosa... lo único que se hizo fue reconocer la ineficacia de la persecución religiosa contra los protestantes y la utilidad política de terminar con ella.<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 34.

<sup>345</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 326.

<sup>346</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 313.

<sup>347</sup> Cfr. Manuel Tizziani, «"Politique" y "savant" Jean Bodin frente al desafío de la tolerancia», *Agora: Papeles de filosofía* 36, n.º 2 (2017): 321 y 322.

La entronización del principio político de la tolerancia, como base del nuevo Estado, requería de un poder que lo hiciera efectivo ante las presiones y ataques de protestantes y católicos por igual. La respuesta natural de los *politiques* fue encomendar su salvaguarda al monarca, a quien colocaban por encima del debate católico-protestante, al constituirlo como árbitro y protector de todos los cultos. El rey se convertía en la autoridad suprema ante la que no cabía recurso alguno, ya que en sus manos se unen la medieval *auctoritas* y *potestas*, al tiempo que se le otorga el *imperium* para hacerse obedecer por los fanáticos de ambos bandos. Sólo de esta manera se podía mantener la unidad a pesar de la dualidad religiosa y poner fin a las guerras que desangraban y empobrecían al Estado francés.<sup>348</sup>

La principal producción intelectual de los *politiques* fue “Los seis libros de la República” de Jean Bodin, en donde se presentan los principales argumentos y principios que sostuvo el grupo de intelectuales. Publicada en 1576 para difundir el pensamiento del grupo, así como responder a las tesis lanzadas por Hotman tres años antes, la obra se convirtió en uno de los pilares de las nuevas monarquías absolutas<sup>349</sup> y tuvo como resultado elevar el poder regio al puesto de soporte fundamental de la paz, el orden y la unidad del Estado, así como dotar al concepto de “soberanía” de su contenido moderno.<sup>350</sup>

Bodin funda su teoría política en la idea clásica de *República*, comunidad política en general y no como forma de gobierno opuesta a monarquía e Imperio. Su pensamiento busca la legitimidad y la justicia, no la idealización de la realidad política francesa, a la cual se oponía de manera vehemente; para el angevino la comunidad política debe ser

---

<sup>348</sup> Cfr. *ibid.*, 316 y 317.

<sup>349</sup> O más bien de los programas absolutistas de las monarquías, toda vez que su efectiva realización fue pocas veces lograda y por períodos más bien limitados, si es que llegaron a llevarse a cabo. Cfr. Ronald Asch y Heinz Duchhardt, *El Absolutismo, 1550-1700, ¿un mito?: revisión de un concepto historiográfico clave* (Barcelona: Idea Books, 2000) *sic passim*.

<sup>350</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 313; Cfr. Faustino Martínez Martínez, «Una idea histórica de Constitución», *Dereito: Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela* 16, n.º 2 (2007): 101 y 102.

un gobierno *justo (droit)* fundado y ordenado hacia la razón, la justicia y el orden; y en donde los fines materiales se instrumentalizan en favor de los valores superiores sin los cuales carecen de sentido.<sup>351</sup>

Bodin identifica al ciudadano con el *pater familias*, quien junto a sus semejantes participa en el gobierno de la comunidad. Esta participación se da principalmente por medio de asociaciones que se constituyen para la defensa de intereses comunes y la obtención de beneficios. Cuando estas corporaciones se unen bajo el mando de una autoridad soberana se conforma un Estado. La familia ocupa pues un lugar privilegiado en el pensamiento del angevino, y por esta razón no duda en protegerla, separándola del orden político y uniéndola a la propiedad, principio inviolable por excelencia y sustancialmente distinto de la soberanía, la cual corresponde al príncipe y sus magistrados.<sup>352</sup>

Es la soberanía el principio distintivo del Estado y la mayor aportación de Bodin a la teoría política de la modernidad. De este poder nace la relación entre soberano y súbdito, distinta de todas las demás relaciones sociales, éticas y religiosas que Bodin ubica fuera de la circunscripción de la teoría política –lo único que hace a un ciudadano tal es su sujeción a un poder soberano–. La soberanía es la fuerza que da cohesión y unidad a la comunidad política, es la institucionalización del natural mando y obediencia que existen en cualquier grupo social medianamente estable, sin la cual tarde o temprano la convivencia se hace imposible y degenera en anarquía.<sup>353</sup>

La soberanía para Bodin se caracteriza por ser perpetua, no delegada o delegada sin límites ni condiciones, inalienable, imprescriptible y superior a cualquier ley por ser el mismo poder soberano la fuente de todo derecho.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> Cfr. Yamila Juri, «La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin una perspectiva jurídica», *Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval*, n.º 13 (2020): 105 y 106.

<sup>352</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 37.

<sup>353</sup> Cfr. *ibid.*, 38.

<sup>354</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 327.

Incluso el poder del soberano se impone sobre la costumbre, la cual adquiere su valor en la medida en la que su existencia ha sido sancionada. La costumbre no puede modificar la ley, pero esta sí puede modificar a la primera, al reconocerle un espacio dentro del ordenamiento jurídico, del cual puede ser expulsado si el soberano así lo desea.<sup>355</sup>

El objetivo principal de Bodino era convertir al rey en la base de toda la organización política francesa, y de esta forma centrar la unidad del reino en su persona y no en la unidad religiosa. De esta manera, todas las corporaciones y asociaciones no políticas se someterán al soberano y reconocerán en él la fuente de sus poderes.<sup>356</sup>

Si la soberanía no aceptaba limitaciones legales, esto implicaba que solo se le podía controlar de manera extralegal, lo que conforme al pensamiento vigente significaba mantener la primacía de las *leyes de la naturaleza* y por lo tanto la libertad de sus súbditos y sus derechos de propiedad –así como la responsabilidad ante Dios de quien se derivan dichas leyes–. La monarquía que defiende Bodino es necesariamente aquella que es *legítima*, pues el rey guía sus acciones por la *justicia* natural.<sup>357</sup>

Si bien al soberano no se le puede hacer legalmente responsable de la violación de la ley natural, esta sí le impone limitaciones efectivas al obligarlo a respetar los pactos y la propiedad privada, obligándolo políticamente, aunque no jurídicamente.<sup>358</sup> Estas limitaciones fácticas a la voluntad del soberano, así como las opiniones vigentes en la época, llevaban a Bodin a aceptar la existencia de ciertas leyes que ni siquiera el soberano puede modificar.<sup>359</sup>

---

<sup>355</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 317 y 318.

<sup>356</sup> Cfr. *ibid.*, 318 y 319.

<sup>357</sup> Cfr. Juri, «La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin una perspectiva jurídica», 108.

<sup>358</sup> Cfr. Martínez Martínez, «Una idea histórica de Constitución», 104.

<sup>359</sup> Cfr. Yamila Eliana Juri, «Teología y ley natural en la concepción de la soberanía de Jean Bodin», *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata* 31, n.º 2 (2019): 77 y 78.

La soberanía de Bodin se vuelve progresivamente más limitada de lo que sus planteamientos originales llevarían a pensar. Toda esta enmarañada construcción conceptual es perfectamente resumida por Jean Jacques Chevallier:

Soberanía absoluta, ciertamente, indivisible, "simple", por oposición a "mixta", pero no Soberanía ilimitada, sin límites morales. Monarquía absoluta; en modo alguno Monarquía arbitraria. Monarquía que admite, que incluso exige, un consejo llamado Senado, o Parlamento, Estados Generales y Provinciales, órganos de consejo periódico; Monarquía que se acomoda, que se enriquece, inclusive, por medio de *cuerpos*, corporaciones, colegios, comunidades, formas todas ellas de asociaciones intermediarias entre el Estado y los súbditos, comparables a nudos vigorosos que aprietan y refuerzan la cadena social. Pero Monarquía en que ninguna de estas asociaciones, de estas sociedades "parciales" podría existir sin permiso del Soberano, ni usurpar, por poco que sea, su autoridad.<sup>360</sup>

La contradicción bodiniana encuentra su explicación en las motivaciones del pensador al escribir su tratado: por un lado se encontraba la necesidad de aumentar y consolidar el poder regio para poder hacer frente a las difíciles circunstancias históricas por las que atravesaba Francia; por el otro su formación jurídica y su herencia constitucionalista medieval lo llevaban a procurar la conservación de las antiguas instituciones representativas, a través de las cuales las familias y las corporaciones hacían escuchar su voz. Las *leges imperii* defendían la idea de una monarquía inserta en un reino en el que varios actores colaboran para el bienestar social. La soberanía por su parte propugna por convertir a la corona en el principal órgano legislativo y ejecutivo del reino, eliminando a cualquier rival que pueda oponerse a la voluntad regia.<sup>361</sup>

Otra de las causas de confusión de Bodino se debe a las circunstancias en las que planteaba su teoría, pues la soberanía requería de un sistema de abstracciones para el que todavía no estaba madura ni la sociedad ni la teoría, pues como señala George Sabine:

---

<sup>360</sup> Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 43 y 44.

<sup>361</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 320.

Difícilmente hubiera podido combatir la rebelión inculcando la lealtad a una abstracción jurídica. Para este fin era mucho más atractiva la idea de un rey visible y tangible, vicario de Dios sobre la tierra, al menos hasta que el sentimiento nacional hubiera dado a la propia nación suficiente solidez para que se pudiera prescindir del rey. Por otro lado, no es fácil insertar un monarca visible en un sistema de abstracciones jurídicas.<sup>362</sup>

A la confusión de la teoría de Bodino se sumaba, además de las limitaciones impuestas por las leyes natural y divina y las propias de las *leges imperii*, una tercera en la inviolabilidad de la propiedad privada. Este derecho, si bien era garantizado por la ley natural, constituye para Bodino algo mucho más sagrado, al punto de prohibir al soberano el actuar sobre ella sin contar con el consentimiento del propietario. Esta limitación implica, en la práctica, que los impuestos debían contar con el consentimiento de los Estados Generales; una clara contradicción al principio bodiniano que relegaba a dicha institución al papel de asesor del monarca en materia legislativa, pero sin ninguna facultad. La contradicción se acrecienta si recordamos que los mismo Estados Generales debían su existencia a la delegación limitada de autoridad que en su favor hacía el soberano, lo que en teoría los privaba de su carácter como voceros de la sociedad y volvía irrelevante su participación en la legislación fiscal.<sup>363</sup>

Las contradicciones que presenta la teoría del Estado de Bodino se reducen a los dos absolutos que pretendía mantener: por un lado los derechos inviolables de la familia, y por ende de la sociedad, y por el otro el poder legislativo ilimitado del Soberano.<sup>364</sup> Ambos principios son incompatibles si se pretende mantener pura la soberanía del monarca y son una primera señal del nuevo conflicto que estará siempre latente dentro del Estado aún y cuando la figura real desaparezca.

El principio de tolerancia, poco a poco, fue ganando terreno tanto en el bando católico como en el protestante. Aunque las guerras de religión no cesarán hasta entrado el siglo

---

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Cfr. Ricardo Calleja Rovira, «Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía», *Revista de estudios políticos*, n.º 166 (2014): 18.

<sup>364</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 321.

XVII, la política de tolerancia terminará siendo adoptada por la mayoría de los países que no habían logrado una unificación religiosa y que contaban con poblaciones mixtas.<sup>365</sup>

Sin demeritar la influencia posterior que tuvieron sus ideas, el triunfo fundamental de la propuesta de Jean Bodin, y la razón de su éxito, fue la sustitución del medieval *dominium politicum et regale* por el moderno *dominium regale*, el cual liberó teóricamente a los reyes de las limitaciones políticas que les imponían el resto de las autoridades sociales y los convirtió en los únicos creadores del derecho, ubicándolos más allá del control de la ley y sometiéndola a sus designios. El poder del soberano se convierte, en teoría, en el centro de toda la vida comunitaria ocupando el lugar de la religión, el derecho, la costumbre y la cultura, ahora este absorberá a todas las autoridades con las que antes compartía la esfera política, prometiendo a cambio la paz y la seguridad para todos.<sup>366</sup>

Las ideas de Jean Bodin responden al deseo de traer paz y unidad, pero terminarán configurando los destinos no sólo de su país sino de Europa entera. En la práctica los monarcas no pudieron hacer uso irrestricto de las facultades que Bodin y otros pensadores absolutistas les otorgaban, al punto de hacer dudoso que haya existido en la realidad verdaderas monarquías absolutas del tipo ideal plasmado en los textos de la época,<sup>367</sup> pues como señala Miguel Ayuso:

El absolutismo monárquico, recién estrenado, sin embargo, conocerá una serie de limitaciones del poder y no comenzará a mostrar todavía todas las consecuencias disolventes que encierra en su cambio de signo del poder: el orden moral actuará como un pretil para los reyes y gobernantes, al tiempo que la sociedad continuará operando como factor de contención.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Sobre la recepción del pensamiento de Bodin en los distintos países de Europa Cfr. Calleja Rovira, «Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía», 19 a 31.

<sup>366</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 35.

<sup>367</sup> Cfr. Nicholas Henshall, «El absolutismo de la Edad Moderna 1550-1700 ¿Realidad política o propaganda?», en *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave* (Idea Books, s. f.), 43-83 sic passim.

<sup>368</sup> Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 36 y 37.

La trascendencia de la propuesta bodiniana no será entonces la efectiva implantación del absolutismo, sino que la construcción teórica caló profundamente en el pensamiento político europeo, convirtiéndose en un programa aspiracional al que todos los monarcas deseaban dar vida, además de que colocaba en el imaginario público el concepto de soberanía como fundamento de todo poder político, y por lo tanto, deseable para cualquiera que quisiera hacerse con el mando de una comunidad, sin importar si se trataba de un monarca o, posteriormente, de un revolucionario.

La propuesta de Bodin fortaleció a los monarcas, quienes continuaron de manera imparable la conquista del espacio público, esta vez con la promesa de poner fin a las luchas religiosas. La concepción del soberano como fuente de todo el poder político, idea en un principio sostenida por los juristas estudiosos del derecho romano Imperial y por los partidarios extremistas del poder papal, se convirtió a partir del siglo XVI en la teoría política por excelencia en Europa.<sup>369</sup>

Pero mientras la posición de la monarquía se fortalecía, la de la sociedad se debilitaba. Las últimas dos fracturas llevarían las anteriores a sus máximas consecuencias lógicas y prácticas.

### **E. La fractura jurídica**

Ya en el siglo XVII las principales bases del Estado habían sido colocadas: la inmanentización y antropocentrismo cultural, la economía individualista y capitalista, la secularización de la ética, la pulverización de la religión institucional y su espiritualización y la vocación soberana del monarca. Sin embargo, todavía se mantenían los remanentes de algunas ideas medievales, principalmente dos: el origen divino del poder y las limitaciones jurídicas al poder del soberano, que seguían siendo utilizadas para enfrentarse al poder del monarca.

---

<sup>369</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 265.

El inicio del siglo XVII enfrentó al incipiente estatismo con los últimos bastiones del pensamiento medieval que se le oponían, pero ya para este momento la intelectualidad se encontraba preparada para llevar a sus máximas consecuencias los principios que durante el siglo anterior se habían desarrollado. Por fin sería posible presentar y sustentar las bases del Estado Moderno sin necesidad de concesiones al pensamiento medieval; el pensador que iba a condensar, profundizar y perfeccionar el pensamiento de casi un siglo de cambios y dar el tiro de gracia, teórico al menos, a la Cristiandad sería un académico inglés nacido el 5 de abril de 1588 en Westport, Inglaterra: Thomas Hobbes.

Las circunstancias que rodearon, e inspiraron, el pensamiento de este hombre fueron las guerras civiles inglesas y francesas que marcaron una parte considerable del siglo XVII, y que dejarían en claro la necesidad de fundamentar la soberanía de una manera tal que no hubiera lugar a oposición alguna.

En Francia las lagunas del planteamiento bodiniano habían permitido que en 1648, mismo año en que terminaban la guerra de los 30 años, el Parlamento se armara contra el poder real, del entonces menor de edad Luis XIV y su madre la regente Ana de Austria, tomando para sí el poder de los Estados Generales y legitimando su rebeldía al autonombrarse “delegado de la nación” con claras bases en el pensamiento de Bodin. La llamada *Fronde* duraría no menos de cuatro años, y sería el último intento de los grandes de Francia de oponerse al monarca.<sup>370</sup>

Si la situación en Francia era grave, la de su vecina Inglaterra era mucho peor. Desde que el poder había cambiado de la dinastía Tudor a la de los Estuardo, el país no había conocido otra cosa que guerras y convulsiones. Los enfrentamientos políticos entre el Parlamento y la Monarquía eran agravados por la pasión de las disensiones religiosas que enfrentaban a católicos con protestantes y a protestantes anglicanos con

---

<sup>370</sup> Cfr. J. Stoye, *El despliegue de Europa 1648-1688* (Siglo XXI de España Editores, 2018), cap. III, <https://es.scribd.com/read/393196413/El-despliegue-de-Europa-1648-1688#>.

protestantes disidentes o puritanos, convirtiendo a Inglaterra en un enorme nido de odios y luchas facciosas.<sup>371</sup>

En 1642, los enfrentamientos derivaron en una primera guerra entre el Parlamento y el rey Carlos I Estuardo, la cual se cerró en 1646 con la victoria de las fuerzas parlamentarias. La paz no duraría mucho, pues en el mismo 1648, mientras Francia entraba en la Fronda, Carlos I nuevamente se alzaba en armas contra el Parlamento iniciando la Segunda Guerra Civil Inglesa, que concluiría trágicamente al año siguiente con el juicio y ejecución del monarca, y la proclamación de la Mancomunidad de Inglaterra (*The Commonwealth of England*), la cual en pocos años se convertiría en el *Protectorado* del exitoso militar Oliver Cromwell, gobierno mucho más absoluto que el de Carlos I.<sup>372</sup>

Durante el gobierno de Cromwell, en el año 1651, aparece en las librerías de Londres un curioso escrito, obra de Thomas Hobbes, realista exiliado en Francia y antiguo instructor del joven Carlos II, con el título de: *Leviathan o la materia, la forma y la potencia de un estado eclesiástico y civil*. La obra le valdría el enfrentamiento con sus antiguos compañeros realistas, el rechazo de la jerarquía anglicana y la católica francesa, y el retorno a Inglaterra buscando la protección de sus antiguos enemigos revolucionarios. En el libro se sintetiza todo el hobbismo como una “curiosa combinación de un potente y riguroso espíritu, fanaticamente mecanicista, con la obsesión de un corazón pleno de temor, ávido, tanto para sí mismo como para su país, de paz.”<sup>373</sup>

Hobbes ha sido considerado como el primer filósofo político académico, pues su pensamiento era tan profundo y distante de la realidad de su época que no podía tomarse en serio por los hombres de acción. Este no daba pautas prácticas, sin embargo era el

---

<sup>371</sup> Cfr. Allan Brewer-Carías, *Reflexiones sobre la Revolución Norteamericana (1776). la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Hispanoamericana (1810-1830), y sus aportes al constitucionalismo moderno* (Universidad Externado de Colombia, 2007), 42 a 45.

<sup>372</sup> Cfr. *ibid.*, 45 y 46.

<sup>373</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 47.

fundamento que se requería para dar unidad a los distintos elementos que conformaban el nuevo edificio estatal y llevarlo a su plenitud.<sup>374</sup>

Sus escritos habían sido motivados por las guerras civiles francesa e inglesa, y tenían como objetivo fortalecer la posición del rey, a quien Hobbes consideraba como el único capaz de ejercer un poder absoluto como el que proponía. A pesar de esto, y de sus preferencias personales por el partido monárquico, los elementos sobre los que construía su teoría podían ser aplicados a otros tipos de gobierno. Además de dinamitar los últimos restos de tradición sobre los que se legitimaba la monarquía, sus opiniones fueron causa de escarnio público por todos los sectores sociales, desde los anglicanos hasta los revolucionarios, ninguno quería recibir a Hobbes en su seno<sup>375</sup>

Todo el pensamiento de Hobbes se funda en un materialismo mecanicista del cual deriva el resto de sus propuestas. La vida humana es controlada por su mecanismo psicológico, y las sociedades en las que se unen los hombres son producto de las acciones y reacciones recíprocas, las cuales, para mantenerse estables, deben promover conductas cooperativas en sus miembros.<sup>376</sup>

El inicio del mecanismo humano es el movimiento, de este nace la sensación, que no es más que el esfuerzo para acercarse o alejarse de alguna cosa, produciendo un deseo o apetito o una aversión u odio. La cosa que se desea es el bien, la cosa que se evita es el mal. Ninguno de los dos lo es en sí mismo, sino que el hombre es el parámetro de uno y otro, atendiendo a lo que le produce placer o desagrado, siendo el mal supremo la muerte.<sup>377</sup> Lo que el hombre entiende por felicidad no es más que el éxito constante de sus deseos, en otras palabras, la obtención de los medios para mantener su existencia.<sup>378</sup>

---

<sup>374</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 64.

<sup>375</sup> Cfr. Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, 152.

<sup>376</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 356.

<sup>377</sup> Cfr. Fabal, *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*, 153.

<sup>378</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 49.

Este deseo de seguridad, de conservación, se traduce en la práctica en un deseo de poder, pues solo mediante este se pueden obtener los bienes necesarios para la existencia, así como asegurar los bienes que en un futuro -dada la precariedad e incertidumbre de la vida- serán necesarios para mantenerla. La misma naturaleza imprevisible de la vida choca con el deseo del hombre y lo fuerza a una búsqueda insaciable de poder. Esta necesidad de poder lo lanza a la búsqueda de la riqueza, la posición, la reputación o el honor. Los medios pueden ser tangibles (“ganancias”) o intangibles (“gloria”), pero el valor es el mismo, lo único que interesa es impedir la destrucción a la que están condenados todos los hombres.<sup>379</sup>

Todos los hombres persiguen su propia seguridad o poder, y el resto de sus congéneres les interesa sólo en la medida en que afectan esta persecución. El problema es que todos los hombres persiguen los mismos bienes limitados, por lo que necesariamente habrá enfrentamientos por el control de los mismos. Se crea un estado de inseguridad constante en el que los bienes cambian constantemente de manos mediante el uso de todo tipo de medios violentos, contra los que la única protección posible es el uso de la fuerza. Este es para Hobbes el “Estado de naturaleza” en el que el hombre se encuentra antes de vivir en sociedad.<sup>380</sup>

Esta guerra no se limita únicamente al “hecho actual de batirse”, sino que impregna todas las relaciones al obligar a los individuos a demostrar continuamente su voluntad de batirse y de esta forma mantener a raya las pretensiones de los otros. La paz es imposible, pues toda señal de debilidad se considera una invitación a ser expoliado por los vecinos. En este estado de guerra constante no existe la propiedad y por ende la justicia es imposible.<sup>381</sup>

---

<sup>379</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 358 y 359.

<sup>380</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 332 y 333.

<sup>381</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 50.

El deseo es el motor que impulsa al hombre a buscar o evitar las cosas y es el responsable de enfrentarlo con sus semejantes, mientras que la razón es un instrumento “que asocia las ideas que recibimos a través de los sentidos.”<sup>382</sup> La función de la razón no es mover al hombre, sino regular sus impulsos y prever los resultados de sus actos para hacer más efectiva su lucha por la seguridad y el poder. Es la misma razón la que impulsa al hombre a huir del conflicto y de la “disolución natural” que hace imposible la seguridad.<sup>383</sup>

Esta visión conflictiva y pesimista del hombre, producto de las circunstancias y los cambios de época, son la base de todo el pensamiento Hobbesiano. La principal aportación de Hobbes a la modernidad es que:

Contra el dogma de la Revelación y de la Ley Divina, presenta el dogma de la Máquina Humana, y de la razón humana como instrumento de pasión. La razón, dice Hobbes, no es una facultad concedida por Dios para que el hombre lo conozca y adore, sino un instrumento utilizado por los deseos humanos para lograr sus propósitos. En lugar de un cosmos gobernado por Dios, Hobbes concebía una anarquía conducida por el deseo del hombre.<sup>384</sup>

Siguiendo esta concepción pesimista y egoísta del hombre, Hobbes señala la inexistencia de un instinto de sociabilidad en la naturaleza humana, pues este solo busca compañeros por su necesidad de seguridad y no por encontrar en ellos su perfección. La sociedad política, sin importar su forma o tipo, será siempre un producto artificial de los cálculos interesados de los hombres y de los pactos a los que sus miedos e inseguridades los llevan a aceptar.<sup>385</sup> La sociedad deberá ser construida a partir de dos elementos contradictorios: el deseo y la razón; únicamente el poder de control de este último hace posible “la transición de la vida salvaje y solitaria a la civilizada y social”.<sup>386</sup>

---

<sup>382</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 67.

<sup>383</sup> Cfr. Luca Moratal Roméu, «El estado de naturaleza como fundamento del artificio político Hobbes, Locke, Rousseau», *Eikasía: revista de filosofía*, n.º 71 (2016): 327.

<sup>384</sup> Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 67.

<sup>385</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 51.

<sup>386</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 360.

La forma de lograr esta transición es mediante lo que Hobbes denomina “Leyes de la Naturaleza”. Las leyes de la naturaleza sólo pueden ser producto de la ideación en abstracto de la razón, pues el hombre siempre se encuentra influido por pasiones y perjuicios, pero en caso de ser acatadas sus resultados son benéficos para todos. Estas leyes no son más que la aplicación del principio cristiano de “no hacer a otros lo que no se desea para uno mismo”<sup>387</sup>, y aunque sus efectos son evidentemente buenos para todos, Hobbes considera que los hombres son incapaces de apegarse a ellas puesto que su egoísmo los llevará a no respetarlas a menos que les convenga, y su desconfianza los hará dudar del honor de sus vecinos al menos hasta que todos se encuentren en idénticas condiciones.<sup>388</sup>

Las leyes de la naturaleza son los presupuestos necesarios para que Hobbes pueda construir la sociedad a partir de la antropología pesimista que había desarrollado. Todas las leyes de naturaleza que Hobbes propone giran en torno a una idea toral: “la paz y la cooperación tienen mayor utilidad para la propia conservación que la violencia y la competencia general, y la paz necesita de la confianza mutua”.<sup>389</sup> En pocas palabras, el deseo de seguridad del hombre sólo se puede satisfacer en un ambiente de paz en el que cada uno puede preocuparse, no por defenderse del otro, sino por alcanzar los bienes a los que el deseo lo impulsa, sin embargo para esto es necesario que coopere con los demás, algo a lo que naturalmente no está inclinado.

La primera condición para la vida en sociedad es la confianza mutua y el cumplimiento de los pactos, sin ellas ningún acuerdo puede ser efectivo, pero al mismo tiempo debe existir un cierto grado de certeza que los demás actuarán de la misma manera. La inclinación antisocial de los hombres es un obstáculo para esta presunción, y mientras no se encuentre una manera de resolverla, ningún individuo estará dispuesto a abandonar sus medios de defensa y su espíritu bélico. Esta es la situación a la que se

---

<sup>387</sup> José Manuel Paena Márquez, «Soberanía, obediencia y salus populi en Thomas Hobbes», *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 13–14 (1997): 278.

<sup>388</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 68 y 69.

<sup>389</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 361.

enfrenta un estadista, y el *Leviatán* es la solución que da Hobbes para reconciliar al hombre salvaje y antisocial con la vida social y civilizada.<sup>390</sup>

La única solución que Hobbes encuentra para este conflicto es la existencia de un gobierno poderoso y eficaz que pueda imponer la confianza mutua y el cumplimiento de los pactos mediante el castigo de aquellos que los quebranten. La seguridad a la que aspira el hombre sólo puede existir bajo un gobierno que sea tan fuerte que pueda controlar las tendencias antisociales del hombre y forzarlo a vivir conforme a la Leyes de la Naturaleza, de esta manera Hobbes hace girar toda la vida en sociedad en torno al temor al castigo y une el derecho a la fuerza que lo hace respetar.<sup>391</sup>

El gobierno que llevará a cabo estas funciones será constituido por los hombres naturales mediante un pacto voluntario, mediante el cual podrán salir, sin temor a recaer, del violentísimo estado de naturaleza. Esta es la ficción lógica que le permite a Hobbes compensar la ficción psicológica antisocial que había impuesto al hombre.<sup>392</sup>

La ficción del contrato político no era una idea original de Hobbes, esta puede remontar su origen a los griegos, y ya había sido usado desde la Edad Media de manera frecuente, sin embargo, hasta ese momento siempre había sido utilizado con el propósito de limitar los poderes de los gobernantes y de fundar los derechos de los súbditos. Los teólogos de la Cristiandad, para tal fin, habían distinguido dos contratos: el primero era el *pactum unionis o societatis*, mediante el cual los hombres aislados se constituían en sociedad, mientras que el segundo era el *pactum subjectionis*, mediante el cual la sociedad transfería de manera condicionada sus poderes a un amo soberano al que se le encomendaba el gobierno de la comunidad.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 69.

<sup>391</sup> Cfr. Walter Federico Gadea, «Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes la necesidad del estado político», *Eikasía: revista de filosofía*, n.º 50 (2013): 94.

<sup>392</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 51.

<sup>393</sup> Cfr. Moratal Roméu, «El estado de naturaleza como fundamento del artificio político Hobbes, Locke, Rousseau», 304 a 309.

La originalidad de Hobbes al utilizar la ficción del contrato es convertirlo en el fundamento de una soberanía absoluta e indivisible, sin las limitaciones que Bodin tímidamente le había impuesto. Para lograr su objetivo, el inglés necesita unir ambos contratos en un mismo instrumento, para lo cual desarrolla su teoría de la artificialidad de las asociaciones.

Conforme a esta teoría, todas las corporaciones son artificiales, pues solo los individuos son capaces de actuar y poseer derechos. Siempre que se actúa de forma colectiva, lo que en realidad sucede es que un individuo actúa en representación de todo el grupo, y sin alguien que ocupe este lugar la corporación es inexistente. Lo que da vida a cualquier asociación no es pues el consentimiento de sus miembros sino su unión, su sumisión, a la voluntad de un individuo en particular.<sup>394</sup>

El contrato hobbesiano funde en un solo acto la constitución de la sociedad política y la designación de un soberano, pues solo mediante la existencia de este se vuelve real la comunidad política.<sup>395</sup> Esta es también la razón por la que Hobbes niega vehementemente la distinción entre sociedad y gobierno como sintetiza George H. Sabine:

Toda distinción entre sociedad y Estado es mera confusión, y lo mismo puede decirse de toda distinción entre el Estado y su gobierno. A menos que haya un Estado tangible -unos individuos con fuerza suficiente para imponer su voluntad-, no hay Estado ni sociedad, sino una multitud literalmente "acéfala". Se sigue también de ello que toda distinción entre derecho y moral es una confusión. En efecto, la sociedad sólo tiene una voz con la que pueda hablar y una voluntad que pueda imponer - la del soberano que la constituye en sociedad. Muy acertadamente Hobbes llama a su soberano "Dios mortal" y une en sus manos la espada y el báculo.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 363.

<sup>395</sup> Cfr. Moratal Roméu, «El estado de naturaleza como fundamento del artificio político Hobbes, Locke, Rousseau», 326 y 327.

<sup>396</sup> Sabine, *Historia de la teoría política*, 363.

De esta manera, los hombres naturales mediante un pacto comunitario abandonan todos sus derechos y los ceden a un soberano, al que de ahora en adelante se someterán. Su renuncia no puede ser otra cosa que absoluta, pues solamente privándose todos de su libertad natural pueden estar en condiciones de vivir en paz. Mediante esta renuncia, los hombres se liberan de su capacidad para juzgar el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de mantener su seguridad por medio de la fuerza. De ahora en adelante todas estas facultades le corresponderán al soberano, quien por medio de la fuerza las hará respetar en favor de la comunidad.<sup>397</sup>

Lo que caracteriza al Estado frente a cualquier otro tipo de asociación es entonces su supremacía sobre todo individuo, y por lo tanto, su superioridad sobre cualquier otra corporación en la que sus súbditos quieran unirse. Para Hobbes sólo hay dos opciones que el hombre puede elegir: o se mantiene en libertad y por ende en anarquía y guerra, o se somete a un soberano omnipotente, a quien otorga el poder absoluto necesario para vivir en paz y con seguridad.<sup>398</sup>

La decisión es clara para Hobbes; una vez creado el Leviatán, toda autoridad social se concentra en el soberano, el derecho y la moral no son más que su voluntad, su autoridad es ilimitada y no admite superiores. La soberanía que Hobbes imagina es indivisible e inalienable, y sólo ésta es capaz de vencer la anarquía que es innata al hombre. Para alcanzar este fin el soberano debe poseer todos los poderes necesarios de gobierno: la legislación, la administración de justicia, el ejercicio de la fuerza y la organización de las magistraturas inferiores. Ya no quedan en pie ninguna de las limitaciones que Bodino había mantenido, el soberano debe poseerlo todo.<sup>399</sup>

Ante un gobierno así no cabe resistencia alguna: ni religiosa, ni jurídica, ni moral. Sin embargo, al unir la legitimidad del soberano a su posesión del poder, Hobbes se veía

---

<sup>397</sup> Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 54.

<sup>398</sup> Cfr. Moratal Roméu, «El estado de naturaleza como fundamento del artificio político Hobbes, Locke, Rousseau», 328.

<sup>399</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 364.

obligado a aceptar que solo era soberano aquel que podía proteger a sus súbditos, y que en caso de fallarles, estos eran capaces de pactar un nuevo contrato político con el que constituir un nuevo soberano.<sup>400</sup>

Era este uno de los argumentos que más molestaba a los compañeros realistas de Hobbes, pues otorgaba legitimidad a cualquier gobierno que tuviera poder y pudiera mantenerlo, sin importar cómo hubiera accedido a este en un inicio. En lo personal, Hobbes consideraba que la Monarquía tenía mayores probabilidades de mantener la paz y la seguridad que el resto de las formas de gobierno, pero su teoría podía ser aplicada, y lo fue, a cualquier tipo de gobierno que cumpliera con los objetivos señalados.<sup>401</sup>

De la teoría de la soberanía de Hobbes deriva su idea del derecho civil, la cual consolida las corrientes jurídicas regalistas vigentes desde hacía siglos, llevándolas a nuevos extremos. El soberano ya no interpreta el derecho, sino que ahora lo crea mediante su voluntad y lo impone a sus súbditos mediante la fuerza. Se convierte entonces para cada súbdito en: "aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto"<sup>402</sup>.

Lo que hace obligatorio al derecho no es la razón, sino el poder de imponer su cumplimiento. El derecho será de quién tiene el poder. La costumbre y los derechos tradicionales pueden existir solo en la medida en la que el soberano los reconozca y los integre a su ordenamiento jurídico, pero en modo alguno está obligado a respetarlos o a mantenerlos, y en cualquier momento puede modificarlos. El soberano no está limitado ni por leyes naturales ni por los derechos de sus súbditos, su único deber es mantener la paz y puede legislar de cualquier manera necesaria para alcanzar su objetivo.<sup>403</sup>

---

<sup>400</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 56.

<sup>401</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 364.

<sup>402</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>403</sup> Cfr. Andrés Felipe Parra, «Hobbes y la paradoja del derecho», *Ciencia Política* 9, n.º 17 (2014): 211.

Así como el derecho se somete al soberano, lo mismo sucede con la religión. Hobbes no niega la existencia de la Revelación o de las verdades espirituales, pero su materialismo las considera intrascendentes, su única preocupación es la religión como acto externo del hombre y como posible agente opositor o legitimador del poder del soberano.<sup>404</sup>

La forma en la que Hobbes somete la religión al soberano no es más que la conclusión de los principios que había desarrollado a lo largo de su obra. Su pensamiento es de una fría lógica, como resume el profesor Chevallier:

La materia del Estado y de la iglesia es la misma materia, las personas cristianas. No hay, en realidad, la iglesia y el Estado; es decir, un gobierno espiritual y un gobierno temporal. El Estado compuesto de cristianos y la iglesia cristiana son una misma cosa, son una sola persona, cuya voluntad es la del soberano, órgano único. Cada nación es una iglesia; el reino de Dios es un reino civil.<sup>405</sup>

Hobbes utiliza la misma teología protestante para justificar el poder soberano sobre los cristianos, pues considera que la misma libertad de interpretación de las Sagradas Escrituras (que tanto había predicado Lutero) es parte del derecho absoluto que los hombres poseen en su estado de naturaleza, lo que significa que al momento del pacto político es transferido, junto con todos los demás, al soberano. Los cristianos rehúsan la libre interpretación al constituir la comunidad política. Los hombres pueden mantener una libertad de creencia interna, esto tiene sin cuidado a Hobbes, pero es la manifestación externa, la religiosidad visible, la que le interesa y a la que somete. La paz sólo puede lograrse si hay plena unidad de origen y de fines entre la política y la religión, y si existe un conformismo religioso entre los súbditos. La tolerancia es el germen de la disensión y como tal Hobbes la aniquila.<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> Cfr. Jorge Alfonso, «Religión política en el Leviatán de Hobbes», *Revista de filosofía* 74, n.º 1 (2018): 5 a 20.

<sup>405</sup> Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 59.

<sup>406</sup> Cfr. *ibid.*, 58 a 60.

Al someter la religión al poder del soberano, Hobbes concluye su magnífica construcción ideológica. Partiendo del hombre egoísta y pasional en un estado de naturaleza de eterna guerra, llega a un hombre civilizado y estable, satisfactoriamente sometido a los mandatos de un soberano absoluto, que dispone sobre todos los ámbitos de la vida humana. En este nuevo estado de vida, los individuos mantienen un cierto grado de libertad de creencia en su fuero interno, pero deben de evitar expresarlo. Pueden actuar con libertad en aquellos espacios y situaciones que el soberano permita y dedicarse a acumular propiedades y bienes siempre y cuando el Estado lo admita. El hombre pierde todos sus derechos, pero alcanza la paz y la seguridad que tanto desea, al saber que todos sus congéneres están en la misma situación y no representan un peligro. El ciudadano es obediente y cumplidor de las leyes porque sabe que cualquier transgresión será duramente castigada por el poder soberano.<sup>407</sup>

El pensamiento de Hobbes es la consumación teórica de más de un siglo de transformaciones que habían quebrantado a la Cristiandad y hacían necesaria la creación de un nuevo tipo de organización política. Su visión del hombre y de la sociedad eran el elemento necesario para unificar de manera orgánica las distintas propuestas que se habían desarrollado a lo largo del siglo XVI y XVII, y su ideación del derecho como producto de una voluntad soberana, sin cortapisa alguna, era la última pieza que se requería para sustituir los cimientos medievales por unos totalmente modernos. Su elaboración conceptual era una revolución en la teoría política, y sus bases jurídicas, además de la inauguración de una nueva época en las ciencias, provocaban un mundo que podía ser deconstruido, observado y reordenado conforme a la mente humana.<sup>408</sup>

Hobbes rompió con el pensamiento político clásico, y siguiendo el nuevo método científico-matemático decidió iniciar su estudio, no en la observación de la realidad, sino en el elemento más sencillo y básico de la comunidad política: el hombre. Para hacerlo lo aisló de todo aquello que lo hace ser lo que es:

---

<sup>407</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 70.

<sup>408</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 37.

Separó al hombre de sus relaciones con Dios, con sus semejantes y con el universo que lo rodea; lo abstraigo, como si fuera un ser asocial, de toda comunidad natural y lo trasladó a sus orígenes, a un estado de naturaleza imaginario; pero, no contento con eso, lo disecó, y, del mismo modo que lo había despojado de toda sociabilidad natural, dejó de tener en cuenta su razón, para escoger entre sus pasiones una sola que estimó la más poderosa, "el temor a la muerte", esto es, el instinto de conservación.<sup>409</sup>

A partir de este hombre artificial, Hobbes construyó el resto de su teoría. En ningún momento volteó la vista a la realidad para comprobar si lo que decía era cierto, pues su interés era que su sistema fuera lógicamente sólido y que no diera lugar a excepciones o reglas especiales.<sup>410</sup> Ya no había razón para observar y estudiar el orden del universo, lo que se debía hacer era reconstruir la realidad a partir de las reglas que el hombre en abstracto hubiera descubierto e imponerlas a una realidad moldeable.

El pesimismo antropológico de Hobbes se contrapone a la profunda esperanza que caracterizaba a la Cristiandad, ya que la naturaleza podía ser caída, pero la gracia divina la redimía. Hobbes es incapaz de encontrarle un sentido a esta idea, pues para él los hombres no eran más que animales movidos por sus pasiones, y la única solución que podía encontrar a sus problemas era el tratarlos como animales, es decir, "educarlos" por medio de la fuerza. En el fondo, la designación de un soberano absoluto que impone lo que es bueno para sus súbditos no es del todo distinta de la del granjero que controla la vida de sus animales, los cuales por sí solos estarían a la merced de sus depredadores y de las inclemencias de la naturaleza.<sup>411</sup>

El individualismo de Hobbes es el elemento plenamente moderno de su teoría, y era el que había faltado a sus predecesores ideológicos, limitando los extremos a los que podían llevar sus teorías. Su concepción del hombre como un ser individual y egoísta se convertiría en los siglos posteriores en la base de la mayor parte del pensamiento político

---

<sup>409</sup> Ibid.

<sup>410</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 367.

<sup>411</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 38 y 39.

de Occidente, y en la justificación del poder soberano. Hasta antes de Hobbes, la tendencia era concentrar el poder en el monarca, pero las ideas y privilegios sociales y políticos heredados del medioevo ponían serias trabas fácticas y teóricas para que dicho objetivo se lograra plenamente.

La genialidad de Hobbes fue individualizar al hombre y eliminar todos los grupos naturales que lo cobijaban. Un hombre indefenso es capaz de aceptar todo con tal de sentirse seguro, incluso otorgar un poder absoluto a un soberano. Una vez que Hobbes eliminó a las corporaciones intermedias, todas las demás limitaciones cayeron por los suelos; la ética, la religión e incluso el derecho se convirtieron en instrumentos al servicio del poder. Todas las ideas que Maquiavelo, Lutero, Bodin y un sinnúmero de otros maestros renacentistas que habían incoado, podían ahora llevarse a sus máximas consecuencias sin temor alguno.<sup>412</sup>

Hobbes desarrolla con mayor precisión y hasta sus últimas consecuencias los principios motores de la estatalidad. Todo lo que se diga después serán profundizaciones o adaptaciones, pero las ideas fundamentales se mantienen y remiten siempre al profesor inglés. Pero el éxito de Hobbes será, al menos en los primeros años, similar al de Maquiavelo: será denostado y atacado en público mientras en privado los hombres de poder lo estudiarán con cuidado y lo usarán de guía para sus agendas políticas.<sup>413</sup>

La titánica labor académica de Hobbes, necesaria para asegurar la solidez teórica del aparato estatal al dar plenitud al pensamiento político que desde el Renacimiento se había desarrollado, era la formalización y justificación de un fenómeno que tres años antes ya había sido aceptado en el plano fáctico social y político europeo: en el año de 1648 con la firma de la Paz de Westfalia el Estado había sido reconocido como la nueva forma de organización política en Europa.

---

<sup>412</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 367.

<sup>413</sup> Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 61.

## F. La fractura sociológica

El 23 de mayo de 1618, los protestantes de la ciudad de Praga apresaban a dos gobernadores imperiales católicos y a su secretario y los lanzaban por las ventanas del castillo de Hradcany, en un evento que pasaría a la historia como la Tercera Defenestración de Praga. Con este curioso evento (pues los tres burócratas cayeron en pilas de estiércol y no sufrieron daños) inició la primera guerra paneuropea de la historia: La Guerra de los Treinta Años.<sup>414</sup>

La contienda iniciada por motivos en apariencia religiosos se extendió en pocos años, de Bohemia al resto de Europa, y sus fines políticos y económicos fueron adquiriendo cada vez más relevancia como lo demuestra la participación de la Francia católica en el bando protestante o el apoyo del Imperio Otomano al mismo bando. El conflicto generalmente se divide en cuatro etapas: La revuelta bohemia, la intervención danesa, la intervención sueca y la intervención francesa; cada una de ellas marcada por la participación de una potencia que buscaba aprovechar la conmoción para fortalecer su posición política en el mapa europeo.

La particularidad de la Guerra de los Treinta Años es, según la opinión del historiador Heinz Schilling, que las fuerzas religiosas y políticas confluyeron para crear la explosiva combinación de “conflicto confesional y construcción del Estado”, por lo que la conflagración unía a la pasión de la religión, el frío y el utilitario cálculo de la política maquiavélica, encaminada a consolidar y aumentar el poder del soberano en lo interno y lo externo.<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> Cfr. Geoffrey Parker, *Europa en crisis 1598-1648* (Siglo XXI de España Editores, 2017), 15 y 16, <https://es.scribd.com/read/383180438/Europa-en-crisis-1598-1648#>.

<sup>415</sup> Cfr. Heinz Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz», *Pedralbes: Revista d'història moderna*, n.º 19 (1999): 54.

La construcción de los Estados tenía pues una vertiente de política interior y una de política exterior. *Ad intra* era necesaria la integración y concentración de todos los poderes bajo la supremacía del soberano. *Ad extra* era necesaria la integración territorial y la separación del resto, la cual implicaba un enfrentamiento ofensivo contra el resto de las monarquías vecinas que perseguían el mismo objetivo. La ampliación del territorio se convertía en la única forma concebible que tenían los Estados de reafirmar su existencia e independencia frente al resto.<sup>416</sup>

La guerra y sus necesidades permitían al monarca imponer su voluntad sobre la de los súbditos, al erigirse como el bastión de la unidad y como el único capaz de enfrentarse a las amenazas internas y externas que aquejan a la población. El uso extensivo de mercenarios -que paliaba la inexperiencia de las milicias y la escasez de los incipientes ejércitos regios-, permitían al monarca reforzar su poder frente a las oposiciones locales, además de motivar el establecimiento de impuestos regulares, (creación puramente moderna) para solventar los gastos que su uso implicaba. Una vez aceptados por la población ya no hubo manera de eliminarlos, aún y cuando ya no eran necesarios para pagar a las tropas. La imposición de los impuestos liberaba al monarca de uno de los principales problemas fácticos a los que se había enfrentado durante la Edad Media: la falta de recursos.<sup>417</sup>

Los conflictos internos fueron resueltos con relativa celeridad en aquellos Estados que contaban ya con cierta uniformidad como España, gracias a la monopolización del uso de la fuerza y la proscripción de cualquier intento de ejercicio de poder que no proviniera de la delegación del monarca, con su consecuente persecución y aniquilación. La situación no fue tan sencilla en aquellos países en los que la diversidad cultural, política y religiosa no había permitido la aparición de monarcas fuertes -tal fue el caso de los Países Bajos, Alemania y Bohemia entre otros-, pues sus diferencias internas fueron pasto para las llamas del conflicto religioso, y su debilidad los dejaba a la merced del

---

<sup>416</sup> Cfr. *ibid.*, 56.

<sup>417</sup> Cfr. Jovenel, *Sobre el poder*, 209 a 212.

juego de las potencias ya constituidas. Sus príncipes debían luchar al mismo tiempo contra la disensión religiosa, las interferencias de los Estados fuertes y entre ellos mismos para definir quién ocuparía el lugar del soberano una vez concluida la guerra.<sup>418</sup>

A diferencia del proceso relativamente rápido de pacificación interna el conflicto inter estatal no encontró solución alguna por mucho tiempo, la violencia estaba a la orden del día y verdaderamente se vivía una “guerra de todos contra todos” en el ámbito internacional. La Reforma y la Contrarreforma sólo agregaron leña a un fuego que por sí solo engullía a toda Europa. La Guerra de los Treinta Años fue el ejemplo más acabado de las guerras religiosas y de construcción estatal, las cuales eran un mal endémico en la Europa de los siglos XVI y XVII. A esta situación tan explosiva se agregó la existencia de las colonias y virreinos de América a las que se extendió el conflicto debido a su importancia económica y el deseo de los nuevos territorios protestantes de participar de dichos beneficios y de paso debilitar al poderoso Imperio Español en quien veían el principal defensor de la Iglesia y del viejo orden.<sup>419</sup>

El desastre de la guerra y el duro golpe que implicaba para la población y la economía hicieron evidente que la paz y la estabilidad duradera sólo podrían alcanzarse mediante la creación y aceptación de un nuevo concepto de lo político, y de normas legales y administrativas que lo sustentaran. El problema requería no solo del desarrollo intelectual, el cual estaba bastante adelantado en algunos aspectos, sino de una aplicación real y concreta de dichas teorías que permitieran eliminar el peligro de la lucha religiosa y que a la vez fueran teológica y legalmente convincentes, tanto para protestantes como para católicos.<sup>420</sup> La filosofía política daba algunas pautas, pero sus limitaciones conceptuales y terminológicas necesariamente la rezagaban frente a una realidad en constante movimiento. La solución era pactar y establecer las nuevas reglas

---

<sup>418</sup> Cfr. Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz», 55 a 59.

<sup>419</sup> Cfr. *ibid.*, 57 a 60.

<sup>420</sup> Sobre el desarrollo del Derecho durante los siglos XV a XVII, las mutaciones del *ius commune* y el eventual desarrollo de una nueva concepción del Derecho Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, cap. 5 y 6.

del juego político inspirándose tanto en la teoría como en la realidad, dejando que los intelectuales procedieran después a la exégesis y justificación del nuevo orden.<sup>421</sup>

El día 24 de octubre de 1648, después de muchos años de encarnizada lucha en mesas de negociación, se firmaban los tratados de Osnabrück y Münster, los cuales pasarían a la posteridad con el nombre de “La Paz de Westfalia”. La Paz traía la anhelada suspensión de hostilidades en los territorios alemanes, el reconocimiento de la independencia de Flandes y Suiza y la distribución de territorios en el mar Báltico, entre otras varias disposiciones encaminadas a resolver los principales elementos políticos que habían dado pie a la guerra.

Sin embargo, el elemento fundamental de los tratados eran los artículos referentes a la religión y a la soberanía, los cuales proscribían de manera absoluta nuevos conflictos inter estatales por motivos de fe, y señalaban pautas para resolver los conflictos posteriores que surgieran entre los territorios de Europa.<sup>422</sup>

La trascendencia de la Paz de Westfalia no fue únicamente el cese de hostilidades entre Estados enemigos, sino la creación de un puente entre dos cosmovisiones en apariencia irreconciliables y el alcance de un entendimiento sobre el que construir un nuevo modelo de derecho internacional en el que ambas podían coincidir. El historiador alemán Heinz Schilling precisa que, si bien la solución de Westfalia era innovadora, esta no podría haber sido posible sin la tradición jurídica y religiosa común Europea, la cual a pesar de las rupturas confesionales, dotaban a todos de un mismo marco conceptual en el cual el respeto por el derecho y los principio de paz y amor del cristianismo nunca dejaban de presionar hacia la búsqueda de soluciones distintas al puro uso de la violencia.<sup>423</sup>

---

<sup>421</sup> Cfr. Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz», 60.

<sup>422</sup> Cfr. Marcílio Toscano Franca Filho, «Historia y razón del paradigma Westfaliano», *Revista de estudios políticos*, n.º 131 (2006): 100 a 104.

<sup>423</sup> Cfr. Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz».

Si bien el mensaje cristiano de Paz y Amor en el fondo movía a protestantes y a católicos moderados a buscar el fin de las hostilidades, la dualidad de confesiones hacía necesario que el elemento religioso fuera eliminado de la política, de lo contrario se corría el riesgo de reiniciar el conflicto.<sup>424</sup> Sólo una política secularizada podía construir un Estado mixto como los que ahora poblaban Europa Central y Occidental.<sup>425</sup>

Esta secularización no era estrictamente anticlerical o antirreligiosa, características que adquiere hasta la Ilustración, sino que integraba la dinámica religiosa a la secular, manteniéndola cerca del poder político como símbolo de estatus y para fortalecer su posición frente a los súbditos, pero eliminando la influencia real de los dogmas y del derecho canónico en la política estatal.<sup>426</sup>

La Paz de Westfalia era cristiana, *pax sit christiana* (que haya una paz cristiana), pero al mismo tiempo invitaba a la secularización y permitía que ésta la sustituyera como elemento central en lo político ante su incapacidad de unir a las partes en conflicto. El deseo de estabilidad y armonía dentro del cristianismo provocan un autoexilio que sería recibido con la venia del poder político.<sup>427</sup>

Mediante los tratados firmados en aquel octubre de 1648, Europa conformaba un nuevo sistema de relaciones inter estatales basado en el reconocimiento del Estado como nueva forma de organización política, en la igualdad de derechos entre sus miembros y en un derecho internacional secularizado. Se lograba una paz duradera entre las

---

<sup>424</sup> Aunque historiadores recientes como Kaplan o Juan Pablo Domínguez han demostrado que efectivamente el propio elemento religioso colaboró de manera determinante para la búsqueda, y eventual logro, de la paz. Cfr. Benjamin J. Kaplan, *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007) sic passim; Cfr. Juan Pablo Domínguez Fernández, «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII», *Hispania Sacra* 65, n.º Extra\_2 (30 de diciembre de 2013): 114 a 123, <https://doi.org/10.3989/hs.2013.038>.

<sup>425</sup> Cfr. Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz», 65.

<sup>426</sup> Sobre el nuevo derecho humanista y racionalista, así como la alienación del derecho canónico Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, cap. 6.

<sup>427</sup> Cfr. Schilling, «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz», 65 y 66.

confesiones religiosas y se ponía fin a la época de las guerras de religión endémicas que habían arrasado a Europa por más de cien años.<sup>428</sup>

### III. CONCLUSIÓN

La Paz de Westfalia fue el reconocimiento fáctico de la muerte de la Cristiandad y el nacimiento del Estado. Los políticos, presionados por la realidad, habían aceptado un concepto que todavía no estaba totalmente desarrollado, sin embargo, no tuvieron que esperar mucho para que hombres como Hobbes llenaran aquellos vacíos conceptuales que todavía se mantenían, dándole la estabilidad lógica que solamente la teoría puede otorgar. A partir de este momento, el Estado seguiría evolucionando y creciendo, pero sus bases ya habían sido aceptadas y su existencia en la realidad era un hecho irrefutable.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Cfr. Franca Filho, «Historia y razón del paradigma Westfaliano».

<sup>429</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*, 40.

## CAPÍTULO IV: EL ESTADO

En el presente capítulo se hace una breve concreción histórica del Estado Moderno. Como se mencionó con anterioridad, las formas de organización política son el producto de la decisión deliberada tomada por una comunidad en un momento y lugar determinados, influida por el pensamiento teórico de algunos agentes “creadores de opinión” y por las circunstancias políticas e históricas que rodean a dicha comunidad.

Es importante hacer dos breves comentarios:

Cada Estado es distinto a los demás, al ser un producto histórico fruto de una multiplicidad de factores en cada territorio en concreto, por lo que es imposible que dos Estados sean iguales.

Las formas político-históricas son interpretaciones sintetizadoras, simplificaciones cuya función es ilustrativa y pedagógica. Así, su ordenación sistemática debe de tomarse en cuenta bajo esta perspectiva.

### I. EL ESTADO

Las fracturas del *Ordo Político Medievalis* crearon una nueva Europa, en la que la forma de organización política cambió de la *Respublica Christiana* a la Estatalidad. Sin embargo, es importante describir brevemente qué es el Estado en sí, antes de entrar en su desarrollo histórico a lo largo de casi 400 años, desde la Paz de Westfalia<sup>430</sup> hasta nuestros días.

---

<sup>430</sup> Conforme a lo señalado en el capítulo anterior, tomamos la Paz de Westfalia como nacimiento del Estado, sin embargo sabemos que las fechas son sólo indicativas, ya que la historia de las instituciones nunca es tan tajante, y que los cambios estructurales se producen a lo largo de décadas, sino es que de siglos.

En términos generales podemos afirmar que el Estado es la forma de organización política propia de la modernidad, que se caracteriza por constituirse en un territorio determinado sobre cuya población, socialmente estratificada, un gobierno central, legitimado ideológicamente, ejerce un poder soberano mediante la imposición de un ordenamiento jurídico.<sup>431</sup>

Como forma de organización política, el Estado nace del deseo de los gobiernos bajo medievales, generalmente monárquicos, de centralizar el poder en sus manos. A medida que su poder iba creciendo se comenzó a aplicar la idea de *lo Stato*,<sup>432</sup> original de la Signorias del *quattrocento* y el *cinquecento* del norte de Italia,<sup>433</sup> a los nuevos territorios, más grandes que las ciudades y los reinos de antaño, sobre los que se ejercían los nuevos poderes cada vez más ilimitados.<sup>434</sup>

El Estado no fue desde el inicio una forma de organización política, en sus comienzos era únicamente el instrumento del Gobierno para concentrar el poder político que se encontraba disgregado durante la Edad Media, así como para forzar la unidad social mediante el monopolio de la violencia.<sup>435</sup> Pero las circunstancias en las que se configuró hicieron que los pensadores políticos la vieran como algo más que una simple herramienta de los monarcas. Su naturaleza técnica, carente de valores propios más allá de su insaciable hambre de poder, permitía convertirla en una forma de mando objetiva y neutral que podría superar los conflictos que amenazaban la paz y la unidad de las

---

<sup>431</sup> Cfr. Brian Nelson, *The making of the Modern State A theoretical evolution* (Palgrave Macmillan, 2006), 7 y 8.

<sup>432</sup> “El concepto de Estado, en italiano, *il stato*, se deriva de *status* que en un principio significó el poder que proviene del estatus de la persona, en este sentido, poder personal.” Ignacio Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive* (Editorial Trotta, 2011), 22.

<sup>433</sup> Sobre el desarrollo del concepto de Estado en Maquiavelo Cfr. Marcela Echandi Gurdían, «El concepto de Estado y los aportes de Maquiavelo a la teoría del Estado», *Revista de Ciencias Jurídicas*, n.º 119 (2009): 168 a 179.

<sup>434</sup> Cfr. Pierangelo Schiera, «Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State», en *The Origins of the State in Italy 1300- 1600*, ed. Julius Kirshner (The University of Chicago Press, 1996), 11-33.

<sup>435</sup> Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 22 a 25.

naciones europeas al desmarcarse de las facciones y los grupos, e imponer sobre ellas su voluntad pacificadora.<sup>436</sup>

Al deseo de los pensadores de paz y estabilidad se agregó el sentimiento de orfandad que la Reforma había provocado al destruir definitivamente el ideal de unidad que la Iglesia había encarnado durante los diez siglos medievales. La *auctoritas* de la Iglesia había sido la argamasa que unía a las distintas clases y poderes que habían florecido durante el medioevo; su desaparición debilitaba toda una construcción social y política que por siglos había dado seguridad a los hombres y mujeres de Europa y los lanzaba a un estado de incertidumbre y abandono del cual era imperativo salir. El Estado, unido en este momento a las monarquías, se presentaba como el único capaz de ocupar este espacio vacante y entronizarse como el orden supremo que todos anhelaban.<sup>437</sup>

Para cumplir con esta nueva función, ya no de instrumento, sino de forma de organización política, el Estado construyó una nueva mitología alrededor de sí mismo. Dividió al orden social, esencia de la vida comunitaria, en un supuesto orden prepolítico, en el que concentraba todo aquello que era malo o peligroso; y un orden político estatal, en el que ubicaba todo lo bueno o placentero –ubicando en este último la totalidad de la vida humana en común–. De esta manera se transformaba al orden político, auxiliar del social, en el centro de toda la vida humana y arrebatava a toda corporación social no política las facultades jurídicas que poseían, concentrándose en un nuevo Derecho Estatal o político.<sup>438</sup>

Esta nueva narrativa convertía al Estado en el sucedáneo de la Providencia divina, sólo él podía salvar al hombre de la violencia y la miseria que lo amenazaban en su estado prepolítico, y para esto debía emprender una campaña de aniquilación no contra el

---

<sup>436</sup> Sobre la forma en la que monarquía y plebe se unieron para concentrar el poder y los beneficios que cada una obtenía Cfr. Jovenel, *Sobre el poder*, 251 a 267.

<sup>437</sup> Cfr. Dmitry Shlapentokh, *Societal breakdown and the rise of the early modern state in Europe* (Palgrave Macmillan, 2008).

<sup>438</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 615.

pecado, sino contra el azar, enemigo de la seguridad, el control y del poder. El Derecho estatal, expresión de la voluntad del soberano, se convirtió en los nuevos mandamientos a los que los hombres debían doblegarse si deseaban alcanzar el paraíso en la tierra. Si esto no era incentivo suficiente siempre se podía acudir al monopolio de la fuerza, nueva ira divina, que podía aplastar a cualquiera que se opusiera a este nuevo orden, destino de la Humanidad.<sup>439</sup>

El pensamiento clásico siempre había concebido a la política como un elemento correctivo, protector de órdenes anteriores y trascendentales, donde el poder era un instrumento, pero nunca un fin; la aparición del Estado trastoca este orden al convertir al poder en el elemento central de la política y concebir a ésta como la técnica de dominación de espacios y territorios en constante conflicto. Así como el pensamiento racionalista se obsesionaba por clasificar y subdividir la realidad a fin de controlarla, el Estado requería de fronteras territoriales, tan poco claras en tiempos anteriores, para poder consolidar su poder absoluto, una vez tuviera claro el espacio que le correspondía podía proceder sin preocupaciones a su sometimiento y reordenación.<sup>440</sup>

El Estado no es pues una forma de organización que surge espontáneamente, sino que es el producto de la voluntad humana y del pensamiento mecanicista y racionalista moderno. Los presupuestos sobre los que se ideó el Estado no son derivados de una observación holística de la realidad, sino que fueron contruidos *a priori* por los intelectuales en ejercicios lógicos de simplificación y desarrollo silogístico. El Estado es una hermosa construcción, pero esto es gracias a su artificialidad que transforma y moldea a la realidad conforme a sus caprichos.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder*, 194 a 200.

<sup>440</sup> Cfr. Raúl Arlotti, «La formación del estado moderno Acotaciones desde la transdisciplinariedad», *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Lucas Gioja*, n.º 1 (2007): 221 y 222.

<sup>441</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 548.

La estatalidad tiende a devorar aquellos gobiernos que la utilizan, pues posee la tendencia innata a crecer sin límites hasta absorber todo aquello con lo que entra en contacto, al poseer el monopolio de la fuerza y basar toda su legitimidad en el mismo, convirtiendo el miedo en un elemento central de la vida comunitaria. El miedo, fuerte pasión humana, le permite ingresar en la esfera privada y politizarla, convirtiendo aquello que corresponde a la familia y a la persona en materia política y por lo tanto en objetos de su control.<sup>442</sup>

### **A. Elementos estructuradores del Estado**

El Estado, al igual que el resto de las formas de organización política, se compone de un cuarteto de elementos: Población, Potestad, Territorio y Orden Jurídico (Derecho). La manera particular en la que se comprende cada elemento y la forma en la que interactúan entre sí es lo que distingue a una forma política de otra.

La particularidad de la estatalidad con respecto de estos elementos es la manera en que los ha objetivado y neutralizado conforme a su concepción racionalista y mecanicista. Para el Estado, la Población se concibe como masa homogénea; la Potestad como poder, fuerza al servicio de los fines estatales; el Territorio como espacio físico delimitado de manera precisa por fronteras, y el Orden Jurídico como aquel emanado de la voluntad del soberano que se impone a las costumbres y derechos tradicionales. Cada elemento ha sido delimitado, clasificado, uniformizado y subordinado al Estado y a su voluntad. En esto recae la soberanía estatal y su diferencia con respecto a las demás formas de organización política que la habían precedido: todo por debajo de él, nada por encima de él.<sup>443</sup>

---

<sup>442</sup> Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder* sic passim.

<sup>443</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 825.

Este monopolio del Estado sobre los elementos estructuradores es causa y efecto a su vez de otros monopolios “secundarios” sin los cuales la soberanía sería imposible. Los principales son: el de las armas, el del conflicto, el del dinero y el del Derecho.<sup>444</sup>

El monopolio de las armas no es más que la existencia de un Ejército estatal profesional al servicio del soberano. Frente a las milicias, mesnadas y bandas de mercenarios de la antigüedad, el Estado crea un grupo profesional y burocratizado de hombres armados cuyo objeto es el mantenimiento de la fuerza coactiva del mismo y la imposición de la voluntad del soberano. El Ejército es el monopolio más importante del Estado, pues es la única manera en la que puede mantener la paz y el miedo en los que funda su legitimidad, así como hacer frente a cualquier posible opositor o rival que ponga en duda su poder absoluto.<sup>445</sup>

El segundo monopolio que tiene el Estado es el del conflicto, o más bien el de la resolución técnica de conflictos mediante una burocracia profesional y neutral. Frente a los funcionarios y ministros de la antigüedad caracterizados por su libertad de acción y prudencia para resolver conflictos y administrar lo público, el Estado crea un aparato jerárquico compuesto por una multitud de personas cuya única facultad es la de aplicar la ley y el reglamento de manera neutra y objetiva, desprovistos de cualquier facultad discrecional trascendente.<sup>446</sup>

La burocracia es el producto de la desconfianza estatal a la naturaleza humana, de la cual siempre se duda debido a un pesimismo antropológico profundo, y de la necesidad de administrar la cantidad inmensurable de poderes que había concentrado en sus manos en detrimento del resto de las autoridades sociales. Con la burocracia, el Estado ejerce de manera eficiente el poder, pero lo hace de manera impersonal, satisface el deseo de las personas de sentir que participan en lo público pero elimina toda posibilidad de actuación discrecional. Las politiza en la medida en que participan de la

---

<sup>444</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 826.

<sup>445</sup> Cfr. Jovenel, *Sobre el poder*, 209 a 214.

<sup>446</sup> Cfr. Arlotti, «La formación del estado moderno Acotaciones desde la transdisciplinariedad», 221.

administración del poder, pero inmediatamente las despolitiza al convertirlas en aplicadores autómatas de la ley y los reglamentos. Mediante esta argucia el Estado separa lo público de lo privado y monopoliza la resolución técnica de conflictos; al final, todos creen participar de lo público, pero la única voluntad que importa es la estatal.<sup>447</sup>

En tercer lugar, el Estado ejerce un monopolio sobre el dinero. Durante la Edad Media los gobernantes solicitaban a sus súbditos aportaciones para el mantenimiento de los bienes comunes y de las fuerzas armadas, siendo estas aportaciones producto de pactos sujetos a la costumbre y al Derecho. A raíz de las guerras endémicas que azotaron a Europa, los monarcas, necesitados de dinero, impusieron impuestos regulares a sus súbditos y organizaron la Hacienda para la administración de los recursos y el sostenimiento del ejército.<sup>448</sup>

El acceso a recursos gracias a los impuestos le permitió al Estado ampliar y fortalecer los mercados, expandiendo la moneda e incrementando el capital de comerciantes y burgueses, a los que rápidamente cargaba de nuevos impuestos para mantener este ciclo. La política fiscal estatal es necesariamente capitalista, pues el crecimiento económico ilimitado que éste propugna le asegura el acceso a recursos por medio de los impuestos, a la par que le permite homogeneizar a su población facilitando su control. De esta manera, lo que en principio parecía una medida extraordinaria para tiempos de guerra, se convirtió en uno de los elementos característicos del Estado Moderno siempre ávido de recursos.<sup>449</sup>

En la creación de los impuestos, producto no de un pacto sino de la voluntad del soberano, se prefigura el último de los monopolios del Estado: el del Derecho. El pensamiento clásico siempre había concebido al Derecho como el instrumento que

---

<sup>447</sup> Cfr. Antonio Carro Martínez, «La médula del sistema de poder en el Estado contemporáneo la burocracia», *Revista de estudios políticos*, n.º 77 (1954): 105 a 128.

<sup>448</sup> Cfr. Joseph R. Strayer, *On the medieval origins of the modern state* (Princeton University Press, 1970), 42 a 71.

<sup>449</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 846 a 854.

permitía la realización práctica de la justicia en un tiempo y lugar determinado, y encontraba sus fuentes principales en la costumbre y en el llamado Derecho Natural. El Estado rompió con esta concepción al reducir el Derecho a la voluntad del soberano y su fuente a la ley, que no es más que la formulación de dicha voluntad, sin otras limitaciones que el seguimiento de un procedimiento de formalización establecido por el mismo sujeto.<sup>450</sup>

Todos los elementos mencionados han estado presentes desde el nacimiento del Estado, pero lo que ha distinguido a una forma estatal de otra, ha sido el sujeto que los ha detentado y la manera en la que han perseguido sus objetivos. La historia del Estado es la de su independencia, despersonalización y fortalecimiento; la de sus intentos, éxitos y fracasos por consolidarse y alcanzar la meta final por la que fue creado: la centralización del poder y el establecimiento de una paz y seguridad absolutas.

## II. FASES DE LA ESTATALIDAD

La evolución del Estado a lo largo del tiempo y las formas concretas que ha adoptado pueden ser clasificadas de distintas maneras, para el presente estudio seguimos la cronología presentada por el profesor Dalmacio Negro en su obra *Historia de las formas del Estado*, en la cual divide el desarrollo del mismo en tres grandes etapas o fases: La de aparición y afirmación de la estatalidad, la de la Revolución Francesa y la del Totalitarismo.<sup>451</sup>

La fase de aparición y afirmación de la estatalidad abarca del siglo XVI al XVIII y es denominada “La etapa de las Monarquías Estatales”, en esta el Estado es un instrumento al servicio de las monarquías. La función de la estatalidad fue la de consolidar y apoderarse de la soberanía para otorgarlas al monarca, lo cual alcanzó al hacerse de la supremacía política y jurídica convirtiéndose en la única autoridad política del territorio y

---

<sup>450</sup> Cfr. Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la modernidad* (Editorial Trotta, 2003), 31 a 34.

<sup>451</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 965.

en el único creador e intérprete del Derecho, siguiendo el pensamiento de Maquiavelo y Bodin. Hobbes dió a las teorías de sus predecesores la unidad orgánica de la que carecían al convertir al pueblo, realidad orgánica y natural, en la sociedad, artificial masa de individuos en estado de guerra, con lo que justificó la dominación irrestricta de los príncipes y la destrucción de privilegios y singularidades tradicionales. La nueva economía capitalista aparece como la herramienta perfecta para homogeneizar a esta nueva sociedad desprovista de la protección de las corporaciones intermedias y su máximo representante, el burgués, no puede sino apoyar al soberano que le da la seguridad política que le permite acumular riquezas sin limitaciones.<sup>452</sup>

La fase de la Revolución Francesa es propiamente la del Estado Moderno ya consolidado en su forma de Estado-Nación, y se extiende desde finales del siglo XVIII hasta el siglo XIX. El Estado adquirió su independencia de las monarquías y las sustituyó con la Nación, nuevo ente impersonal, abstracto y más fácil de controlar, quién en representación de la sociedad ejerce la soberanía mediante la creación de Constituciones que garantizan formalmente la seguridad social. Las Monarquías sobreviven de manera residual en Monarquías Constitucionales o Parlamentarias, únicamente en la medida en que mantengan su utilidad como factor de legitimidad y siendo eliminadas apenas pierdan este elemento.<sup>453</sup>

La última etapa inicia en el siglo XX y se mantiene hasta nuestros días y se denomina la del Totalitarismo. Tras la brutal experiencia de la Primera y Segunda Guerra Mundial, los Estados adquieren la forma de Estados Totalitarios, desbordando su soberanía a la esfera privada en busca de una homogeneización absoluta de los individuos que permita cumplir su objetivo de alcanzar una seguridad total y permanente. Los Estados Totalitarios prometen la felicidad completa y la eliminación del azar y la incertidumbre como fuentes de peligro, a la par que promueven una ética hedonista y relativista en la

---

<sup>452</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 972 a 975.

<sup>453</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 980.

que sea imposible la oposición basada en cualquier residuo de tradición ya sea moral, religiosa o cultural.<sup>454</sup>

Una vez planteada de manera esquemática la cronología estatal procederemos a desarrollar de manera breve y concisa los procesos que se llevaron a cabo en cada etapa y la forma en la que el Estado fue mutando hasta la actualidad.

### **A. LA ÉPOCA DE LAS MONARQUÍAS ESTATALES (Siglos XVI- XVIII)**

A finales del siglo XV y principios del XVI, las monarquías, aprovechando las múltiples crisis que asolaban Europa, llevaron a cabo un proceso de consolidación y concentración de poder mediante el expolio de atribuciones que en un principio pertenecían a las diversas autoridades sociales de la Cristiandad. Las monarquías necesitaban concentrar todo el poder político si deseaban reafirmar su superioridad sobre las decrepitas instituciones de la Cristiandad, y una vez que lo hicieron lo depositaron en el Estado, sobre el que tenían un control absoluto. Las Monarquías Estatales mantuvieron formalmente sus relaciones con la Iglesia por cuestiones de tradición y legitimidad; pero continuaron buscando nuevas formas de legitimación que eventualmente les permitiera independizarse de esta.<sup>455</sup>

Este período de Monarquías Estatales o de Estado Monárquico encuentra su ejemplo más acabado en el caso francés, el cual, siguiendo el pensamiento del profesor Dalmacio Negro, se compone de cuatro figuras: El Estado de Poder, el Estado Soberano, El Estado Absoluto y el Estado Despótico.<sup>456</sup>

## **1. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS**

---

<sup>454</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 982.

<sup>455</sup> Cfr. Nelson, *The making of the Modern State A theoretical evolution*, 57 a 61.

<sup>456</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1036.

## a) El Estado de Poder

La primera forma que adquieren las Monarquías Estatales es el llamado Estado de Poder durante las postrimerías de la Edad Media. Los príncipes buscaron aumentar su poder por un lado independizándose políticamente de la Iglesia y privándola de su *potestas* en aquellos temas que limitaban la voluntad regia, y por el otro, haciéndose de las potestades jurisdiccionales del resto de autoridades político-sociales feudales en la medida en que estas al mantenerse como defensoras de privilegios y de fueros corporativos limitaban los actos del monarca.<sup>457</sup> Esta neutralización se llevó a cabo mediante arreglos, pactos, matrimonios y el uso de la fuerza en una manera claramente observada y plasmada por Maquiavelo. El objeto de la política se convirtió en la creación y el aumento del poder, en donde todo acto, tanto del monarca como de sus opositores tenía esa finalidad.<sup>458</sup>

Durante este período se configura la soberanía política como supremacía ejecutiva irrestricta y se crea el Estado como instrumento regio que lo haga posible mediante la dominación de la fortuna y la concentración de poder. Esta soberanía es personal e individual pues, conforme al pensamiento medieval todavía vigente, toda autoridad debe recaer en una persona física y en el caso político la titularidad del gobierno tradicionalmente se había identificado con los monarcas.<sup>459</sup>

El Estado de Poder se configuró todavía en gran medida bajo los parámetros de una sociedad medieval en decadencia, y por lo tanto, se limitó en un inicio sólo a concentrar el poder político y jurisdiccional –ambos reconocidos como propios de los gobernantes–. El cambio se dió cuando a la par del poder político se alcanzó también la concentración del poder jurídico, y con ello la prerrogativa de crear leyes sin la participación de los

---

<sup>457</sup> Un ejemplo del proceso de centralización jurídica llevado a cabo por la monarquía durante la Baja Edad Media es el caso de los reinos hispanos que muestra Bartolomé Clavero. Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, cap. 3.

<sup>458</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1045.

<sup>459</sup> Cfr. Ricardo Krebs W., *La Monarquía Absoluta en Europa: El desarrollo del Estado moderno en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Editorial Universitaria, 1979), 19 a 23.

cuerpos intermedios, algo impensable en el mundo medieval, caracterizado por su red de ordenamientos jurídicos en equilibrio.<sup>460</sup> Al transformarse la soberanía política en soberanía político-jurídica, el Estado de Poder dio paso al Estado Soberano, y la Edad Media a la Moderna, abriendo un nuevo camino para la estatalidad y los monarcas.<sup>461</sup>

## **b) El Estado Soberano**

El Estado Soberano es por un lado la conclusión natural del proceso de concentración de poderes y de sometimiento que habían iniciado los monarcas con el Estado de Poder, y por el otro, del desarrollo teórico de Jean Bodin, responsable de la teoría de la soberanía político-jurídica como forma de poner fin a las devastadoras guerras de religión en Francia al convertir el poder político y el hacer leyes en propiedad indiscutible del soberano.<sup>462</sup>

Al hacerse de los poderes políticos y jurídicos, el soberano se convirtió en el único intérprete del Derecho y del Orden Natural del que éste emanaba. Se separó del resto del pueblo y se alzó sobre este para gobernarlo, sin que tuviera medios para sujetarlo. Con Bodin, en el ámbito político, jurídico y jurisdiccional, el soberano era superior a cualquier otra autoridad en el territorio sobre el que gobernaba, y propietario del aparato coercitivo con el que podía imponer su voluntad.<sup>463</sup>

El soberano se convirtió en titular de la *summa potestas* temporal, por encima del resto de las autoridades, incluidas las eclesiásticas, pues podía someterlos a todos mediante las leyes quedando exento de las mismas.<sup>464</sup> La gran innovación de la época moderna fue la identificación del poder político con el jurídico con lo cual el soberano se convirtió en el creador, intérprete y aplicador del Derecho.<sup>465</sup>

---

<sup>460</sup> Cfr. *ibid.*, 25 y 26.

<sup>461</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1077.

<sup>462</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 313 a 323.

<sup>463</sup> Cfr. Nelson, *The making of the Modern State A theoretical evolution*, 62 a 65.

<sup>464</sup> Cfr. Graeme Gill, *The nature and development of the Modern State* (Palgrave Macmillan, 2003), 103.

<sup>465</sup> Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1129.

El Estado Soberano adquirió, gracias a Bodin, los instrumentos que le permitirían a las monarquías continuar en su proceso de engrandecimiento, el cual todavía tenía un gran camino que recorrer antes de poder afirmarse en la realidad como todo aquello que la teoría ya había presentado. Sin embargo, todavía existían oposiciones a esta concentración de poder, pues las ideas medievales todavía formaban parte del imaginario popular. Esto obligó a los monarcas, y por lo tanto al Estado, a buscar formas de justificar su supremacía que fueran aceptadas por la mayoría de las personas. Estos dos elementos: la concentración y ejercicio efectivo no limitado del poder y su legitimación, provocaron la evolución y transformación del Estado Soberano en el Estado Absoluto, tan conocido por el caso francés.

### **c) El Estado Absoluto**

El Estado Absoluto consolidó las conquistas del Estado Soberano y aumentó el poder político, jurídico y jurisdiccional que su antecesor había obtenido. Sin embargo, aunque los denominados monarcas absolutos afirmaban, e incluso llegaban, a tener un mayor poder sobre sus súbditos que sus predecesores, lo cierto es que sus reinados no eran tan absolutos como pudiera imaginarse, dado el peso de costumbres y tradiciones.<sup>466</sup> Lo que verdaderamente distingue a estos gobiernos de los anteriores es la manera en la que se legitimaron, así como la influencia de sus presupuestos doctrinales en el pensamiento general, sentando las bases para poderes mucho más absolutos tras la caída de los monarcas.

Durante la Edad Media se habían planteado dos teorías respecto del poder: una ascendente, donde el poder era dado por Dios al pueblo y luego por éste al rey, y una descendente en la que el rey recibía el poder directamente de Dios y lo ejercía sobre el pueblo. El Estado Absoluto adoptó esta segunda teoría, pues le permitía legitimarse, primero como imagen de la paternidad natural, y segundo como enviado divino en la

---

<sup>466</sup> Cfr. Asch y Duchhardt, *El Absolutismo, 1550-1700, un mito?*

tierra, además de eliminar las molestas posturas pactistas y constitucionalistas medievales que eran frecuentemente utilizadas para ponerles límites.<sup>467</sup>

Esta es la característica clave del Estado Absoluto, cuyo esplendor suele ubicarse desde el 1660 hasta el 1740, años en los que su modelo de Monarquías Soberanas legitimadas por el denominado “Derecho Divino” se extendieron a lo largo de toda Europa.<sup>468</sup>

Las monarquías soberanas del Estado Absoluto compartían con la Iglesia la titularidad de lo público: la Iglesia tenía la autoridad espiritual de todos los fieles y una potestad temporal sobre los mismos, en tanto bautizados y miembros de ella. La Monarquía por su parte tenía todos los poderes temporales políticos y jurídicos que conformaban la soberanía. Esta fórmula de división era beneficiosa para ambas partes, pues permitía a la Iglesia mantener su autoridad religiosa y su influencia sobre el pueblo, al mismo tiempo que aseguraba a la Monarquía su primacía sobre lo temporal, incluida la propia Iglesia en materias no estrictamente religiosas. El Estado Absoluto protegía y beneficiaba a la Iglesia (ya fuera católica o protestante) y a cambio recibía su legitimación religiosa con la cual los súbditos quedaban ligados al Monarca no sólo por la lealtad proveniente de la ley sino también por la fidelidad propia de la fe.<sup>469</sup>

Utilizando esta privilegiada posición, las dinastías continuaron fortaleciendo de manera consciente o inconsciente al Estado; primero, mediante el desarrollo y perfeccionamiento de las técnicas de obtención y ampliación de poder, y segundo, por medio de la identificación de sus intereses con los de las clases medias burguesas, sustituyendo la clásica idea del Bien Común por la de los intereses colectivos –provocando que paradójicamente, estos ya no pudieran ser arbitrariamente establecidos únicamente por el monarca e independizando la Razón de Estado de estos–. Asimismo, toda la política

---

<sup>467</sup> Cfr. Quentin Skinner, «Una genealogía del Estado moderno», *Estudios públicos*, n.º 118 (2009): 10 y 11.

<sup>468</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1138.

<sup>469</sup> Cfr. Krebs W., *La Monarquía Absoluta en Europa: El desarrollo del Estado moderno en los siglos XVI, XVII y XVIII*, 60 a 79.

se redujo a cuestiones de poder, y los fines del Estado se impusieron a los de la monarquía.<sup>470</sup> El instrumento creado por los reyes comenzaba a adquirir vida propia y a revertir los papeles que hasta entonces habían mantenido.

#### **d) El Estado Despótico**

El Estado Despótico es producto de la potencia estatal que adquiere vida propia y de los cambios intelectuales al respecto de su papel en la vida política. Su aparición coincide con la del pensamiento mecanicista científico, el auge de la Ilustración opuesta al desbordamiento del poder y los progresos generados por una incipiente revolución industrial; todos los cuales se conjugaron para transformar a las Monarquías Absolutas en Despóticas, una experiencia que se extendió por cerca de medio siglo, desde el 1740 hasta el 1790, y que concluyó con la trágica Revolución Francesa.<sup>471</sup>

El Estado Despótico, no dudó en intervenir en los ámbitos sociales, políticos y económicos a fin de reformarlos conforme a las ideas ilustradas.<sup>472</sup> La extensa administración burocrática que los monarcas poseían fue utilizada para fomentar la igualación y la homogeneidad social mediante la reforma de instituciones, costumbres y tradiciones, que provocaron sentimientos de rechazo; este sentimiento se fortaleció debido a los impuestos excesivos y la protección de una nobleza parasitaria y cortesana ante el resentimiento de los súbditos.<sup>473</sup> Se comenzó a desconfiar del gobierno y las voces de los burgueses, antiguos aliados de la monarquía, se alzaban en favor de una legitimidad democrática que era incompatible con los deseos monárquicos.<sup>474</sup>

---

<sup>470</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1202.

<sup>471</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 105 y 106.

<sup>472</sup> Cfr. Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas* (Editorial Tecnos, 1961), 325 a 327.

<sup>473</sup> Cfr. Carlos Martínez Shaw, «El Despotismo Ilustrado en España: entre la continuidad y el cambio», en *El Siglo de las Luces III Centenario del Nacimiento de José de Hermosilla (1715-1776)* (Sociedad Extremeña de Historia, 2016), 11-40.

<sup>474</sup> Cfr. Olwen Hufton, *Europa: privilegio y protesta 1730-1789* (Siglo XXI de España Editores, 2017), 384 a 449, <https://es.scribd.com/read/351037396/Europa-privilegio-y-protesta-1730-1789#>.

El Estado Absoluto mediante estos actos invasivos se convirtió en el Estado Despótico: vituperado por el pueblo, que sufría un ataque a sus costumbres, y por los burgueses, que veían sus riquezas disminuir a causa de los impuestos e intervenciones monárquicas;<sup>475</sup> pero calificado de “ilustrado” por las élites intelectuales que no dejaban de ver en este, el medio para imponer de manera “bondadosa” los avances de la ciencia a un pueblo moral e intelectualmente atrasado,<sup>476</sup> al cual se le debía mantener separado del poder y el gobierno por su propio bienestar.<sup>477</sup>

El primer efecto de esta nueva agenda ilustrada fue el permitirle a la política penetrar en la vida social, algo que siempre le había estado vedado, y politizarla, con el efecto secundario de dotar a la opinión pública de un verdadero peso en el debate político. Los monarcas se enfrentaron entonces a una nueva oposición que ellos mismos habían creado en su afán de controlarlo todo. La voz de la burguesía ahora trascendía al espacio político y demandaba al Estado Despótico la felicidad que habían prometido y que claramente no podía cumplir.<sup>478</sup>

## **B. LA ÉPOCA DEL ESTADO MODERNO (Siglo XIX)**

Los abusos, atropellos y limitaciones del Estado Despótico causaron un malestar en el pueblo francés que no podía mantenerse bajo control por mucho tiempo. La corta vida de las monarquías despóticas llegó a su fin con la Revolución Francesa de 1789 y la independencia de la estatalidad, que a partir de este momento sustituirá a las dinastías por la Nación, para convertirse en el Estado verdaderamente Moderno, ya no instrumento sino soberano en sí mismo.<sup>479</sup>

---

<sup>475</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 108 a 112.

<sup>476</sup> Sobre los mitos de la Ilustración y las ideas cuestionables que algunos de sus exponentes tenían. Cfr. Rafael Sempau Díaz del Río, «Algunos mitos y realidades de la Ilustración», en *El Siglo de las Luces III Centenario del Nacimiento de José de Hermosilla (1715-1776)* (Sociedad Extremeña de Historia, 2016), 177-94.

<sup>477</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 417 y 418.

<sup>478</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1287.

<sup>479</sup> Cfr. Otto Hintze, *Historia de las formas políticas* (Editorial Revista de Occidente, 1968), 31 y 32.

## 1. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y EL ESTADO NACIÓN

Si el Estado Monárquico fue producto de la muerte medieval y las guerras de religión europeas, el Estado-Nación Moderno fue producto de la Revolución Francesa y la muerte de las monarquías como verdadera forma de gobierno. La burguesía había alcanzado una fuerza mayor a la de la monarquía, y el oportunista Estado vió en ella un nuevo instrumento para liberarse de las limitaciones monárquicas y eclesiásticas mediante la constitución de un nuevo soberano mucho más abstracto y por lo tanto controlable: la Nación.<sup>480</sup>

La Nación política cumplía con estos requisitos: mientras evocaba y explotaba los sentimientos naturales de pertenencia e historia de las comunidades dotándolo de una aparente legitimidad democrática, todos sus fundamentos eran en realidad los de las modernas teorías sociales; estos individuos o ciudadanos debían cumplir determinadas condiciones “burguesas” que aseguraba que sus intereses serían los del Estado<sup>481</sup>, pero en cualquier caso este concepto es tan amplio y abstracto que puede identificarse con cualquier grupo que convenga en un momento dado a la maquinaria estatal.<sup>482</sup>

Debido a la coyuntura histórica en la que se creó, la Nación heredó las facultades ya reconocidas del absolutismo, al mismo tiempo que se fortaleció con las aportaciones teóricas de la Ilustración. A la sacralización del poder que heredaba de la monarquía absoluta se unió la legitimación roussoniana de la voluntad general, justificando su titularidad de la soberanía, y protegiéndola de cualquier ataque, a la par que totemizaba

---

<sup>480</sup> Aunque ya desde mediados del siglo XVII, con Hobbes y Pufendorf se habían iniciado las teorías del Estado como persona ficticia separada del monarca. Cfr. Skinner, «Una genealogía del Estado moderno», 31 a 39.

<sup>481</sup> No en vano la burguesía se había asegurado de contar con la mayoría de los escaños del Tercer Estado antes de declarar que éste era el vocero de la nación. Cfr. Brewer-Carías, *Reflexiones sobre la Revolución Norteamericana (1776). la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Hispanoamericana (1810-1830)*, y sus aportes al constitucionalismo moderno, 164 a 166.

<sup>482</sup> Sobre el interés de los burgueses en el Tercer Estado. Cfr. Chevallier, *Las Grandes Obras Políticas*, 163 y 164.

la igualdad y la democracia necesarias para el dominio estatal.<sup>483</sup> La voluntad general se convertía en la nueva fuente de verdad absoluta del Estado y sus dogmas se impusieron a los de la Iglesia. El nuevo intérprete de la Razón Universal y del Ser Supremo ya no eran los sacerdotes sino los políticos que hablaban en nombre del pueblo.<sup>484</sup>

Si bien el ejercicio Revolucionario francés duró cerca de diez años (1789 a 1799) y provocó cambios irrevocables en el mundo, muchas de sus propuestas más disruptivas se vieron aplacadas una vez restablecido el orden con Napoleón Bonaparte, debido a la propia inercia social e histórica francesa y europea. La voluntad general se mantendría como el nuevo valor legitimador de la soberanía, y la Nación se consolidaría de forma incuestionable como su titular; pero las propuestas revolucionarias del culto al Ser Supremo y a la Razón Universal como sustitución a la religión cristiana serían rápidamente desechadas. Si la Nación había heredado los poderes de la Monarquía Absoluta, de la misma forma ahora recibiría una de sus grandes pesares: la relación con la Iglesia. La manera en la que el Estado respondería a este conflicto sería por medio de las ideologías, las cuales a partir de este momento intentarían ocupar el lugar que la teología siempre ha jugado en la política.<sup>485</sup>

## **2. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS**

### **a) El Estado Napoleónico**

El desastre revolucionario no tardó en cansar a los franceses, a quienes la incertidumbre y el terror alejaban cada vez más del ideal del paraíso terrenal, empujándolos a buscar cualquier solución capaz de frenar la violencia y encauzar las fuerzas revolucionarias hacia la consecución de objetivos verdaderamente útiles. Como en cualquier situación

---

<sup>483</sup> Napoleón, en 1804, se hizo coronar emperador de los franceses "por la gracia de Dios y la voluntad nacional" Cfr. Brewer-Carías, *Reflexiones sobre la Revolución Norteamericana (1776). la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Hispanoamericana (1810-1830), y sus aportes al constitucionalismo moderno*, 173.

<sup>484</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 1562 a 1575.

<sup>485</sup> Cfr. *ibid.*, 1581 a 1584.

similar, la respuesta a estas necesidades fue una dictadura, y la obtuvieron tras el golpe del 18 de Brumario de 1799.<sup>486</sup> En nombre de la libertad Napoleón Bonaparte impuso su poder militar para establecer *l'ordre politique* y construir el primer Estado-Nación Moderno sobre los restos del Estado Monárquico y las ideas revolucionarias, poniendo fin a la “novela de la Revolución” pero manteniendo su naturaleza.<sup>487</sup>

Napoleón fundó su Estado sobre la burocracia del Antiguo Régimen, a la cual perfeccionó y aumentó, desarrolló la división territorial departamental, creó el Banco de Francia, así como un sistema de educación primaria y secundaria.<sup>488</sup> En una última muestra de su desprecio por la aristocracia del Antiguo Régimen, y en línea con los ideales de igualdad y democracia, sustituyó a la *noblesse de robe*, compuesta por funcionarios y juristas, por sus nuevos burócratas; y a la *noblesse d'épée*, formada por militares de abolengo noble, por los nuevos oficiales militares, que como él mismo, se habían formado en las recientes guerras revolucionarias.<sup>489</sup>

Además de las fuentes mencionadas, Napoleón agregó a su Estado-Nación un elemento de autoría propia que tendría una trascendencia inusitada respecto al Derecho. En línea con su espíritu organizador, procedió a la unificación, simplificación y, de manera sumamente original<sup>490</sup>, a la codificación del derecho común francés mediante la promulgación del famosísimo Código Civil de 1804, ejemplo más acabado de la soberanía legislativa estatal.<sup>491</sup>

La otra de sus innovaciones políticas respecto del Antiguo Régimen y de la Revolución fue la manera en la que resolvió la cuestión de la Iglesia, pues a diferencia de sus

---

<sup>486</sup> Cfr. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, 361 a 366.

<sup>487</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 444.

<sup>488</sup> Cfr. Juan Pablo Fusi, *Breve historia del mundo De la Edad Media hasta hoy* (Galaxia Gutenberg, 2016), 249 y 250, <https://es.scribd.com/read/436170744/Breve-historia-del-mundo#>.

<sup>489</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2104 a 2112.

<sup>490</sup> Cfr. Clavero, *Historia de derecho*, 109 a 115.

<sup>491</sup> Cfr. Miguel Alejandro Malagón Pinzón, «La Revolución Francesa y el Derecho Administrativo Francés La invención de la teoría del acto político o de gobierno y su ausencia de control judicial», *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales*, n.º 23 (2005): 172 a 174.

predecesores, ni la persiguió con afanes destructivos, ni la unió como única fuente de legitimidad a su trono. La Iglesia fue readmitida en la vida social por razones puramente utilitarias, pues ayudaba a mantener el orden social.<sup>492</sup> El Estado por fin había descubierto una forma de resolver el problema de la Iglesia, sustituyéndola en todos aquellos ámbitos en los que pudiera, y utilizándola en aquellos en los que esto todavía no fuera posible –siempre cuidando que su influencia no creciera demasiado mientras se alcanzaban las condiciones necesarias para reemplazarla–. La lucha frontal contra la religión, que pocos resultados había obtenido, se transformaba en un lento y mucho más metódico y racional proceso de sustitución que concluiría con la irrelevancia absoluta de la religión y de la Iglesia.<sup>493</sup>

El Estado Napoleónico, igual que su gobernante, fue producto de las teorías revolucionarias y las estructuras del Antiguo Régimen con una alta dosis de maquiavelismo. Sus éxitos lo convierten en el modelo que seguirán el resto de los Estados europeos, con pocos cambios hasta mediados del siglo XX –donde muchos de sus principios fundamentales siguen vigentes hasta nuestros días–. A pesar de esto, el Estado Napoleónico como tal, cometió el error que su antecesor monárquico, al ligar su destino al de su creador. El cambio de fortuna provocó no solo la caída de la persona sino también el fin del modelo al que había dado su nombre.

## **b) El Estado Romántico**

Tras la derrota definitiva de Napoleón en Waterloo y su exilio final en la isla de Santa Elena, las viejas monarquías de la Santa Alianza restauraron, por segunda vez, a la dinastía borbónica en el poder, instituyendo de esta manera el breve Estado Romántico de la Restauración que se extendió apenas de 1815 a 1830, y que fracasó rotundamente en su intento de revivir las anacrónicas Monarquías Estatales.<sup>494</sup>

---

<sup>492</sup> Cfr. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, 367.

<sup>493</sup> Cfr. Josef Gelmi, «Desde La Revolución Francesa Hasta Medios Del Siglo XIX», en *Historia de la Iglesia Católica*, ed. Josef Lenzenweger et al. (Editorial Herder, 1989), 465-76.

<sup>494</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2128 a 2130.

Los Borbones se encontraron pues en una posición poco favorable, pues pretendían ir contra el nuevo consenso social nacido de la Revolución, con el objeto de imponer un Estado similar al que se había derrocado. Esta realidad no era ignorada por ninguna de las partes y provocó la institución de un Estado esquizofrénico: estructuralmente idéntico al Napoleónico y tímidamente nacionalista, a la vez que discursivamente Monárquico Absolutista en la medida en que esto se le permitiera.<sup>495</sup> Lo único que los desafortunados Borbones tenían a su favor era el agotamiento del pueblo francés por las guerras y su anhelo de paz, lo cual pudieron ofrecer gracias a la protección exterior que el resto de las monarquías europeas aseguraron.<sup>496</sup>

Pero el Estado Romántico era un anacronismo que ni toda la protección exterior podía mantener con vida; la democracia, tras largos años de infiltración en la cosmovisión europea, irrumpió con fuerza en el escenario mundial tras la independencia de Estados Unidos y su posterior constitución como República Presidencialista y su ejemplo motivó una serie de revoluciones burguesas europeas durante la década de 1820 que anunciaba el fin de todas las monarquías europeas que pretendieran oponerse a los cambios de la modernidad.<sup>497</sup>

La Monarquía Borbónica cometió el error de intentar mantener sus privilegios sin adecuarse a las nuevas ideas políticas, y así, su tímida respuesta al constitucionalismo fue la promulgación de una Carta Otorgada que garantizaba derechos individuales, pero que negaba la participación de representantes del pueblo. La invocación de las teorías pactistas medievales para justificarla mostraban una desconexión con la realidad que difícilmente podía ser ignorada, y a esta afrenta se sumaron los continuos esfuerzos de Luis XVIII y su sucesor Carlos X de retornar a una monarquía despótica mediante la

---

<sup>495</sup> Cfr. Francis Démier, «Permanencia y mutaciones del Estado napoleónico bajo la Restauración de los Borbones, 1814-1830», *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea*, n.º 13 (2014): 33-57.

<sup>496</sup> Cfr. Fusi, *Breve historia del mundo De la Edad Media hasta hoy*, 276.

<sup>497</sup> Cfr. Félix Maximiano Briones Quiroz et al., «Las revoluciones burguesas del siglo XIX: 1815-1848», *Theoria* 14, n.º 2 (2005): 17 a 23.

limitación del poder de las cámaras de representantes y de los derechos políticos de los ciudadanos.<sup>498</sup>

La paciencia de los franceses se agotó el 26 Julio de 1830, dando inicio a la denominada “Revolución de Julio” o “Las tres (jornadas) Gloriosas”, que después de tres días de altercados concluyó con el exilio de Carlos X y la elección de Luis Felipe I de Orleans como nuevo monarca constitucional, al que se cuidaron de recordarle su origen no por derecho divino sino por la voluntad de la Nación.<sup>499</sup>

La trascendencia del desafortunado Estado Romántico es en realidad fruto de su fracaso. En primer lugar, su muerte demostró la imposibilidad del retorno de las monarquías absolutas y forzó a las dinastías europeas a adecuarse a los nuevos ideales constitucionales; y en segundo lugar, su incapacidad para responder a las necesidades de la sociedad provocaron el auge de una multitud de ideologías que tomaron fuerza en los años siguientes. El Estado Romántico había evidenciado un problema al que era necesario dar respuesta ¿Cómo se puede combinar el hecho totalizante y centralizador del Estado con la protección de la sociedad civil mediante un gobierno limitado?<sup>500</sup>

### **c) El Estado de Derecho**

La pregunta que acosaba a los revolucionarios franceses de 1830 no era del todo nueva y ya había sido motivo de desarrollo desde que el éxito de la Revolución Francesa de 1789 había extendido su influencia e ideales alrededor del mundo. En realidad, la respuesta ya había sido dada y era lo que había motivado en primer lugar las revueltas de 1830, aunque su concreción en la realidad era lo que causaba problemas.

---

<sup>498</sup> Cfr. Jacques Droz, *Europa: Restauración y Revolución 1815-1848* (Siglo XXI de España Editores, 2020), 125 a 133.

<sup>499</sup> Cfr. *ibid.*, 133 a 138.

<sup>500</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2145.

Los liberales europeos, en su búsqueda de maneras de limitar el poder del Estado, se habían percatado ya de la imposibilidad de llevar a cabo esta tarea mediante imposiciones externas. Ni el Derecho Divino, ni el natural, ni las costumbres, ni las tradiciones, ni la propiedad, ni siquiera las instituciones sociales eran capaces de establecer límites verdaderos al Leviathan. Si externamente la bestia estatal era incontrolable, la única opción que quedaba para constreñirla era apelar a su propia racionalidad y sujetarla por medio de los instrumentos que ella misma había creado, y no existía otro instrumento que pudiera hacerlo más que su Derecho positivo. De este razonamiento nació la doctrina y la forma genérica ideal del Estado de Derecho.<sup>501</sup>

Es importante señalar que éste es un modelo doctrinal de Estado, no una forma histórica del mismo, su propuesta no es despojar al mismo de sus características y poderes soberanos, sino únicamente condicionarlos de manera formal para evitar, en la medida de lo posible, sus abusos. Como ideal, está presente en todas las formas históricas estatales desde el siglo XIX y se ha convertido, junto a la Nación, en una de los grandes mitos de la modernidad, pero su naturaleza es procesal y accesorio, pensada para integrarse a otros Estados, no para constituirse en uno *per se*.<sup>502</sup>

Tal vez los padres, o al menos algunos de los primeros desarrolladores del ideal del Estado de Derecho, fueron los filósofos John Locke y Charles Louis de Secondant, el famoso barón de Montesquieu, quienes propusieron la división del poder del Estado conforme a sus competencias y facultades en Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Esta división no disminuye la potencia estatal, causa perdida ya desde el siglo XVII, sino que pretende sujetarla a una serie de formalidades que motiven al propio Estado a que se conduzca de manera limitada, presuponiendo desde el inicio la primacía del poder legislativo como representante de la razón pública y creador de la ley, así como la

---

<sup>501</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 326 a 334.

<sup>502</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2152 a 2153.

inexistencia de autoridades sociales no estatales al reconocer a todas las autoridades públicas como sometidas al poder del Estado sin importar sus atribuciones.<sup>503</sup>

La separación de poderes se convirtió en una realidad después de la Revolución Francesa al consagrarse en el Artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como requisito de toda Constitución moderna, transformándose de esta forma en uno de los grandes dogmas de la modernidad.<sup>504</sup>

El Estado de Derecho y la separación de poderes, producto del honesto deseo de limitar los abusos que un poder soberano puede llevar a cabo, tuvo en realidad el efecto de otorgar al Estado los elementos necesarios para su autolegitimación, y lo liberó de cualquier responsabilidad moral o ética respecto del contenido de las leyes. Mientras se cumpliera con las formalidades establecidas, todo gobierno era legítimo y toda ley era justa, pues se consideraba que gozaban de la venia de la democracia.<sup>505</sup>

El Estado de Derecho es precursor del Estado Constitucional, pues ambos ven en el derecho positivo, del cual la Constitución es su norma fundamental, el mecanismo de limitación del poder. El presupuesto que justifica las constituciones modernas es la teoría contractualista en la cual se inserta la creación de una constitución. Y es que, es el acto sagrado en el cual la Nación, en un acto de voluntad general, vierte la soberanía en el Estado y lo dota de reglas para su ejercicio. Se unen de esta manera los principales totems fundacionales de la teoría política moderna y todos se subordinan al Leviatán con el efecto de convertir todo lo político en ajeno al hombre, dando primacía a la coexistencia egoísta e individual sobre la convivencia comunitaria política.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> Luis Enrique Villanueva Gómez, «La división de poderes: teoría y realidad», en *Cátedra nacional de derecho Jorge Carpizo: reflexiones constitucionales*, ed. Homero Vázquez Ramos (Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 152 a 161.

<sup>504</sup> Cfr. Brewer-Carías, *Reflexiones sobre la Revolución Norteamericana (1776). la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Hispanoamericana (1810-1830), y sus aportes al constitucionalismo moderno*, 177 a 183.

<sup>505</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2212 a 2214.

<sup>506</sup> Cfr. Danilo Castellano, «El problema de la constitución y la ideología constitucionalista», *Verbo*, n.º 513–514 (2013): 181-202.

El Estado de Derecho ya había sido esbozado desde el Estado Napoleónico, con su confianza ilimitada en el Derecho codificado y su versión Constitucionalista, tan mentada por los revolucionarios, lo que había provocado la proliferación de constituciones a lo largo de Europa y América en las cuáles se consagraban todos los mitos políticos ilustrados. Pero no fue sino hasta la revolución de julio de 1830 que la burguesía, estrenándose por primera vez como clase gobernante por propio derecho, y en necesidad de compaginar el poder del Estado y el gobierno limitado, aplicó en su totalidad de manera práctica la idea que hasta entonces no había sido más que teoría y retórica.<sup>507</sup>

#### **d) El Estado Liberal Burgués de Derecho**

El principal problema al que se enfrentaron los burgueses fue a su propio desinterés por gobernar y su indecisión al respecto de la forma política que querían adoptar. Las clases acomodadas francesas se habían acostumbrado al debate político como una actividad más recreativa que verdaderamente gubernativa, pues su interés era acrecentar el capital y dedicarse a actividades personales, preocupándoles la política sólo en la medida en que se vieran afectados o beneficiados sus negocios. Tras amplias consideraciones se tomó la decisión de adoptar un sistema medianamente ambiguo: una Monarquía fuerte sujeta a la Constitución y un parlamentarismo censatario inspirado en el modelo inglés.<sup>508</sup>

Mediante el Estado Liberal de Derecho, la burguesía descubrió lo que era la actividad política de primera mano, dejando atrás las discusiones de salón para enfrentarse a la realidad del gobierno.<sup>509</sup> Producto de este encuentro inesperado fue la revelación de la utilidad estatal en los negocios, más allá del simple mantenimiento de la paz pública,

---

<sup>507</sup> Cfr. Droz, *Europa: Restauración y Revolución 1815-1848*, 136 a 138.

<sup>508</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, 2383 a 2385.

<sup>509</sup> Cfr. Droz, *Europa: Restauración y Revolución 1815-1848*, 141 y 142.

donde los burgueses descubrieron que podían contar con el apoyo del Estado en materia económica sin ver menoscabada su libertad.<sup>510</sup>

La unión del espíritu burgués con las ideas liberales no fue del todo pacífica, pues en su interior se encontraban tendencias disgregantes: por un lado el ideal liberal de ampliar la representación de su base social mediante la expansión de la clase media y el enriquecimiento de todos los ciudadanos; por el otro el carácter oligárquico del gobierno que tendía a la concentración de las riquezas y del poder en manos de unos cuantos. Eventualmente, el desprestigio de los representantes parlamentarios y el sufragio censatario motivó propuestas de reforma electoral que culminaron con la proclamación de la Segunda República Francesa y la elección de Luis Napoleón Bonaparte, posteriormente Napoleón III, como su presidente.<sup>511</sup>

A pesar de su fracaso, las ideas del Estado Burgués como un Estado de Derecho y de Clase fueron muy bien recibidas en el resto de Europa, claramente con un gran apoyo de la burguesía a la que el ejemplo de sus compañeros franceses había demostrado las bondades del gobierno; pero debido a sus problemas inherentes, a los que se sumaban los producidos por la industrialización, su adopción generó también una gran cantidad de críticas por parte de la intelectualidad y de los sectores desfavorecidos, para los que el nuevo Estado solo traía pesares y explotación.<sup>512</sup>

Fue dentro de este Estado que se gestaron y desarrollaron las nuevas teorías y luego ideologías positivistas, socialistas y nacionalistas que marcarían el debate político desde entonces hasta nuestros días. Todas buscaban dotar de sentido a un orden político que se había emancipado de la religión y de los objetivos trascendentes que ésta le proponía,

---

<sup>510</sup> Proceso similar experimentaron las élites burguesas en Inglaterra Cfr. Gill, *The nature and development of the Modern State*, 117 a 124.

<sup>511</sup> Cfr. Marcel Defourneaux, «1848», *Revista de estudios políticos*, n.º 44 (1948): 71-80.

<sup>512</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2416.

y que, en su búsqueda inmanente del poder, no dudaba en aplastar a los menos favorecidos.<sup>513</sup>

### e) El Estado Social

El 18 de enero de 1871, tras derrotar a los franceses en la Guerra Franco Prusiana, Otto Von Bismarck, el Canciller de Hierro, junto al kaiser Wilhelm I, proclamaba el Segundo Reich, unificando tras siglos de división a los Estados alemanes. Al nuevo Imperio se le dotó de una Constitución en la que se fundían la Monarquía y la Nación como factores de unidad, a la vez que se instituía un Parlamento como representante de la sociedad ante el Estado; y todo bajo la atenta dirección del mismo Bismarck, quien buscaba compaginar la tradición cultural germana con la sociedad industrializada de fines del siglo XIX.<sup>514</sup>

Como parte de este programa político Bismarck se propuso remodelar las relaciones entre las iglesias y el Estado: primero asegurando su separación y segundo su sumisión. El principal objetivo de la política bismarckiana era la Iglesia católica, en la que veía un poderoso contendiente en el terreno social y político, debido a su fuerte influencia en gran parte del territorio, a su rechazo tajante de las posturas liberales, a la participación activa de los católicos en la política y a su oposición a la concepción del Derecho como puro acto de voluntad de la autoridad. La ofensiva del Canciller de Hierro fue bautizada como “Kulturkampf” (lucha por la cultura) y provocó una amarga lucha entre ambas instancias, la cual concluyó con la adopción de un *modus vivendi* en el que la Iglesia quedó bastante debilitada, con varias de sus antiguas funciones civiles pasando a manos de la autoridad estatal, sumando una derrota más en el camino al exilio de la esfera pública.<sup>515</sup>

---

<sup>513</sup> Cfr. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, cap. XII.

<sup>514</sup> Cfr. Juan García-Morán Escobedo, «A vueltas con la “cuestión alemana” entre la democracia y la tentación nacionalista», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 14 (1993): 177 y 178.

<sup>515</sup> Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 163 a 166.

El objeto principal del Estado Social además de continuar con el aumento del poder estatal era resolver los conflictos que la industrialización había provocado en el seno de las sociedades.<sup>516</sup> Su intervencionismo era el del Estado como “Gran Nivelador”, que se percibía como garante de la justicia social mediante el combate a la miseria y la mejora de las condiciones de vida por medio de la educación, el trabajo y la sanidad.<sup>517</sup> Todo ello se debía llevar a cabo mientras se fortalecía el espíritu nacional alemán, que dotaba de unidad a los territorios separados durante siglos.<sup>518</sup>

El Estado Social aspiraba a convertirse en una comunidad, y por lo tanto, reforzaba los sentimientos nacionalistas para paliar las diferencias de clase que los socialistas y los marxistas explotaban con fines electorales, al tiempo que buscaba reducir o eliminar la influencia de los partidos católicos interclases en la arena política, debido a sus postulados antiliberales, antimodernistas y antiestatales.<sup>519</sup> La única forma que los gobernantes encontraron para detener el corrosivo ácido de la lucha de clases era la expansión imperialista que eventualmente conduciría al enfrentamiento de los Estados europeos en una nueva guerra civil que se extendería hasta adquirir dimensiones globales.<sup>520</sup>

El Estado Social, agregado natural del Estado de Derecho, fue víctima de su propia retórica y después de casi 5 años de masacre inútil, producto del desarrollo científico y tecnológico bélico, dio paso al nuevo Estado Social y Democrático de Derecho del período de entreguerras. A pesar de sus terribles resultados directos, el Estado Social había logrado la identificación plena de Estado y Nación, ocultando el mecanicismo inherente a la estatalidad bajo un aparente biologicismo que sería explotado por los

---

<sup>516</sup> Cfr. Alfonso Fernández-Miranda Campoamor, «El Estado social», *Revista española de derecho constitucional* 23, n.º 69 (2003): 146 a 151.

<sup>517</sup> Cfr. *ibid.*, 144 y 145.

<sup>518</sup> Cfr. Wolfgang Sauer, «El problema del Estado nacional alemán», *Ayer*, n.º 5 (1992): 59 a 67.

<sup>519</sup> Sobre la lucha de Bismarck por construir el estado alemán. Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, cap. 7.

<sup>520</sup> Cfr. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, 193 a 196.

demagogos que se alzarán en la convulsa posguerra y prometerán nuevamente un paraíso en la tierra mediante los Estados Totalitarios.<sup>521</sup>

### C. LA ÉPOCA DEL ESTADO TOTALITARIO (Siglos XX- XXI)

La forma política del siglo XX es el totalitarismo, la persecución de la seguridad total y el control absoluto de la vida humana; producto del materialismo y del nihilismo que tras las dos grandes guerras mundiales se convirtieron en los pilares del mundo occidental. El nacimiento del Estado Totalitario, prefigurado ya en los objetivos del Estado Social, aconteció en Rusia en 1917 con la aparición del primer Estado plenamente dispuesto a realizar el comunismo. Esta supuesta sociedad perfecta en la Tierra, se lograría mediante la fusión de las dos grandes ficciones modernas: el Estado y la Sociedad, en lo que pasaría a la historia como el Estado Soviético.<sup>522</sup>

El Estado Totalitario se caracteriza por su uso de la violencia y la opresión directa para alcanzar sus objetivos, este tipo de Estado es fundamentalmente apolítico y es la expresión más clara del desprecio de la estatalidad por la verdadera política.<sup>523</sup> Originalmente se concretó en el Estado Soviético y en el Estado Nacionalsocialista, pero las imposibilidades de ambos de extender sus ideales por todo el mundo, terminaron por aniquilarlos como formas políticas. La versión nacionalsocialista culminó en 1945, mientras que la Soviética, ya muy debilitada, en 1991.

Mientras el ejercicio soviético y nazi se fortalecían, el resto de las naciones occidentales (salvo excepciones como la italiana y la española entre otras), siguiendo los mismos principios nihilistas y materialistas, pero evitando el uso de la violencia, crearon el Estado Social y Democrático de Derecho, pacifista y legalista. Tras el fin de los Estados Totalitarios en estricto sentido, varios de sus elementos ideológicos fueron adoptados

---

<sup>521</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2469.

<sup>522</sup> Cfr. *ibid.*, loc. 2579 a 2581.

<sup>523</sup> Recordemos que la violencia es necesariamente apolítica como señala Hannah Arendt en sus obras Cfr. Arendt, *¿Qué es la política?*; Cfr. Arendt, *La condición humana*.

por el Estado Social y Democrático, dando paso al ideal del Estado Total y al Estado de Bienestar, que terminarían confluyendo en el actual Estado Contemporáneo (o Minotauro según la terminología de Jouvenel y Dalmacio Negro), unión y perfeccionamiento de todo lo que sus antecesores habían propuesto.<sup>524</sup>

El rechazo moderno al Totalitarismo es paradójico e incluso esquizofrénico, pues este es en realidad el espíritu del mundo moderno, si bien desprovisto de sus elementos más chocantes como el campo de concentración y el Gulag. El Estado del siglo XX y XXI es el de la seguridad total, el de la certeza absoluta y la eliminación del azar que solo pueden ser posibles mediante la violencia física y moral que cada vez se demanda más en la temerosa sociedad actual.

La intervención estatal es patente en todos los ámbitos de la vida social y personal, y detrás de cada manifestación contra tal o cual “insostenible situación”, se ubica una demanda para que el Estado utilice su fuerza paternal para emancipar al hombre de su libertad. El espíritu neutralizador de la estatalidad justifica la intervención constante y perpetua, de forma que “sacraliza la palabra cambio” como justificación de la opresión. Todos los Estados en la actualidad son de esta manera totalitarios, y la sociedad, ahora unida de manera absoluta a estos, ideologizada, resentida y temerosa, sumida en un falso individualismo que deviene en masificación, no sólo aplaude, sino que demanda democráticamente su sometimiento y despersonalización.<sup>525</sup>

## **1. FORMAS HISTÓRICO POLÍTICAS**

### **a) El Estado Soviético**

El 28 de Diciembre de 1922, pocos meses antes del fin de la Guerra Civil Rusa y tras una aplastante derrota frente a los ejércitos polacos que terminó con sus planes de

---

<sup>524</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2589.

<sup>525</sup> Bertrand de Jouvenel ya observaba este fenómeno desde mediados del siglo XX. Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 454 a 459.

expansión revolucionaria, los representantes de varias Repúblicas Socialistas del Este de Europa aprobaron el Tratado de Creación de la Unión Soviética y su respectiva Declaración, constituyéndose de esta manera el primero de los Estados Totalitarios, cuyo objeto era la aplicación del ideario marxista, en su interpretación leninista, y el establecimiento de la dictadura del proletariado.<sup>526</sup> Esta forma de Estado duraría de manera pura hasta la caída del Muro de Berlín el 9 de Noviembre de 1989, aunque su acta de defunción no se levantaría sino hasta el 25 de diciembre de 1991, clausurando el experimento soviético con un saldo de millones de muertos alrededor del mundo y dejando a un puñado de países huérfanos y en la miseria, algunos de los cuales a la fecha mantienen sus propias adaptaciones del fracasado sistema.<sup>527</sup>

La llamada “dictadura del proletariado” soviética, no era más que la dictadura del partido único que Lenin y compañía habían creado, y del cual eran propietarios. Sus deseos de poder eran enmascarados tras la exégesis de los textos marxistas y la teoría del “revolucionario profesional” que idealiza la revolución permanente, al presentarla como una laica y atea lucha del bien por los miembros del partido, contra el mal que representaban todos los que se oponían al partido.<sup>528</sup>

El ideal de la Revolución permanente justificó una ofensiva soviética internacional, cuyo objetivo era la exportación de los principios marxistas a todos los países del mundo. Si bien los primeros intentos fueron desastrosos, como el caso de la guerra polaco-soviética que demostró la imposibilidad de la conquista militar directa, o los conatos revolucionarios en la Europa de entreguerras, el escenario tras la Segunda Guerra Mundial fue más que adecuado para la proliferación de grupos marxistas-leninistas en todos los continentes, aunque solo llegaron a establecerse gobiernos de esta vertiente en aquellos territorios directamente anexionados por la Unión Soviética tras el conflicto,

---

<sup>526</sup> Cfr. Robert Service, *Historia de Rusia en el siglo XX* (Editorial Planeta, 2016), 211 y 212.

<sup>527</sup> Cfr. Paul Bushkovitch, *Historia de Rusia* (Ediciones Akal, 2013), 465 a 477.

<sup>528</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 535 a 538.

países no anexionados pero con gobiernos sostenidos por la propia URSS, y en sociedades campesinas tradicionales como China, Cuba, Vietnam y Corea del Norte.<sup>529</sup>

El objetivo del Estado Soviético era el advenimiento del hombre nuevo mediante su liberación de las estructuras y superestructuras sociales, tal y como habían predicado Marx y Engels. Este nuevo hombre, dueño de su fuerza y de su trabajo, libre de egoísmos y vicios, conformaría la nueva sociedad comunista, un paraíso terrenal. Sin embargo, esta sociedad requería según la teoría marxista la creación de un Estado Proletario, y después su propia abolición, tras la cual se instauraría la verdadera sociedad comunista.<sup>530</sup> Esta empresa era imposible de realizar en la práctica, razón por la cual Lenin y luego Stalin terminaron posponiéndolo por tiempo indefinido, manteniéndola como elemento de propaganda y de legitimación, razonando que la creación del Estado Proletario tomaría más tiempo y recursos de los que originariamente se habían pensado.<sup>531</sup>

La aspiración final de la idílica sociedad comunista era la justificación que ya el mismo Marx había planteado para todas las violaciones y desmanes que la “revolución proletaria” acarrearía, y tanto Lenin como Stalin no dudaron en aprovechar al máximo.<sup>532</sup> Tras la propaganda de unión, libertad y hermandad se encontraban los sótanos y pistolas de la NKVD y los gulags siberianos. Y es que, la sociedad proletaria requería de una uniformidad de pensamiento y de acción que justificaban la persecución del desviacionismo ideológico, con una dureza mucho mayor a la de cualquier delito común. El partido se consagraba como “vanguardia del proletariado”, y en su infinita sabiduría acusaba y condenaba a los enemigos de clase en vistosos “procesos- purgas” en los que se realizaba una suerte de purificación colectiva de la que, en teoría, toda la humanidad se beneficiaba.<sup>533</sup>

---

<sup>529</sup> Cfr. Service, *Historia de Rusia en el siglo XX*, pt. 3 y 4.

<sup>530</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, XXXIV.

<sup>531</sup> Cfr. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, 595 y 596.

<sup>532</sup> Cfr. Sabine, *Historia de la teoría política*, 625 a 632.

<sup>533</sup> Cfr. Bushkovitch, *Historia de Rusia*, cap. 19.

El Estado Soviético, guiado por su espíritu mesiánico, pretendía reformar la totalidad de la sociedad, sin embargo, las necesidades de la realidad terminaron por imponerse a sus delirios, y a pesar de su violento discurso anticapitalista y anti burgués, se vieron forzados a instituir un capitalismo de Estado que industrializó al país y les permitió, hasta cierto punto, mantenerse a flote a pesar de las brutales crisis y hambrunas que sus ideologizadas políticas provocaban en la población.<sup>534</sup>

A la opresión, los asesinatos, deportaciones, crisis y hambrunas se sumó la destrucción del ejército zarista y su sustitución por el ideologizado Ejército Rojo, así como la brutal persecución del cristianismo ortodoxo y católico en los territorios de la URSS. La violencia de Lenin fue superada y perfeccionada por Stalin, quien, tras una maquiavélica campaña de difamación y asesinatos, se alzó como dueño absoluto del nuevo Imperio Soviético, tergiversando la doctrina política marxista a su conveniencia y aprovechando la tibieza de las potencias occidentales para hacerse con la mitad de Europa tras la derrota de su antiguo y traicionero aliado alemán.<sup>535</sup>

El control directo de nuevos territorios industrializados y el expolio de sus riquezas le permitió al titán soviético continuar con su campaña de redención universal, mediante el envío de guerrilleros, asesores militares y revolucionarios profesionales a casi todos los países del mundo para predicar su mensaje de liberación marxista. A pesar de sus carencias, fracasos e intentos de infiltración en gobiernos extranjeros, el Estado Soviético construyó un potente aparato de propaganda que le permitió trocar su desdichada existencia en un ejemplo de desarrollo y éxito.<sup>536</sup> A este mito contribuyeron una gran

---

<sup>534</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2820 a 2828.

<sup>535</sup> Mediante el "Tratado de no Agresión entre Alemania y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas" y el posterior "Tratado Alemán-Soviético de Amistad, Cooperación y Demarcación" la Alemania Nazi y la Unión Soviética acordaba la no agresión y la colaboración económica entre ambas naciones, así como la división de Europa Occidental y Central en zonas de influencia. Ambos Tratados perdieron efecto tras la invasión alemana de la Unión Soviética en 1941, sin embargo la destrucción de Polonia y el asesinato de millones de sus ciudadanos se mantiene como un triste recordatorio de la unión momentánea de ambos regímenes. Cfr. Service, *Historia de Rusia en el siglo XX*, 381 y 382.

<sup>536</sup> Cfr. Guillem Colom- Piella, «Anatomía de la desinformación rusa», *Historia y comunicación social* 25, n.º 2 (2020): 473-80.

cantidad de intelectuales, académicos y artistas del mundo occidental, que nunca dudaron en ponerse al servicio de la “dictadura del proletariado”.<sup>537</sup>

El Estado Soviético se convirtió en el prototipo de los Estado Totalitarios, siendo seguida su imagen por gobiernos socialistas y comunistas en todo el mundo con un terrible número de muertos. Pero sus principios no fueron solo aplicados por otros gobiernos de corte totalitario, ya que sus ideas y prácticas fueron desde el inicio recibidas y adaptadas por el resto de Estados “libres y capitalistas”, eliminando sus características más chocantes, pero manteniendo en esencia el ideal de control, seguridad e ideación paradisiaca. El principal logro del Estado Soviético fue demostrar cómo los instrumentos liberales podían utilizarse para el control y la opresión hasta un nivel nunca antes visto, y ser aplaudidos en todo el mundo gracias a un excelente y poderoso aparato de propaganda que dotaba a todo de un tinte de bondad inexistente. Las Constituciones, el Derecho, la ciencia... todo podía usarse para oprimir y controlar; las únicas condiciones eran contar con una ideología que hiciera creer que todo se hacía por interés y en beneficio de las personas, y ser propietario de un aparato de propaganda que repitiera la doctrina oficial sin descanso.<sup>538</sup>

### **b) El Estado Social y Democrático de Derecho**

Mientras Rusia caía en los brazos del comunismo y se constituía como el Estado Soviético, el resto de los países de Europa Occidental salían de la traumática experiencia de la Primera Guerra Mundial con dos firmes creencias: por un lado la necesidad de una nueva forma de llevar las relaciones internacionales mediante un organismo neutral supraestatal que derivaría en la creación de la infame e inútil Liga de las Naciones, y por el otro, una renovada fe en el poder del Estado como medio para alcanzar la comunidad

---

<sup>537</sup> Ejemplo de algunos intelectuales comprometidos con la causa comunista son presentados en Cfr. Tony Judt, *Reappraisals: Reflections on the forgotten twentieth century* (Penguin Press, 2008), pt. 2. Para un estudio pormenorizado no sólo de los intelectuales, sino de las estrategias utilizadas por la propia Unión Soviética para apoyarlos Cfr. Ludmila Stern, *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40: From Red Square to the Left Bank* (London: Routledge, 2007).

<sup>538</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2846.

ideal, y que derivó en el auge de ideologías socialistas tanto totalitarias como democráticas.<sup>539</sup>

El Estado Social y Democrático de Derecho fue la expresión democrática “liberal” del espíritu socialista de la posguerra, que a diferencia del marxismo, ve en el Estado la única manera de alcanzar la comunidad ideal, aunque no ceja en su crítica al capitalismo y en su objetivo final de destruirlo. Los socialdemócratas creen que la verdadera transformación social y económica se alcanzará mediante la democracia ajustada a las pautas estatales.<sup>540</sup> El problema de esta manera de pensar es que olvida que la democracia es una forma de régimen político y de gobierno, no de Estado, el cual seguirá actuando conforme a sus intereses,<sup>541</sup> solo que ahora legitimado por los votos de los ciudadanos a los que se les prohíbe cualquier otro tipo de participación política mediante la rígida diferencia entre mando, políticos profesionales, y obediencia, votantes.<sup>542</sup>

El Estado Social y Democrático de Derecho se conformó de las técnicas adquiridas durante la Gran Guerra, los principios del Estado Social Bismarckiano y las propuestas socialdemócratas y laboristas europeas y norteamericanas.<sup>543</sup> El primer Estado Social y Democrático de Derecho, aunque no se definió con este nombre, fue la triste República de Weimar, la cual consagró en su Constitución de 1919 los ideales de esta nueva forma estatal.<sup>544</sup>

El Estado Socialdemócrata aprovechó los desarrollos de la economía de guerra para mantener el control de aquellas actividades que la maquinaria bélica había descubierto como indispensables, haciéndose cargo de los servicios que el pensamiento social

---

<sup>539</sup> Cfr. Fusi, *Breve historia del mundo De la Edad Media hasta hoy*, 372 a 394.

<sup>540</sup> Cfr. Hernández Becerra, *Las Ideas Políticas en la Historia*, 546 y 547.

<sup>541</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2854 a 2870.

<sup>542</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 348 y 349.

<sup>543</sup> Cfr. Celia Lessa Kerstenetzky, *El Estado de bienestar social en la edad de la razón. La reinención del Estado social en el mundo contemporáneo* (Fondo de Cultura Económica, 2016), 39 a 41.

<sup>544</sup> Cfr. Michael Stolleis, «El proyecto social de la Constitución de Weimar», *Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, n.º 20 (2019): 233-51.

consideraba necesarios para todos los ciudadanos.<sup>545</sup> El Estado ingresó en el terreno económico haciendo uso de su soberanía jurídica, emitiendo regulaciones y erigiendo libertades y derechos de naturaleza económica.<sup>546</sup>

La justificación del Estado Social y Democrático de Derecho es la procuración de los servicios públicos, y la protección de los más desfavorecidos mediante la reforma de las estructuras sociales y el control del ámbito privado para poner sus recursos al servicio de este ideal.<sup>547</sup>

De esta manera, el Estado, al reducir todo a su aspecto económico, pretende cuantificar cada elemento de la vida humana y estructurarse conforme a las ciencias exactas, el gran sueño del racionalismo de eliminar o reducir la inseguridad que implica la libertad. Ello parece una realidad en el Estado Social y Democrático de Derecho, al convertir al dinero en el factor central de toda la existencia social, infundiéndola de su intrínseca neutralidad y convirtiendo la política en técnica científica.<sup>548</sup>

Si bien el Estado se fortaleció gracias a la política redistributiva y la economización de los individuos, la situación social distaba mucho de ser perfecta, y las taras del sistema fueron aumentadas tras la crisis económica de 1929, que descubrió lo poco preparado que estaba el hombre para enfrentarse a las dificultades de la vida sin la red protectora de la familia y la propiedad. A esta inseguridad se unieron los esfuerzos desestabilizadores socialistas, principalmente comunistas-soviéticos, que dinamitaron la poca confianza que se mantenía hacia las instituciones políticas, favoreciendo, muy a su pesar, el auge de nuevos movimientos políticos que prometían la paz y la seguridad no

---

<sup>545</sup> Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 183 a 190.

<sup>546</sup> Cfr. Gerhard A. Ritter, «Los comienzos y el desarrollo del Estado Social en Alemania, Europa y los Estados Unidos hasta la 2ª Guerra Mundial», *Studia historica. Historia contemporánea*, n.º 8 (1990): 157-70.

<sup>547</sup> Cfr. Kerstenetzky, *El Estado de bienestar social en la edad de la razón. La reinención del Estado social en el mundo contemporáneo*, 52 a 61.

<sup>548</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2933 a 2940.

por la vía marxista sino mediante el retorno a los factores de identidad comunitaria: la raza, la religión y la nación.<sup>549</sup>

### **c) El Estado Corporativo**

El primero de estos nuevos Estados de entreguerras que se presentaron como respuesta a las deficiencias del Social y Democrático de Derecho fue el denominado Estado Corporativo, cuyas resonancias románticas evocaban al medioevo y a su organización política y social, siendo acogido con gusto por algunos sectores de la Iglesia y por movimientos nacionalistas en países católicos.<sup>550</sup>

El Estado Corporativo intentaba resolver los problemas del autogobierno y de representación que la democracia social y económica había creado al dejar el gobierno en manos de una oligarquía que poco respondía a los intereses de los ciudadanos, y que prometía de todo, únicamente con el fin de mantenerse en el poder para después de obtenerlo entregarse de lleno a sus intereses plutocráticos.<sup>551</sup>

Su propuesta era independizar la economía del Estado y distribuir el poder de este último entre corporaciones intermedias autónomas o autogobernadas que representaran los intereses de los distintos grupos sociales, atendiendo de una manera localizada sus necesidades y demandas. Esta forma de organización, sin duda recordaba a las antiguas corporaciones de la Cristiandad, sin embargo, todo su contexto era moderno y por lo tanto, sus propuestas eran una imposibilidad teórica y práctica por más agradables que se escucharan. Era imposible maridar el concepto de soberanía, toral para la política moderna, con la parcialización del poder que se proponía, además que requería de una libertad y participación política a la que el Estado es totalmente ajeno; finalmente sus

---

<sup>549</sup> Cfr. J. M. Roberts y O. A. Westad, *The History of the World*, 6.ª ed. (Oxford University Press, 2013), 944 a 955.

<sup>550</sup> Cfr. Sergio Fernández Riquelme, «Breve historia del corporativismo católico», *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, n.º 11 (2009): 54-64.

<sup>551</sup> Cfr. Miguel Fagoaga, «El corporativismo y la representación», *Cuadernos de política social*, n.º 30 (1956): 75-81.

propuestas tampoco resolvían el problema de fondo de la representación ni del autogobierno, por lo que terminaban únicamente agregando escalones adicionales a la jerarquía estatal y separando más al ciudadano del gobernante.<sup>552</sup>

El Estado Corporativo, dada su vaguedad doctrinal, terminó a medio camino entre una forma acabada de Estado y un mero ideal, más concreto que el Estado de Derecho, pero imposible de desarrollarse completamente. Fue adoptado de distintas formas por algunos países europeos, como Austria, España y Portugal, quienes a pesar de sus coqueteos con el fascismo y el nacionalsocialismo, optaron por gobiernos *sui generis*, en los que se daban prioridad a elementos históricos y religiosos para justificar su propia versión de la democracia denominada “orgánica”, en oposición a la “inorgánica” del liberalismo estatista, que al igual que esta no representaba más que a las élites económicas y políticas.<sup>553</sup>

Los Estados Corporativos fueron experimentos de corta duración y generalmente fueron implantados por gobiernos dictatoriales que buscaban legitimarse apelando a la recuperación de valores históricos y religiosos; sus éxitos fueron diversos y por lo general no lograron sobrevivir por mucho tiempo a la pérdida de los caudillos que los habían implantado. Para fines de los años 1970 todos habían desaparecido.

#### **d) El Estado Fascista**

El 30 de octubre de 1922 Benito Mussolini, líder del Partido Nacional Fascista, entraba en Roma y formaba gobierno a petición del rey Víctor Manuel III, quien había quedado aterrado tras la exitosa *Marcia su Roma* en la que los "camisas negras" fascistas habían demostrado su fuerza ante un Estado débil y dubitativo.<sup>554</sup> Con dicho acontecimiento

---

<sup>552</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2951 a 2960.

<sup>553</sup> Cfr. Sergio Fernández Riquelme, «El estado corporativo en Austria [1875-1938] Orden social, control económico y representación política profesional», *Revista Crítica de la Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, n.º 3 (2011): 48 a 57.

<sup>554</sup> Cfr. Roberts y Westad, *The History of the World*, 909.

iniciaba la dictadura fascista en Italia que durará en su Estado puro hasta antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial; aunque su muerte oficial, después de años como títere del Tercer Reich, será oficialmente hasta el mes de abril de 1945 con la captura y ejecución del *Duce* el día 28 por parte de la resistencia socialista italiana.<sup>555</sup>

El fascismo, como ideología, es ante todo el producto de la mente de Benito Mussolini, quien buscando una solución para los problemas entre las clases sociales y las diferencias entre el Norte y el Sur de Italia, creó una amalgama de conceptos y de ideas que iban desde el nacionalismo hasta el socialismo sindicalista; pasando por la dialéctica Hegeliana, el voluntarismo de Nietzsche, el mito político de Sorel y el personal desprecio hacia los bolcheviques. El resultado fue una ideología política que evocaba al modernismo artístico en cuanto rebelde, renovador y adorador de la fuerza, la juventud y el progreso, y que por lo tanto bebía también de sus fuentes filosóficas y culturales. Benito Mussolini era, sin lugar a dudas, un hombre tan curioso como su ideología: hijo de un líder socialista y de una maestra de escuela, su vida estuvo siempre entre las letras y la acción política. No sólo fue un miembro destacado del Partido Socialista Italiano, también fue un prolífico periodista de diarios de izquierda, un agitador y orador consumado, un soldado ejemplar y, lo más importante de todo, poseía un olfato político que hubiera enorgullecido a Maquiavelo y que lo llevó a renegar de sus lazos y su ascendencia de izquierda radical para crear un nuevo movimiento en el que unir tanto a las élites económicas como a las clases bajas insatisfechas.<sup>556</sup>

Históricamente, el Estado Fascista, producto de la ideología liberal moderna con todas las influencias modernistas señaladas, fue una respuesta nacionalista y contrarrevolucionaria al Marxismo Soviético. Su mérito principal fue ser el primer movimiento de masas socialista que era a la vez antiliberal y antimarxista, una mezcla hasta el momento desconocida y que solo un político como Mussolini pudo llevar a cabo

---

<sup>555</sup> Cfr. R. J. B. Bosworth, *Mussolini* (Arnold Publishers, 2002), 33 y 34.

<sup>556</sup> Cfr. Bosworth, *Mussolini*.

infundiéndola de un misticismo apropiado para el espíritu religioso italiano, tal y como él mismo lo señaló en su entrada sobre “Fascismo” en la Enciclopedia Italiana<sup>557</sup>:

Es una concepción religiosa en la que se concibe al hombre en una relación inmanente con una ley superior, una voluntad objetiva que trasciende al individuo particular, y lo convierte en miembro consciente de una sociedad espiritual.<sup>558</sup>

Mussolini concebía al Estado Fascista como una experiencia cuasi religiosa, en la que la Nación política ocupaba el lugar de la divinidad y mediante su influencia unificadora ponía fin a la lucha entre las clases sociales integrándolas en corporaciones organizadas, cuyas energías debían ser empleadas para el engrandecimiento de la comunidad. Sin embargo, el fascismo nunca eliminó la distinción formal entre el Estado y la Sociedad, y a diferencia de otros gobiernos verdaderamente totalitarios, su injerencia en la vida personal fue muy limitada.<sup>559</sup> Su doctrina era fundamentalmente socialista, empero se oponía al internacionalismo y antiestatismo bolchevique, del que sin remordimientos tomaba la retórica revolucionaria que lo hacía agradable a los grupos más insatisfechos de la sociedad italiana de la posguerra.<sup>560</sup>

El Fascismo, como forma estatal, terminó siendo mezcla de Estado Social y Democrático de Derecho y de Estado Corporativo. Materialmente, el régimen Fascista Italiano era más parecido al Imperialismo del siglo XIX que a los Estados Totalitarios que terminaría por inspirar. Su política colonial era francamente decimonónica, y su líder máximo era un *condottiero* de tipo renacentista que aprovechó todas las ideas que flotaban en el período

---

<sup>557</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2985. Es importante que se tengan en cuenta los rasgos ocultistas, misticistas, escatológicos y paganos de todos estos modernismos y recordar la persecución que sufrió por ejemplo el cristianismo por el nazismo. Aunque no son lo mismo el fascismo que el nazismo, ni que el Franquismo (en donde hubo un nacional catolicismo), es importante tener en cuenta todos estos rasgos paganos señalados en las ideologías modernas que se están estudiando.

<sup>558</sup> Benito Mussolini, *La doctrina del Fascismo*, 2014, 2, <https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/08/la-doctrina-del-fascismo1.pdf>.

<sup>559</sup> Cfr. Sergio Fernández Riquelme, «Ideología y poder El Estado corporativo en la Italia fascista», *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, n.º 2 (2008): 3 a 11.

<sup>560</sup> Sobre el interesante, y a veces laberíntico, desarrollo de la ideología fascista. Cfr. A. James Gregor, *Mussolini's intellectuals: Fascist social and political thought* (Princeton University Press, 2005).

de entreguerras para construir una retórica que lo llevara al poder, sin importar qué tan coherentes o compatibles eran unas con otras.<sup>561</sup>

El Estado Fascista sólo podía mantenerse bajo el mando del hombre que lo creó, pero a pesar de ello, la mitología fascista obtendría un nicho especial en la mente de todos aquellos socialistas hostiles al marxismo y al bolchevismo internacional soviético que descubrían en la retórica apasionada, violenta y poética de Mussolini una propuesta de “derecha” a las necesidades de una población en constante crisis y cambio. En todo el mundo surgieron movimientos fascistas, filo-fascistas o pseudo fascistas que pretendieron hacerse con el poder político e imponer regímenes más o menos conformes con las embrolladas ideas del político italiano, a las cuales fácilmente se les podían adicionar o sustraer elementos dependiendo de las circunstancias.

### **e) El Estado Totalitario Nacional socialista**

Después del Estado Soviético, el siguiente Estado verdaderamente totalitario fue el Nacional Socialista alemán, que respondía a los problemas modernos con el espíritu proletario socialista, con el nacionalismo italiano y con la técnica económica de la socialdemocracia bajo la cosmovisión biologicista darwinista que en los países germanos se enlazó con los mitos románticos y el ocultismo teosofista de finales del XIX.<sup>562</sup> En esta mezcla, el elemento central era el supremacismo racial que pretendía revitalizar a la Europa en crisis mediante la purificación de la raza aria, la más perfecta, para que ocupara su lugar como gobernante de toda la humanidad. Si el marxismo soñaba con el advenimiento del nuevo hombre, lo mismo hacía el nazismo. Ambos deseaban la libertad y la igualdad, solo que los segundos la querían únicamente para los arios, ante quienes todos los demás debían someterse.<sup>563</sup>

---

<sup>561</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 2996 a 3000.

<sup>562</sup> Cfr. Nicholas Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism, Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology* (NYU Press, 1993).

<sup>563</sup> Cfr. Wolfgang Bialas, «Nazi Ethics and Morality: Ideas, Problems and Unanswered Questions», en *Nazi Ideology and Ethics*, ed. Wolfgang Bialas y Lothar Fritze (Cambridge Scholars Publishing, 2014), 15-56.

Con el nacionalsocialismo se inauguró la darwinización del mundo<sup>564</sup> que se mantiene hasta nuestros días: su idea central es que la evolución de los genes y de la cultura son correlativas, por lo que el mejoramiento de la razas es necesario para el avance de las sociedades, lo que justifica toda suerte de manipulación de la vida humana con el objeto de eliminar aquellos elementos que se consideran inferiores y favorecer aquellos superiores.<sup>565</sup> La vida humana es valiosa entre más perfecta es, las razas o grupos considerados inferiores están condenados a desaparecer y la función del Estado es acelerar este proceso de selección y por lo tanto de perfeccionamiento humano.<sup>566</sup>

Si la principal preocupación de los otros regímenes de entre guerras eran las clases sociales, para el Estado Nacional-Socialista este era un problema secundario frente al de la degeneración racial y la pérdida de la cultura europea, cuyo representante más acabado era, obviamente, la cultura germánica. La raza aria, el *Volk*, encarnada en la nación, el *Volksgeist*, era el principio supremo y legitimador de todos los actos del Estado; la certeza de la superioridad aria y de su misión de conquistar al mundo y llevarlo a su plenitud bajo la dirección del Tercer Reich de los Mil Años, les permitía justificar todas sus barbaries.<sup>567</sup>

La llegada de Adolf Hitler al poder y sus posteriores crímenes fueron posibles gracias al ideal de Estado de Derecho y al mito democrático. Su ascenso primero como Canciller en 1933, y luego como *Führer* en 1934, se dio en el marco de elecciones democráticas y de movimientos multitudinarios que lo legitimaron a los ojos no solo de los alemanes, sino del resto del mundo.<sup>568</sup> Antes que su espíritu beligerante pusiera en riesgo a sus

---

<sup>564</sup> Sobre el darwinismo social Cfr. Felipe González Vicen, «El darwinismo social espectro de una ideología», *Anuario de filosofía del derecho*, n.º 1 (1984): 163-76.

<sup>565</sup> Sobre el programa de eutanasia nazi y la idea de “las vidas que no merecen ser vividas” Cfr. Uwe Kaminsky, «“Mercy Killing” and Economism: On Ethical Patterns of Justification for Nazi “Euthanasia”», en *Nazi Ideology and Ethics*, ed. Wolfgang Bialas y Lothar Fritze (Cambridge Scholars Publishing, 2014), 237-74.

<sup>566</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 3085.

<sup>567</sup> Cfr. Carl Müller Froland, *Understanding Nazi Ideology The Genesis and Impact of a Political Faith* (McFarland & Company, Inc., Publishers, 2020).

<sup>568</sup> Aunque Hitler no ganó las elecciones presidenciales, su partido obtuvo una enorme cantidad de votos en las diversas elecciones, al punto de que se le ofreció la Cancillería al considerarse como único hombre

vecinos, Hitler era considerado como uno de los grandes políticos del mundo, y su “milagro alemán” era un ejemplo para todos los países que habían sufrido los estragos de la crisis económica.<sup>569</sup>

Las medidas jurídicas dirigidas contra las minorías raciales y los discapacitados, que pasarían a la historia como las “Leyes de Nuremberg”, eran a todas luces legales y cumplían a cabalidad con el proceso preestablecido para su emisión, bajo la lógica iuspositivista, popular en Europa y desarrollada en Alemania por Hans Kelsen, sin que se hiciese frente por la vía jurisdiccional. El instrumento creado para la protección de los individuos frente al poder del Estado era tergiversado y utilizado por este último para imponer su voluntad absoluta.<sup>570</sup>

El Estado Nacional-Socialista nunca pretendió ser neutral y desde el inicio se caracterizó, al igual que los comunistas, por una beligerante invasión del espacio prepolítico y su fusión con la sociedad. La libertad personal desapareció de manera absoluta, pero en su lugar se proporcionó el placebo de la supuesta libertad colectiva, la del *Vol/k* en lugar de la proletaria Soviética. Los ejemplos más claros de esto fueron el uso de los Campos de Concentración para la eliminación de los indeseables, no sólo raciales, sino políticos y culturales, y su desprecio hacia las religiones tradicionales, bastión irrefutable de lo prepolítico y enemigo por excelencia del Estado, que se manifestaba en un agnosticismo a la espera del momento propicio para imponer su propia concepción religiosa neo pagana, ocultista y germánica de la que únicamente las SS alcanzaron a hacer profesión de fe.<sup>571</sup>

---

capaz de llevar un gobierno estable. Cfr. William L. Shirer, *The rise and fall of the Third Reich* (RosettaBooks LLC, 2011), cap. 6.

<sup>569</sup> Sobre el ascenso de Hitler al poder y su relación con el resto de Europa antes de la guerra: L. Shirer, *The rise and fall of the Third Reich*.

<sup>570</sup> Cfr. Alan E. Steinweis y Robert D. Rachlin, eds., *The law in Nazi Germany: ideology, opportunism, and the perversion of justice* (New York: Berghahn Books, 2013).

<sup>571</sup> Cfr. Froland, *Understanding Nazi Ideology The Genesis and Impact of a Political Faith*, 280 a 282.

Así como el régimen Nazi no pudo llevar a plenitud su concepción religiosa, hubo varios elementos de su agenda política que quedaron inconclusos debido al inicio de la guerra y su posterior derrota en Mayo de 1945, entre ellos se encontraban la aniquilación absoluta de indeseables, el establecimiento de sistemas de casta raciales en toda Europa, la desaparición del ejército y su sustitución por parte de los ideologizados miembros de las SS, y la manipulación genética para la preservación y mejoramiento de la raza aria. Si bien estas ideas, tan favoritistas para los alemanes, fueron rápidamente descartadas y ridiculizadas por los vencedores, algunas, sin embargo, se dispersaron por el ambiente, y después de modificar sus alcances y los sujetos a los que iban dirigidas, se reintegraron al debate público con una desvergüenza impresionante que se mantiene hasta la actualidad.<sup>572</sup>

#### **f) El Estado de Bienestar**

El Estado de Bienestar<sup>573</sup> se configura tras la Segunda Guerra Mundial como un sucesor del Estado Social y Democrático de Derecho. El mito central del Estado de Bienestar, fruto del miedo y la inseguridad que había provocado la guerra, es la denominada “Justicia Social”, concepto difuso y vago<sup>574</sup> que en su sentido más amplio puede entenderse como “la creación de la sociedad justa y feliz por medio de la justicia estatal”<sup>575</sup>.

Este objetivo ideal se persiguió históricamente mediante dos tendencias: una socialdemócrata, heredera del modelo de Weimar, y otra “inglesa”, producto de gobiernos de coalición laboristas y conservadores de la posguerra. La primera tendencia, seguida sobre todo en Suecia, aspira no sólo a garantizar una vida digna sino a la redistribución de la renta nacional a efecto de alcanzar la igualdad social soñada por el

---

<sup>572</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 3119 a 3124.

<sup>573</sup> Sobre la diferencia entre Estado Social y Estado de Bienestar Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 196 a 200.

<sup>574</sup> Sobre diversas maneras de entender el concepto de “Justicia Social” Cfr. F. Javier Murillo Torrecilla y Reyes Hernández Castilla, «Hacia un concepto de Justicia Social», *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación* 9, n.º 4 (2011): 7-23.

<sup>575</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 3171.

socialismo. La segunda tendencia por su parte, no sueña con la eliminación de las clases sociales, sino con dar estabilidad a la estructura social, dando acceso a una vida digna a todos sus miembros.<sup>576</sup>

Los éxitos del Estado de Bienestar durante las tres décadas inmediatas a la posguerra, impulsaron la expansión del modelo al resto de los países europeos, así como su expansión de miras, llevando a muchos a propugnar por la “profundización de la democracia” y el igualitarismo (consagrando el eterno desarrollo que le era agradable a la naturaleza innovadora del Estado), como un nuevo principio ideológico del mundo contemporáneo. Este nuevo espíritu ingresó violentamente en la vida pública con la Revolución Cultural de 1968, con la cual la izquierda marxista se hizo de espacios políticos en las naciones occidentales, propugnando una política de “felicidad y placer”, pero manteniendo en sus dominios directos el estricto y opresor Estado Soviético.<sup>577</sup>

A pesar de sus triunfos, el Estado de Bienestar a mediados de los años setenta comenzó a sufrir por las fallas y limitaciones del modelo keynesiano en el que se había basado. Inglaterra sufre a partir de 1972 un estancamiento que se traduce en inflación y desempleo (producto entre otras razones de los salarios por encima de la productividad y el auge de los precios del petróleo) que en apenas un par de años hacen impagables los amplios programas sociales que habían establecido en décadas previas. En estas circunstancias, son los mismos gobiernos laboristas los que declaran la muerte del Estado de Bienestar, tocándole a la conservadora Margaret Thatcher dismantelar el sistema caduco al mismo tiempo que intentaba evitar una mayor crisis social mediante el retorno a un más limitado Estado Social.<sup>578</sup>

Si bien el Estado de Bienestar, tanto en su vertiente socialdemócrata como en su versión inglesa, han sufrido un fuerte revés durante las últimas décadas del siglo XX, y en especial a raíz de la globalización y la crisis económica del 2008, lo cierto es que no

---

<sup>576</sup> Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 230 a 232.

<sup>577</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 3184.

<sup>578</sup> Cfr. Sotelo, *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*, 270 a 273.

podemos hablar de su muerte, sino de una adaptación como explican en sus obras Celia Lessa Kerstenetzky<sup>579</sup> y Rafael Muñoz de Bustillo<sup>580</sup>.

Parece ser que, con sus limitaciones y retrocesos, el Estado de Bienestar todavía tiene un futuro por delante, y esto puede deberse a que, al menos hasta la fecha, ha sido el modelo estatal más útil para alcanzar los objetivos de seguridad y de neutralidad que el Estado ha perseguido desde un inicio; pues su espíritu de justicia social lo mueve, y lo justifica, a penetrar en todos los espacios comunes e individuales, con el fin de ordenarlos, convirtiendo todo en público y justificando su regulación mediante la aprobación democrática.<sup>581</sup>

Así pues, el Estado de Bienestar es aquel que más se ha acercado al sueño Hobbesiano del Leviatán. La caracterización que hace Dalmacio Negro del Estado de Bienestar es de gran interés bajo esta óptica:

El maternal Estado de Bienestar opera a largo plazo: prefiere utilizar la educación, la propaganda, la prestación de toda clase de servicios públicos que proporcionan bienestar sin que sepa a costa de qué, y la legislación minuciosa para introducir la servidumbre en los detalles que condiciona paulatinamente, sin estridencias, la conducta. En vez de utilizar directamente a policías, prefiere sociólogos, psicólogos y pedagogos. Es decir, en lugar de la fuerza, se sirve de la persuasión por medios «ilustrados», buscando el cambio *langfristig*, a largo plazo, en las costumbres, los usos, las instituciones, en definitiva en los hábitos que configuran las formas de vida. Cambio orientado, desde luego, según las ideas y conveniencias de las clases dirigentes. Las élites sólo aspiran ya a consolidarse y perpetuarse transformando, si es preciso, los criterios de la conciencia y el *ethos*, al normalizar mediante las leyes nuevos hábitos y suscitar otras costumbres. Lo normal según la normativa estatal, sustituye progresivamente a lo natural.<sup>582</sup>

---

<sup>579</sup> Cfr. Kerstenetzky, *El Estado de bienestar social en la edad de la razón. La reinención del Estado social en el mundo contemporáneo*.

<sup>580</sup> Cfr. Rafael Muñoz de Bustillo Llorente, *Mitos y realidades del Estado de Bienestar* (Alianza Editorial, 2019).

<sup>581</sup> Cfr. Negro Pavón, *Historia de las formas de Estado*, loc. 3321 a 3333.

<sup>582</sup> Cfr. *ibid.*, 3232.

### III. CONCLUSIÓN

A pesar de lo mencionado, algunos pensadores han intentado señalar que tras la crisis del Estado de Bienestar del siglo pasado y los cambios del mundo globalizado, se ha configurado un nuevo modelo de estatalidad denominado por algunos como “Estado contemporáneo” o “Estado posmoderno”, el cual se caracterizaría por la pérdida de algunas de sus funciones clásicas y la mutación de otras.<sup>583</sup> Sin embargo, consideramos que todavía es muy pronto para señalar un nuevo tipo de Estado, toda vez que los ideales y los métodos del Estado de Bienestar siguen muy vivos en el discurso y en las políticas públicas, por lo que la aparente pérdida de funciones no sería suficiente para marcar su muerte ni el comienzo de un modelo nuevo.

Dicho lo anterior, baste con la breve historia del Estado que acabamos de presentar para demostrar dos cosas:

1. El Estado, desde su inicio, fue creado como una herramienta de conquista y expansión del poder con una meta clara de otorgar seguridad y control a la población.
2. A lo largo de su historia, el Estado se ha valido de cualquier medio a su alcance para aumentar sus atribuciones, y su tendencia ha sido acrecentar el control y la seguridad que ha impuesto a la sociedad.

Sin embargo, el desarrollo en la actualidad del fenómeno de la globalización y la reaparición de movimientos nacionalistas en muchos de los antiguos Estados-Nación europeos, han llevado a varios pensadores, de uno y otro campo político, a afirmar no sólo el mencionado cambio de forma de estado, sino la crisis del modelo estatal *per se* y presagiar un posible cambio de paradigma.<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> Cfr. Jacques Chevallier, *El Estado posmoderno*, trad. Oswaldo Pérez, 2011, <http://www.digitaliapublishing.com/a/39898/>.

<sup>584</sup> Cfr. Ayuso Torres, *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*. (por parte de la línea tradicionalista) Cfr. Wendy Brown, *Estados amurallados, soberanía en declive* (Herder Editorial, 2015), <https://es.scribd.com/read/351478559/Estados-amurallados-soberania-en-declive#>.

Sin negar la crisis que el Estado está atravesando, nos parece erróneo ver en la globalización, y en especial en el nacionalismo, enemigos y profetas de la destrucción del mismo. Al contrario, el nacionalismo parece ser en la actualidad nuevamente el instrumento de la estatalidad para continuar en su carrera hacia la seguridad y la neutralidad absoluta.

## CAPÍTULO V: NACIÓN Y NACIONALISMO

Como se explicó en el primer capítulo, gran parte de los problemas en torno a la reflexión política se deben a la definición multívoca de muchos de sus conceptos en apariencia fundamentales. El mismo concepto de “Estado” no es ajeno a ésta discusión, pues se le ha usado como sinónimo de “forma de organización política atemporal”, cuando su uso más propio es para designar a la forma de organización política propia de la modernidad, con su naturaleza artificial y quebrantadora de los paradigmas propios del pensamiento político clásico.

Si el Estado es motivo de discordia debido al uso libre e impreciso que se hace de su nombre, el problema es aún peor en el caso de la Nación, debido a una serie de malentendidos que se han desarrollado en torno a este concepto –que de por sí es mucho más difuso y emotivo que el de Estado–.

La relevancia de la discusión en torno a la Nación se debe al papel que ha jugado en el mundo Occidental desde hace siglos, pero especialmente por su resurgir en las últimas décadas, iniciando con la implosión de los regímenes comunistas en los noventa del siglo pasado, que provocó una nada despreciable cantidad de conflictos, de mayor o menor violencia, que tenían como fin la constitución de nuevos Estados. Con el paso de los años el fenómeno no sólo no se redujo, sino que se ha mantenido con vida, en parte por las presiones secesionistas de diversas regiones de algunos viejos estados europeos, así como por el auge de nacionalismos que claman en contra del proyecto supraestatal de la Unión Europea<sup>585</sup> o de la Naciones Unidas, reclamando la recuperación de facultades que los Estados han perdido en favor de dichos organismos en años recientes.<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> Sobre la problemática particular del auge de los partidos nacionalistas en Europa y su enfrentamiento con la UE es útil el análisis que presenta Miguel Martínez. Cfr. Miguel Martínez, «La Unión Europea: una receta para el nacionalismo», *OASIS*, n.º 28 (12 de octubre de 2018): 83-96, <https://doi.org/10.18601/16577558.n28.06>.

<sup>586</sup> Cfr. José Luis Pérez Triviño, «Prólogo», en *Naciones, Identidad y Conflicto* (Gedisa Editorial, 2014), 9-21.

Este resurgimiento del nacionalismo ha llamado la atención de expertos, políticos y ciudadanos de a pie por igual, convirtiendo el fenómeno y sus inmediaciones en un campo minado en el cual se debate el futuro de más de un país.

A pesar de los conflictos, hay un punto en el que pensadores de todo el espectro político suelen coincidir: el nacionalismo (así como la globalización, a la que no trataremos en el presente) es tanto un peligro como una expresión de la crisis que atraviesa el Estado Moderno, modelo político al que se da prácticamente por muerto.<sup>587</sup>

A diferencia de estos pensadores, sostengo que el nacionalismo no es en realidad ni un peligro ni una expresión de la crisis del modelo Estatal, sino una parte fundamental de dicho proyecto, la cual lejos de dañarlo le permite avanzar en su misión totalizadora al utilizar las pasiones y emociones que el nacionalismo despierta para fortalecer su poder.

Para poder explicar el vínculo profundo entre Estado y nacionalismo es necesario definir en primer lugar qué se debe entender por Nación. Para esto debemos señalar cuáles son las propuestas en torno a su origen, la razón por la que se considera un elemento de la modernidad y las particularidades de su nacimiento histórico; de esta manera será posible presentar una definición de Nación y aquellos elementos sobre los que se ha construido. Aclarado este punto podremos proceder a definir el Nacionalismo y señalar sus diversas dimensiones, aristas y clasificaciones, para remarcar el papel de dicha ideología y su vigencia en la actualidad.

## **I. NACIÓN**

### **A. Propuestas sobre el origen de la Nación**

---

<sup>587</sup> *Cfr.* Algunos de los pensadores que mantienen en parte esta postura son: Miguel Ayuso Torres, Wendy Brown, Eric Hobsbawm, Jonathan Glover, Charles Taylor, Jurgen Habermas, Will Kymlicka y Christine Straehle entre muchos otros.

Un tema de virulento debate en torno a la Nación y al Nacionalismo es el origen histórico de ambos fenómenos, lo que ha producido una amplia gama de posturas y escuelas a lo largo del siglo XIX, XX y XXI, sin que se haya logrado alcanzar un consenso. Esta diversidad de posturas ha generado a su vez una gran cantidad de clasificaciones.<sup>588</sup> Tal vez la categorización más clara ha sido la presentada por el profesor Anthony D. Smith, quien señala cuatro grandes categorías: modernistas, primordialistas y perennialistas<sup>589</sup>, etnosimbolistas y posmodernistas.<sup>590</sup>

Según esta clasificación, los modernistas señalarían el inicio o primeras etapas de la modernidad como el momento en el que se forjan las naciones y el nacionalismo. Considerando que ambos fenómenos no son ni universales ni necesarios, por lo que corresponden a una época determinada y no se pueden considerar constantes en la historia de la humanidad. El intervalo de tiempo que suelen señalar para el nacimiento de las naciones abarca de finales del siglo XVIII (con algunas excepciones que se remontan al siglo XVI) hasta la segunda mitad del XIX (con algunas excepciones que se extienden al siglo XX). Derivado de esta postura, los autores modernistas pretenden demostrar que existe una ruptura radical entre las organizaciones y sentimientos premodernos y el nacionalismo moderno artificial.<sup>591</sup>

Los primordialistas, por otro lado, señalan que las naciones son eternas y que son esencias en sí mismas, entes orgánicos que ordenan a todos los grupos humanos desde los tiempos más remotos, y cuya presencia se puede identificar en todas las épocas de la humanidad. Las naciones tienen vida propia más allá de sus miembros, quienes se

---

<sup>588</sup> Un panorama general de las distintas clasificaciones se puede encontrar en el siguiente artículo: Cfr. Martha Lucía Márquez Restrepo, «Perspectivas teóricas para abordar la nación y el nacionalismo», *Papel Político* 16, n.º 2 (2011): 570 a 572.

<sup>589</sup> Smith presenta ambas teorías juntas debido a que las dos consideran la existencia de naciones anteriores a la modernidad y su enfoque en los lazos étnicos como los elementos principales sobre los que la nación descansaría. Cfr. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (Routledge, 2003), cap. 7.

<sup>590</sup> Cfr. Smith, *Nationalism and Modernism* sic passim.

<sup>591</sup> Cfr. Lluís Català Oltra, «Teoría social sobre el origen de la nación: puntos de encuentro entre los paradigmas perennialista y modernista. Etnosimbolismo y otras vías eclécticas: la hipótesis de la continuidad-intensificación», *Disjuntiva. Crítica de les Ciències Socials* 3, n.º 1 (16 de enero de 2022): 21, <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2022.3.1.2>.

encuentran determinados por ellas. Los lazos que unen a los miembros de las naciones son esenciales y se manifiestan de manera objetiva en la raza y la lengua, son estos lazos los que dan un sentido de pertenencia a los miembros de la comunidad. Para estos autores el nacionalismo como doctrina política puede ser moderna, sin embargo, es la respuesta a un sentimiento y a una realidad natural.<sup>592</sup>

Por su parte, el perennialismo señala que si bien la nación no es una esencia ni una constante histórica necesaria, existen algunas que pueden rastrear sus orígenes hasta la Antigüedad o la Edad Media, sin negar que otras pueden fechar su nacimiento hasta la modernidad. Derivado de esta premisa los perennialistas reconocen la modernidad del nacionalismo como movimiento político, pero se rehúsan a identificar a este como el único creador de naciones, aceptando que los lazos étnicos son los principales creadores de comunidades. Estos lazos generan elementos objetivos que se desarrollan y configuran a lo largo del tiempo y sobre los cuales se cimientan los sentimientos nacionales pre o modernos dependiendo de cada nación en particular.<sup>593</sup>

Los autores etnosimbolistas, en cambio, dirigen su atención a los elementos subjetivos en lugar de los objetivos de la etnicidad. Para esta corriente, la forma de entender a las naciones y al nacionalismo moderno es mediante el estudio de los lazos subjetivos internos que existen dentro de las comunidades, estos son: la memoria, el valor, el sentimiento, el mito y los símbolos que configuran las identidades culturales comunitarias. Por esta razón, el fenómeno nacional debe ser estudiado no en el momento específico de su formación durante la modernidad, sino a lo largo del tiempo dada su naturaleza histórica. Los nacionalistas en realidad, según esta teoría, recurren al pasado de la comunidad concreta para identificar aquellos elementos sobre los que construir las naciones, estos elementos son reapropiados o reformulados para cumplir con dicho propósito, de esta manera, si bien la nación y el nacionalismo son modernos, se

---

<sup>592</sup> Cfr. Guillermo Reyes Pascual, «Breve análisis a los “paradigmas clásicos del nacionalismo”», *UNIVERSITAS. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n.º 28 (11 de julio de 2018): 61 a 65, <https://doi.org/10.20318/universitas.2018.4311>.

<sup>593</sup> Cfr. *ibid.*, 71 a 75.

construyen sobre lazos étnicos preexistentes que a lo largo del tiempo generan identidades culturales propias, que dotan a sus miembros de un sentido de pertenencia del que eventualmente surgen lazos políticos.<sup>594</sup>

Por último, existen aquellas posturas que pueden calificarse como “posmodernas”, las cuales no proponen teorías generales sobre el nacionalismo, sino que se centran en aspectos y problemas concretos en torno a la nación como fenómeno cultural y político en el mundo contemporáneo, abordándolos desde perspectivas que van de la lingüística hasta los estudios de género. Estas propuestas a su vez pueden identificar el nacimiento de las naciones en distintos periodos históricos, adoptando en este caso algunas de las visiones señaladas por los paradigmas clásicos.<sup>595596</sup>

A pesar de esta diversidad de aproximaciones, y del gran valor que muchas de ellas tienen, por nuestra parte consideramos que la Nación, y el Nacionalismo en particular debido al tema de este estudio, son un fenómeno que se conforma plenamente en la modernidad, lo que se puede observar desde la misma forma en la que se comprenden ambos conceptos hoy en día.

## **B. Modernidad del concepto de Nación**

El principal argumento para señalar la modernidad de la Nación es el de los cambios conceptuales que ha sufrido a lo largo del tiempo, y la forma particular en la que en la actualidad se comprende. Al respecto, Eric Hobsbawm realiza un breve estudio sobre la historia del vocablo en sí mismo, que lo lleva a afirmar que, al menos en la lengua castellana, las voces de “Nación”, “Estado” y “lengua” no se utilizan en su sentido moderno sino hasta la edición de 1884 del Diccionario de la Real Academia Española, y que no adquieren su versión definitiva sino hasta la edición de 1925. Hasta antes del

---

<sup>594</sup> Cfr. *ibid.*, 75 a 80.

<sup>595</sup> Cfr. Restrepo, «Perspectivas teóricas para abordar la nación y el nacionalismo», 591 y 592.

<sup>596</sup> Para un análisis más completo sobre estas posturas y las propuestas de valor que presentan al estudio del nacionalismo Cfr. Smith, *Nationalism and Modernism*, 199 a 220.

siglo XIX la Nación hacía referencia únicamente al origen o la descendencia de un grupo de hombres. Si bien estos se encontraban adscritos a un territorio, y por lo tanto conformaban una cierta unidad política, esta faceta se consideraba más bien fortuita o secundaria; además que, por su misma naturaleza, implicaba una unidad más bien pequeña, reducida a los parientes y a los vecinos.<sup>597</sup>

En esta misma línea, aunque escribiendo cerca de cuarenta años antes, Bertrand de Jouvenel afirma que hasta antes del siglo XIX la idea de Nación, así como la de Estado y la de Pueblo, eran inconcebibles debido a que no se consideraba posible que la unión de individuos produjera un ser distinto a sus miembros. Para el pensamiento clásico occidental e incluso hasta los ciernes de la modernidad, las comunidades políticas eran únicamente un conjunto de individuos agrupados, ciertamente unidos por determinados lazos jurídicos o étnicos, pero nunca “personas” distintas y trascendentes a los mismos hombres que las integraban.<sup>598</sup>

Al respecto, Armando Zerolo, desarrollando el pensamiento de Jouvenel, señala que se identifica en la Revolución Francesa el surgimiento del concepto de Nación Política como “un ente impersonal que representa al pueblo con los atributos propios de una persona”, lo que permite al Estado mitologizarse como la entidad al servicio de esta Nación, la cual tendrá fines propios distintos de los de sus miembros. Hasta antes de este cambio de paradigma, la idea de Nación, en su vertiente política, era inconcebible.<sup>599</sup>

Por su parte, Manuel Andreu Gálvez, junto a autores como Tomás Pérez Vejo y Juan Pablo Domínguez Fernández, no duda en señalar el carácter decimonónico del sentido contemporáneo de Nación, aunque reconoce que este discurso se construye sobre ciertos elementos retóricos que ya se encontraban presentes en las propias

---

<sup>597</sup> Cfr. E. J Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1998), 23 a 24.

<sup>598</sup> Cfr. Jouvenel, *Sobre el poder*, 96 y 97.

<sup>599</sup> Cfr. Armando Zerolo Durán y Dalmacio Negro, *Génesis del estado minotauro: el pensamiento político de Bertrand de Jouvenel* (Madrid: Sequitur, 2013), 135.

comunidades. En un breve estudio centrado en el caso hispánico, Andreu propone tres formas cronológicas del desarrollo conceptual de la Nación: la Nación en un sentido histórico, que sería el previamente mencionado por Jouvenel y Hobsbawm, como la pertenencia a un territorio, unas costumbres y un linaje determinado. La Nación de principios del siglo XIX que ya se consideraba como un espacio político económico, pero que todavía no alcanzaba a concretarse en proyectos políticos concretos; y por último la Nación plenamente moderna, que en España alcanza su auge tras las Cortes de Cádiz, la cual logra materializar la idea imaginada de comunidad política concreta sobre la que recae la soberanía.<sup>600</sup>

Por último, podríamos señalar el pensamiento de José Antonio Ullate Fabo, quien reconoce que, en el orden cultural, los pueblos o naciones (en sus sentidos clásicos premodernos) aseguran o permiten la continuidad de las comunidades políticas, además de que siempre han tenido una cierta politicidad indirecta por tratarse de los espacios en los que el ser humano desarrolla su actividad política. Sin embargo, en ningún sentido se puede considerar que estas comunidades son en sí mismas sujetos políticos, este trastocamiento encuentra su origen en el pensamiento revolucionario del siglo XVIII, particularmente el francés, cuando se crea la idea de un sujeto político nuevo en el que se deposita toda la politicidad, no sólo del momento, sino de toda la historia, desde el más ancestral pasado hasta el más lejano futuro, con lo que el Pueblo y la Nación adquieren una nueva identidad y naturaleza.<sup>601</sup>

Es evidente que la concepción de la Nación como un sujeto político distinto de sus miembros, sobre el que se deposita la soberanía, puede encontrar sus orígenes en los siglos XVIII y XIX, y que su formulación más acabada se da, como señala Andreu, hasta bien entrado el siglo XIX. Antes de estos siglos, la misma idea de Nación como sujeto político es inconcebible para el mundo occidental, sin embargo, también es cierto que

---

<sup>600</sup> Cfr. Manuel Andreu Gálvez, «El nacimiento de la nación española. Notas para un breve estudio histórico.», *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, n.º 36 (2020): 424 a 428.

<sup>601</sup> Cfr. José Antonio Ullate, «El pueblo: del tercer estado a la nación», *Verbo*, n.º 549-550 (2016): 735 a 740.

la nueva Nación se construyó sobre ciertos elementos discursivos identitarios que empezaron a configurarse durante la Alta Edad Media y la Modernidad de la mano de los procesos centralizadores monárquicos señalados en capítulos anteriores.<sup>602</sup>

Así pues, la construcción del discurso nacional requirió de un largo proceso de mutación entre la idea clásica de Nación y su formulación moderna<sup>603</sup>, lo que permite que surjan confusiones en torno a la antigüedad no sólo de las Naciones en sí mismas, sino del momento en que inició este cambio de paradigma, sin embargo, es evidente, al menos desde la perspectiva conceptual, que ambas dimensiones no son en modo alguno ancestrales ni atemporales. Sería necesaria la irrupción de la Ilustración, y sobre todo de la Revolución Francesa, para que la “Nación” pudiera convertirse en el sujeto central de la política tras el derrocamiento del Antiguo Régimen y el destronamiento de los monarcas como receptores de la soberanía.<sup>604</sup>

### **C. Nacimiento de la Nación Política**

Respecto al lugar en el que se originaron las primeras Naciones, en el sentido contemporáneo, se pueden identificar dos grandes posturas: aquella que las ubican en el continente Europeo, tal sería el caso de autores como Eric Hobsbawm<sup>605</sup>, José Álvarez Junco<sup>606</sup>, Josep R. Llobera<sup>607</sup>; y aquellas, cuyo representante principal sería el profesor Benedict Anderson, que proponen la génesis de la Nación al mismo tiempo, o incluso antes, en el continente americano en las colonias inglesas y españolas, donde se dieron

---

<sup>602</sup> Cfr. Andreu Gálvez, «El nacimiento de la nación española. Notas para un breve estudio histórico.»

<sup>603</sup> En el pensamiento de Sieyès se puede apreciar este proceso de conformación con una mezcla entre la idea antigua de Nación y la moderna. Cfr. Ullate, «El pueblo: del tercer estado a la nación», 740 a 745.

<sup>604</sup> Cfr. Jonathan Glover, «Naciones, Identidad y Conflicto», en *Naciones, Identidad y Conflicto* (Gedisa Editorial, 2014), 26.

<sup>605</sup> Cfr. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*.

<sup>606</sup> José Álvarez Junco, *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, S.L., 2016), <https://es.scribd.com/read/436171212/Dioses-utiles-Naciones-y-nacionalismos#>.

<sup>607</sup> Cfr. Josep R. Llobera, *The god of modernity: the development of nationalism in Western Europe*, Berg European studies series (Oxford [England]; Providence, USA: Berg, 1994).

una serie de circunstancias que permitieron la aparición de una temprana “conciencia nacional”, que posteriormente sería replicada en el resto del mundo.<sup>608</sup>

La propuesta de Benedict Anderson es sumamente interesante, al abordar el desarrollo de las conciencias nacionales en las colonias y virreinos, pero merece particular atención su propuesta de entender el nacionalismo no como una ideología política consciente, sino como un sistema cultural que nace en oposición a los dos grandes sistemas anteriores: la comunidad religiosa y el reino dinástico. Ambas realidades sirvieron, al igual que la Nación en la actualidad, como marcos de referencia a partir de los cuales los hombres comprendían y desarrollaban su vida.<sup>609</sup>

Anderson identifica la comunidad religiosa principalmente con el cristianismo, el islam y el reino medio chino, todas ellas se imaginaban como cósmicamente centrales y globales, y cada una contaba con una lengua sagrada y una escritura que las ligaban al poder ultraterrenal. Estos elementos, especialmente el lingüístico, permitían la expansión de las comunidades y la adopción de nuevos miembros independiente de la raza, la cultura o la ubicación geográfica, lo que permitía la configuración de comunidades amplísimas.<sup>610</sup>

Por su parte, los reinos dinásticos se caracterizaban por su organización centralista en torno a los linajes reales, legitimados por la divinidad y a partir de los cuales emana la soberanía, la cual se diluía progresivamente conforme esta se alejaba del centro. Esta concepción pone poco énfasis tanto en las fronteras, las cuales eran porosas y por lo tanto permitían el traslape de soberanías, como en la aplicación uniforme y plena de la soberanía sobre cada centímetro del territorio. Curiosamente, esta aparente falta de control permitía a los monarcas gobernar sobre poblaciones heterogéneas, e incluso

---

<sup>608</sup> Cfr. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (Fondo de Cultura Económica, 1993) sic passim.

<sup>609</sup> Cfr. *ibid.*, 30.

<sup>610</sup> Cfr. *ibid.*, 30 a 35.

geográficamente separadas unas de otras, durante grandes periodos de tiempo y con independencia del origen racial o geográfico del propio linaje.<sup>611</sup>

La decadencia de ambos sistemas, y el auge del nacional, coinciden con el fin de la Edad Media y los primeros siglos de la modernidad. Según el autor, se podría identificar este cambio sistémico con la modificación de tres concepciones culturales fundamentales sobre las que ambos se construían: la idea de una lengua escrita como acceso privilegiado a la verdad; la idea de la sociedad como naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados; y la concepción de una temporalidad en la cual cosmología e historia eran indistinguibles e inseparables.<sup>612</sup>

No es sorprendente descubrir que el quebrantamiento de estos paradigmas se relaciona en gran medida con las crisis de la *Respublica Christiana* descritas en capítulos anteriores, como es evidente si se observa con detalle el proceso de destrucción que sufren cada una de estas concepciones.

Sobre el cambio de paradigma lingüístico, que el autor identifica con el declive del latín, se señala que este estuvo ligado a la aparición de la actividad editorial como empresa capitalista, la cual en búsqueda de mercado que explotar promovió la elaboración de obras en lenguas vernáculas, dándoles visibilidad y fomentando la diferenciación entre la *intelligentsia* de los distintos grupos lingüísticos, debilitando la concepción del latín como la lengua del conocimiento. El proceso capitalista editorial se construyó y reforzó primero por el uso de las lenguas vernáculas como instrumentos de centralización administrativa por parte de los monarcas en sus luchas de consolidación de poder; luego por la tecnificación del latín, alejándolo de la vida eclesiástica y cotidiana para dotarlo de

---

<sup>611</sup> Cfr. *ibid.*, 39 a 41.

<sup>612</sup> Cfr. *ibid.*, 61 y 62.

un carácter esotérico; y por último por el protestantismo, que despreció al latín como la lengua transmisora de las verdades sagradas en favor de las lenguas vulgares.<sup>613614</sup>

El auge de las lenguas vernáculas impresas sentó las bases de la conciencia nacional de tres formas distintas: primero porque creó espacios de intercambio y comunicación que se ubicaban entre las comunidades más amplias unidas por el latín y las más pequeñas que se conformaban entre los hablantes de dialectos, facilitando *linguas francas* entre los súbditos de las monarquías. Segundo, porque el carácter impreso del lenguaje facilitaba la comprensión intergeneracional dentro de un grupo lingüístico al quedar fijadas las palabras de los antiguos, y así las nuevas generaciones eran capaces de leerlas e identificarse con ellas. Tercero, porque las lenguas escritas adquirían mayor relevancia para las comunidades, favoreciendo la unidad y uniformidad lingüística, en detrimento de los dialectos con menos hablantes, la homogeneización permitía que mayores grupos de personas se pudieran comunicar entre sí, facilitando la imaginación de comunidades cada vez más amplias.<sup>615</sup>

De esta manera desaparece la concepción del latín como una lengua privilegiada y capaz de unir a toda la humanidad, ahora cada lengua se considera capaz de acceder a la verdad, aunque esto implica la desconexión con otros y la creación de fronteras entre hablantes de distintas lenguas, proceso que fortalece al monarca al homogeneizar a sus súbditos.

Respecto de la configuración social, que se entendía organizada en torno a y bajo centros elevados, el autor señala que este se vió fuertemente influido por la experiencia

---

<sup>613</sup> Cfr. *ibid.*, 63 a 72.

<sup>614</sup> Sobre el proceso de pérdida del latín como lengua culta y religiosa, especialmente en el ámbito español, pero cuyo proceso es similar al de muchos otros reinos europeos. Cfr. Luis Rodríguez Ennes, «La progresiva sustitución del latín universitario por las lenguas vernáculas», 2010, <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/8299>.

<sup>615</sup> Cfr. Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 71 a 74.

burocrática e imperialista.<sup>616</sup> En su esfuerzo por la centralización administrativa, los monarcas crearon una nueva clase social que busca por medio del trabajo y las conexiones personales escalar socialmente. En el ámbito colonial o virreinal estos burócratas siguen carreras que les permiten escalar jerárquicamente y que les hacen moverse de ciudad en ciudad persiguiendo nuevas oportunidades hasta llegar a la cima, la continua movilidad en algunos casos desarraiga a los individuos; mientras que en otros los une a los lugares en los que ejercen su labor al punto de que optan por asentarse definitivamente.<sup>617</sup>

De una forma u otra, estos burócratas son conscientes de que pertenecen a una élite, pero son sus hijos, nacidos en América, quienes descubren en su condición un factor de unión y de oposición a los venidos de la metrópoli. La nueva burocracia americana encontró un aliado en las burguesías locales,<sup>618</sup> con quienes compartía la admiración y recelo, e incluso desprecio, por los privilegios y favoritismos metropolitanos.<sup>619</sup>

La nueva conciencia de formar parte de un grupo social en oposición a otro se vió reforzada por la aparición de las revistas, los periódicos y las novelas, las cuales estaban dirigidas a cada uno de estos grupos por el simple hecho de compartir preocupaciones comunes. Los periódicos y revistas, al referirse a los eventos regionales y provinciales, y al traducir los eventos externos a la luz de los intereses locales, generaron un mundo imaginado específico para sus lectores; quienes ahora se sentían identificados con el

---

<sup>616</sup> Un interesante estudio sobre la conformación de la burocracia en la monarquía hispánica, especialmente en la Nueva España, y que permite observar algunos de los elementos mencionados se puede encontrar en: Cfr. John Leddy Phelan, «Autoridad y flexibilidad en la burocracia imperial española», *Revista Historia y Justicia*, n.º 10 (2 de mayo de 2018), <https://doi.org/10.4000/rhj.1312>.

<sup>617</sup> Cfr. Juan Carlos Garavaglia, «Servir al Estado, servir al poder: la burocracia en el proceso de construcción estatal en América Latina», *Almanack*, n.º 3 (junio de 2012): 5-26, <https://doi.org/10.1590/2236-463320120301>.

<sup>618</sup> Es particularmente interesante que en Hispanoamérica la burguesía se unía a la nobleza y a la burocracia de forma natural, y que rápidamente adquirían una identidad de clase y región propia, aunque sin perder sus relaciones con la península. Cfr. Verónica Zárate Toscano, «El destino de la nobleza novohispana en el siglo XIX: ¿Decadencia o adaptación?», *Historia Mexicana* LXV, n.º 4 (2016): 1789-1815.

<sup>619</sup> Cfr. Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 87 a 95.

resto de las personas que también leían dichos documentos. No importaba que los lectores de estas obras nunca se conocieran en la vida real, porque cada uno de ellos estaba seguro que los otros cientos de lectores eran iguales a él, compartía las mismas preocupaciones y circunstancias de vida. No es pues extraño que, con el paso del tiempo, los temas políticos comenzaran a abundar en las publicaciones, pues al final del día el público percibía los mismos problemas y requería de un espacio para expresar sus posibles soluciones.<sup>620</sup><sup>621</sup>

La nueva sociedad dejaba de organizarse con respecto a los centros elevados (la monarquía o la metrópoli) de donde emanaba la identidad y la política, para ahora centrarse en los individuos que se perciben como iguales y homogéneos, y de quienes emana el poder. Las ideas ilustradas de igualdad humana acompañaron este proceso de conformación identitaria, explicando filosóficamente aquello que podía apreciarse en la realidad.

El último cambio de paradigma, y el más profundo y trascendental, fue el de la concepción del tiempo y del mundo. En la Antigüedad el tiempo se conceptualiza como un constante presente cíclico marcado por la repetición y el retorno; en la Edad Media esta visión del tiempo convive, e incluso se une, a la visión escatológica y lineal propia del cristianismo, dando lugar a una doble configuración del temporal: por un lado un eterno presente que en el que se vivía a la vez el pasado y el futuro, y por el otro un tiempo dinámico cuyo avance acercaba la plenitud de los tiempos y la parusía.<sup>622</sup> Dicha

---

<sup>620</sup> Cfr. *ibid.*, 96 a 101.

<sup>621</sup> Sobre la prensa en la Nueva España y su papel en la conformación de una identidad propia. Cfr. Iñigo Fernández Fernández, «Un recorrido por la historia de la prensa en México. De sus orígenes al año 1857», *Documentación de las ciencias de la información*, n.º 33 (2010): 69-89; Cfr. Mariana Inés Rosetti, «La negociación de la lectura en la prensa novohispana de comienzos del siglo XIX», abril de 2017, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/77347>; Cfr. Sandra Pérez Stocco, «La influencia de la prensa en el proceso de independencia de México», *Revista de historia americana y argentina* 50, n.º 1 (julio de 2015): 161-87.

<sup>622</sup> Cfr. José Ignacio Ortega Cervigón, «La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas.», *Medievalismo*, n.º 9 (1999): 10 y 11, <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/52321>; Cfr. César González Ochoa, «Concepción medieval del tiempo», 1992, <https://ru.iis.sociales.unam.mx/handle/IIS/5489>.

visión es sustituida por la concepción moderna del tiempo<sup>623</sup> como una cadena de acontecimientos ligados por causa y efecto que se desarrollan constantemente de forma imparable. En la modernidad la simultaneidad no es a lo largo del tiempo, sino transversal, signada por la coincidencia temporal de las personas y no por la prefiguración y realización del plan divino en la historia.<sup>624</sup>

La nueva forma de concebir la historia permitió que los individuos fueran capaces de imaginarse como parte de una comunidad que avanzaba a lo largo de la historia de forma constante, cuyos miembros coincidían temporalmente y experimentaban los mismos acontecimientos de forma inexorable e irrepitable. Cada uno puede estar seguro que a su lado existen cientos o miles de sujetos iguales a él, que actúan de manera sostenida y que experimentan el mismo mundo, aunque respondiendo a sus propias cadenas de acontecimientos, los cuales ocurren al mismo tiempo. Los modernos están siempre conscientes de la existencia de los demás y de que en el mismo lapso de tiempo se suceden millones de historias distintas, pero tienen la seguridad de que sus coetáneos actúan de una forma semejante a la suya, lo que asegura la pervivencia de la sociedad de la que forma parte.<sup>625</sup>

Presentados los cambios de paradigma que identifica Benedict Anderson como causales para el nacimiento de la Nación, es imposible negar su correlación con los quiebres del *Ordo Politico Medievalis* que llevaron a la aparición del Estado Moderno. Aunque debemos recordar que no sería sino hasta el siglo XVIII y XIX que la Nación alcanzaría su formulación plenamente moderna, cuando las circunstancias históricas, políticas, teóricas y culturales permitirían la sustitución de los monarcas soberanos por la Nación como sujetos políticos por antonomasia.

---

<sup>623</sup> Cfr. Manuel Andreu Galvéz y Leonardo Brown González, eds., *Los riesgos del pensamiento. Introducción al mundo de las ideologías contemporáneas* (Eunsa, 2022), 24.

<sup>624</sup> Cfr. Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 43 a 46.

<sup>625</sup> Cfr. *ibid.*, 46 a 48.

La Nación, así como el Estado, nace como un artefacto cultural producto de unas circunstancias particulares, en respuestas a problemáticas concretas, derivado del agotamiento de los modelos anteriores de identidad y con el apoyo de los grupos de poder. Derivado de su naturaleza artificial, igual que el Estado, la Nación es capaz de ser replicada y utilizada en distintos espacios, adquiriendo, como señala Benedict Anderson, un carácter “modular” que le permite unirse a una gran diversidad de posturas políticas e ideológicas sin importar la situación geográfica.<sup>626</sup>

Es en esta naturaleza “modular” en donde recae la popularidad y la virulencia de la Nación y su utilidad para el Estado, pues al tratarse de un instrumento ideológicamente neutral puede ser utilizado, mediante pequeñas adaptaciones, por todo el espectro político. Los Estados-Nación contemporáneos son productos y artífices de políticas de construcción nacional, es decir, de esfuerzos conscientes y deliberados de difundir y fortalecer en los ciudadanos la creencia de que se forma parte de una comunidad política soberana que comparte una serie de rasgos en común y de la cual el Estado es el único protector y representante.<sup>627</sup>

El vínculo de necesidad que se establece entre el Estado y la Nación, producto del pensamiento dieciochesco y decimonónico previamente señalado, da lugar a una relación de dependencia mutua en la cual la expansión y consolidación de uno permite la del otro, fundándose ambos en la legitimidad que les otorga el haber asentado en el “pueblo” el poder soberano. Una tríada de conceptos modernos que buscan ocultarse bajo genealogías milenarias y la retórica democrática en su camino hacia la neutralización del espacio político.

Una vez despejado el origen moderno de la “Nación” nos encontramos en condiciones de definirlo, evitando las trampas propagandísticas sobre las que se ha escudado.

---

<sup>626</sup> Cfr. *ibid.*, 21.

<sup>627</sup> Will Kymlicka y Christine Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías; Un análisis crítico de la literatura reciente* (UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003), 62.

## D. Concepto

La naturaleza “modular” y dinámica de la Nación dificulta su definición, pues el uso político que se ha hecho de ella se ha guiado más por parámetros de conveniencia y retórica que por el de la coherencia, lo que ha llevado a los estudiosos de la materia a buscar primero delimitar aquellos elementos con los que se identifica el concepto, con el objetivo de poder ofrecer definiciones generales y aplicables a todos los casos.

Uno de los primeros que buscaron identificar claramente los elementos sobre los que puede definirse la Nación fue Eric Hobsbawm, quien distingue dos clases principales: los objetivos y los subjetivos. Según el autor, los primeros intentan definir a la Nación atendiendo a criterios objetivos como la lengua, la etnia, el territorio, la historia común o los rasgos culturales. Pero esta propuesta presenta el problema de la naturaleza cambiante y ambigua de cada uno de estos elementos a lo largo del tiempo, que los vuelve útiles para la propaganda pero inútiles para la teoría.<sup>628</sup>

Los segundos se centran en el voluntarismo colectivo o individual de los sujetos que se identifican con una nacionalidad determinada, con lo cual intentan evitar las limitaciones de los criterios objetivos, sobre todo para los casos de naciones en las que conviven distintas lenguas, religiones o etnias. Pero cae en la tautología y no sirve más que para afirmar la existencia de una nacionalidad, una vez que esta ya haya sido reconocida como tal por sus miembros, además de sujetarse a un criterio tan voluble e irracional como es el de la pura voluntad.<sup>629</sup>

La distinción que realiza Eric Hobsbawm hace evidente que la Nación no puede explicarse atendiendo únicamente a criterios objetivos o subjetivos, sin embargo, su propia definición parece caer más en la línea de las propuestas subjetivas que de las

---

<sup>628</sup> Cfr. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 13 y 14.

<sup>629</sup> Cfr. *ibid.*, 15 y 16.

objetivas al afirmar que la Nación es: “Cualquier conjunto de personas suficientemente nutrido cuyos miembros consideren que pertenecen a una «nación».”<sup>630</sup>

Por otro, aunque cercano a Hobsbawm, se encuentra José Luis Pérez Treviño, quien afirma que las doctrinas nacionalistas suelen sostener dos tesis, a las que denomina como “empírica” y “normativa”. La primera se identifica con los elementos objetivos que menciona Hobsbawm, mientras que la segunda se refiere a la manera en la que se conceptualiza la titularidad del poder político. Para los nacionalistas el titular no puede ser otro que el sujeto colectivo denominado como “Pueblo” o “Nación”, quien tiene la voluntad y el conocimiento para decidir su futuro político y el de todos sus miembros. Articulando ambos elementos, se puede afirmar que para los nacionalistas la presencia de los elementos empíricos da lugar a una comunidad subjetivada sobre la que recae la soberanía política y que está llamada a la vida independiente.<sup>631</sup>

Tomando la distinción de Hobsbawm entre los elementos objetivos y subjetivos; y agregando la observación de Pérez Treviño sobre la concepción de la titularidad política de la Nación, Robert McKim señala que la nación es un fenómeno dual compuesto en partes iguales por una dimensión “cultural “ y por una “política”, considerando tanto los factores subjetivos como los objetivos en una sola caracterización.<sup>632</sup>

McKim señala que los grupos que se identifican como Naciones cuentan con elementos culturales comunes como pueden ser: la gastronomía, la arquitectura, la música, la literatura, las ceremonias, la vestimenta, etc. Además de estos elementos, los miembros de la comunidad comparten una cosmovisión que les hace más fácil la colaboración y la comunicación, lo que les permite identificarse como diferentes de otros grupos vecinos.<sup>633</sup> A este respecto conviene señalar la crítica de José Antonio Ullate, al respecto del peligro

---

<sup>630</sup> Ibid., 17.

<sup>631</sup> Pérez Treviño, «Prólogo», 12 y 13.

<sup>632</sup> Cfr. Robert Mckim, «La identidad nacional y el respeto entre las naciones», en *Naciones, Identidad y Conflicto* (Gedisa Editorial, 2014), 188 a 191.

<sup>633</sup> Ibid., 188 y 189.

y el engaño intelectual que supone el asumir que pueden existir comunidades políticas atemporales como las que presuponen los nacionalismos, sin negar los elementos comunes que efectiva e históricamente tienen las comunidades.<sup>634</sup>

Pero como el mismo autor reconoce, la simple dimensión cultural no es suficiente para considerar a un grupo como una Nación en su sentido moderno<sup>635</sup>, pues la nota característica de esta es su aspiración política que la distingue, como menciona Hobsbawm, de la versión extendida hasta antes de 1884. Atendiendo a esto, McKim señala que la dimensión política de la Nación por antonomasia es la posesión de un Estado propio; sin embargo esta dimensión se cumple también con el puro deseo o aspiración, ya sea de todo el grupo o de una parte del mismo, de obtener un Estado propio o incluso por la simple búsqueda de un status especial y distinto del de otros grupos dentro de un Estado.<sup>636</sup> Aunque al respecto cabe señalar que la tendencia, dado el paradigma político de la soberanía, es que todos los grupos nacionales pretenden hacerse de su propio Estado, pues es el punto culminante lógico de una comunidad que aspira a ser reconocida como diferente de las demás bajo las tesis de la modernidad.

Así pues, nuestra primera afirmación al respecto de la Nación moderna es que se trata de una comunidad unida por lazos culturales que tiene aspiraciones de tipo político, y que toda definición de Nación debe contar con ambos elementos si busca abarcar la amplia gama de Naciones existentes. Benedict Anderson tomando en cuenta ambos elementos propone la siguiente, ya clásica, definición de la Nación:

Una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.<sup>637</sup>

---

<sup>634</sup> Cfr. José Antonio Ullate, «La monarquía hispánica como forma política», *Verbo (Madrid): Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, n.º 535-536 (2015): 469-86 sic passim.

<sup>635</sup> Cfr. McKim, «La identidad nacional y el respeto entre las naciones», 190 y 191.

<sup>636</sup> *Ibid.*, 189 y 190.

<sup>637</sup> Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 23.

En esta breve pero contundente definición se pueden englobar todas las Naciones que han aparecido desde el siglo XVIII, sin importar el campo ideológico en el que se hayan originado o las particularidades retóricas sobre las que se hayan construido. Esto se debe a su grado de abstracción, el cual también vuelve necesario replicar la explicación que el mismo autor da a cada uno de los elementos que la conforman.

En primer lugar, las naciones son imaginadas porque sus miembros nunca serán capaces de conocerse mutuamente dada la cantidad de personas que las conforman, sin embargo, esto no los detiene para imaginarse en una comunión constante; toda comunidad mayor que las aldeas primitivas es por necesidad imaginada, lo que las distingue unas de otras son la forma en la que se imaginan.<sup>638</sup>

Se imaginan como comunidades porque, a pesar de las desigualdades internas, se piensa que todos sus miembros están unidos por una cierta hermandad o compañerismo derivada de los elementos que tienen en común. Las naciones construyen lazos emotivos entre los connacionales aprovechando las afinidades que producen las semejanzas.<sup>639</sup>

Las naciones son limitadas porque todas ellas se imaginan con fronteras más allá de las cuáles se encuentran otras naciones. Ninguna Nación se imagina como universal ni sueña con unir a todos los hombres, su identidad se basa en las diferencias y esto sólo es posible con la presencia de otras naciones que le sean ajenas y a las que se pueda contraponer.<sup>640</sup> Para este objetivo cualquier elemento se puede utilizar, en el caso de las naciones latinoamericanas el lugar de nacimiento, la etnia de los pueblos prehispánicos, o de la historia patriótica son utilizados para distinguir a unos de otros a pesar de las mucho mayores semejanzas.

Por último, las naciones se imaginan soberanas, producto del pensamiento político generado a finales de la Edad Media y a inicios de la Modernidad que alimentó al Estado,

---

<sup>638</sup> Cfr. *ibid.*, 23 y 24.

<sup>639</sup> Cfr. *ibid.*, 25.

<sup>640</sup> *Ibid.*, 24 y 25.

y a las ideas de soberanía popular ilustradas y revolucionarias que acompañaron su nacimiento en los siglos XVIII y XIX. La destrucción de la legitimidad regia producto de los movimientos revolucionarios generó las condiciones apropiadas para que las Naciones ocuparan su lugar como titulares de la política en beneficio de los Estados, quienes se presentaron como garantes de su libertad e independencia frente al resto.<sup>641</sup>

Si bien la Nación es, como se ha señalado, un instrumento del Estado y una creación tan artificial y moderna como ésta, es indudable que su éxito responde a necesidades básicas de pertenencia que no pueden ser ignoradas. Los hombres que dan su vida por las naciones no lo hacen por pensar que éstas son constructos imaginarios, sino porque ven en ellas la respuesta a esa necesidad primitiva de formar parte de una tribu que otorgue seguridad frente a las amenazas externas.<sup>642</sup>

A esto se refiere Jonathan Glover al afirmar que la idea de Nación que evocan los nacionalistas es totalmente “ideal”, pues se imagina una comunidad perfectamente unificada en el ámbito territorial, étnico, histórico, cultural y religioso; donde no existen conflictos y en el cuál todos los miembros comparten los mismos valores, consumen los mismos productos y reciben los mismos servicios, lo que reitera su sentido de pertenencia.<sup>643</sup> Recordemos los esfuerzos del Segundo Reich Alemán con su *Kulturkampf* por crear una idea de Nación que se enfrentaba a la Iglesia católica, algunos de cuyos frentes más duros fueron el sistema de educación o las funciones civiles que cumplía la Iglesia, y en las que la prensa tuvo una connotada participación.<sup>644</sup>

Estos elementos, hasta cierto punto “naturales” o “evidentes”, hacen pensar en una identidad “tribal”, y son sobre los que la Nación busca asentar su legitimidad –pudiéndose calificar como “protonacionales”–.

---

<sup>641</sup> Ibid.

<sup>642</sup> Cfr. Glover, «Naciones, Identidad y Conflicto», 27 y 28.

<sup>643</sup> Ibid.

<sup>644</sup> Sobre la conformación de la identidad nacional alemana durante la *Kulturkampf*. Cfr. Rebecca Ayako Bennette, *Fighting for the Soul of Germany: The Catholic Struggle for Inclusion after Unification* (Cambridge, UNITED STATES: Harvard University Press, 2012), <http://ebookcentral.up.elogim.com/lib/updf-ebooks/detail.action?docID=3301267>.

## II. PROTONACIONALISMO O SENTIMIENTOS DE PERTENENCIA COLECTIVA

Eric Hobsbawm afirma que la nación, como ente artificial, llena los vacíos emocionales que la pérdida de las comunidades y redes humanas reales habían provocado en los hombres desde la Revolución Francesa, y que la razón por la que había sido adoptada como sucedáneo se debía, al menos en parte, a la movilización que el Estado y los movimientos nacionalistas habían hecho de ciertos “sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían y que podían funcionar, por así decirlo, potencialmente en la escala macropolítica capaz de armonizar con estados y naciones modernos.”<sup>645</sup>

A estos lazos los denomina como “protonacionales”, y los distingue en dos clases: los supralocales, que son aquellos que se extienden más allá de los espacios reales en los que las personas pasan la mayor parte de su vida y que sin embargo las dotan de una cierta relación con otros (como podría ser una fe común); y los locales, que serán aquellos que presentan ciertos grupos selectos de la población y que los vinculan de una manera más directa a alguna institución o gobierno en concreto, y que pueden generalizarse, extenderse o popularizarse (como serían los nobles, la burocracia, la burguesía o incluso el campesinado de un lugar determinado).<sup>646</sup>

Aún y cuando los lazos locales tienen más en común con las naciones modernas, ninguno de los dos pueden ser identificados legítimamente con el nacionalismo, pues no tienen una relación de necesidad con la organización política territorial, que será el elemento determinante de la Nación moderna; pues de esta identidad común no se deriva la necesidad de contar con un territorio propio sobre el que gobierne de forma soberana la comunidad de la que se forma parte con exclusión del resto.<sup>647</sup>

---

<sup>645</sup> Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 55.

<sup>646</sup> Cfr. *ibid.*, 55 y 56.

<sup>647</sup> *Ibid.*, 56.

Por su parte Jonathan Glover llega a una conclusión similar al buscar las razones por las cuales, incluso antes de la aparición de las naciones, ciertos grupos como los “franceses” y los “ingleses” ya estaban dispuestos a luchar entre sí en campos de batalla como el de Azincourt, siglos antes de que se configuraran los países que actualmente denominamos Francia e Inglaterra. Para el autor este tipo de enfrentamientos puede explicarse mediante aquello que denomina “tribalismo”, es decir, los apegos psicológicos a un grupo o tribu que se encuentra delimitado por ciertas características que lo distinguen del resto, y que generalmente tienen una fuerte carga emotiva y sobre las cuales el nacionalismo moderno se ha construido.<sup>648</sup>

Esta mentalidad tribal tiene profundas raíces psicológicas y sociobiológicas, lo que explica la razón por la que el nacionalismo es capaz de provocar tan fuertes sentimientos en las personas. A nivel sociobiológico la identificación con un grupo es un mecanismo natural de defensa frente a un mundo peligroso, con la consecuente hostilidad hacia el resto de los grupos a los que se les identifica con ese peligro. Mientras, a nivel psicológico, el tribalismo responde a la necesidad personal de contar con un medio en el que el individuo pueda desarrollarse, para lo cual se requiere entablar vínculos con otros individuos con los que se comparta un trasfondo cultural y un marco de referencia común que facilite la convivencia.<sup>649</sup>

Los elementos que conforman este marco de referencia común son aquellos que distinguen a una comunidad tribal de otra y sobre los que la Nación moderna se ha construido aprovechando sus resonancias emotivas. Estos elementos “protonacionales” son, conforme a Eric Hobsbawm: la lengua, la etnia, la religión y la conciencia de pertenencia a una entidad política;<sup>650</sup> y a los que podríamos agregar, siguiendo a Jonathan Glover, el territorio común y la cultura compartida.<sup>651</sup>

---

<sup>648</sup> Cfr. Glover, «Naciones, Identidad y Conflicto», 30.

<sup>649</sup> Cfr. *ibid.*, 30 a 41.

<sup>650</sup> Cfr. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* sic passim.

<sup>651</sup> Cfr. Glover, «Naciones, Identidad y Conflicto», 42. Cfr.

Todos estos elementos son, en mayor o menor medida, utilizados por la Nación para legitimar su existencia y sus aspiraciones soberanas. Sin embargo ninguno en su origen implicaba algo más que un simple accidente que hacía diferente a un grupo de otro; no será sino hasta el siglo XVIII y XIX que el Estado, ante la falta de un sujeto sobre el que verter la soberanía, debido a la desaparición de la monarquía, decida crear la ficción del “pueblo” y la Nación para legitimar su supremacía y sus políticas totalizadoras y neutralizadoras sobre la base de la democracia.

### **III. NACIONALISMO**

#### **A. Concepto**

El uso de la Nación como un sujeto vacío e indeterminado sobre el que verter la soberanía satisfacía las necesidades del Estado a la perfección, sin embargo, la utilidad de este artificio no se limitaba únicamente a esto. La dimensión política de la Nación y sus evocaciones tribales eran una fuerza demasiado fuerte para desaprovechar, además que permitía canalizar las necesidades psicológicas y sociobiológicas de los hombres ante el declive de los dos grandes marcos de referencia de la vida medieval: la religión y el reino dinástico.

Las fracturas del *Ordo Politico Medievalis* sumieron a la sociedad europea, y en consecuencia a la americana, en una crisis antropológica de una magnitud inimaginable para los hombres actuales. La desaparición de todos los elementos sobre los que se había constituido la vida en sociedad durante siglos dejaron a los hombres huérfanos y abandonados, navegando en una tempestad existencial a la búsqueda de cualquier puerto que ofreciera refugio. Este puerto no fue otro que la Nación, y su dueño, el Estado, no tuvo reparos en recibir a toda esa desventurada humanidad.

Fue en este momento cuando la faceta política de la Nación entró en juego. Los elementos comunes (lengua, religión, etnia, territorio, historia, cultura, etc) aseguraban que los hombres se sintieran identificados y cobijados, pero la Nación no se limitaba únicamente a dar cobijo a grupos desamparados, una vez que la comunidad adquiere

una dimensión considerable, comienzan a aparecer las voces que reclaman la soberanía que les corresponde, la cual solo puede ejecutarse efectivamente mediante la constitución de un Estado propio. Es en este momento cuando nos encontramos en presencia del “Nacionalismo”, el fenómeno de la Nación convertido en credo político.

Para conceptualizar al Nacionalismo podemos presentar algunas de las definiciones del fenómeno que se han propuesto a lo largo de los años y en los cuales identificamos algunos de los elementos que hacen del nacionalismo un fenómeno moderno y unido al Estado.

La primera definición, y sobre la que muchos pensadores posteriores han construido sus propias propuestas, es la del filósofo Checo-Británico-Francés, Ernest Gellner, reconocido por muchos como uno de los mayores estudiosos del fenómeno nacionalista durante el siglo XX. En su ahora clásico libro *Naciones y Nacionalismo*, Gellner define dicho fenómeno de la siguiente manera:

Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política.<sup>652</sup>

Con estas líneas, el autor establece el tema central sobre el que el resto de las definiciones del nacionalismo son construidas: la identidad entre la unidad política, es decir el Estado, y la unidad nacional, la nación en específico que apela a su soberanía política. Para completar esta concepción Gellner realiza un breve comentario al respecto:

(E)l nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente -posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general- que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado.<sup>653</sup>

---

<sup>652</sup> Ernest Gellner, *Naciones y Nacionalismo* (Alianza Editorial, 2001), 13.

<sup>653</sup> *Ibid.*, 14.

Gellner remarca la identidad entre la Nación y el Estado y la congruencia de sus fronteras y de sus gobernantes. El sujeto que detente el poder político deberá formar parte de la Nación a la que gobierna y su poder se extenderá sobre sus connacionales. Esta concepción es totalmente moderna y parte del mito de la representación democrática, pues se asume que sólo es legítimo aquel gobierno que es elegido por el pueblo, léase nación, y que pertenece a este. La comunidad se encierra sobre sí misma y elimina todo tipo de presencia o influencia exógena a la nación y al Estado, asegurándose de esta manera que estas sean las únicas voces que se escuchen en la arena política.

La siguiente definición es del marxista británico Eric Hobsbawm, quien en su libro *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, se expresa en los siguientes términos:

Utilizo el término «nacionalismo» en el sentido en que lo definió Gellner, a saber: para referirme «básicamente a un principio que afirma que la unidad política y nacional debería ser congruente». Yo añadiría que este principio también da a entender que el deber político de los ruritanos\* para con la organización política que engloba y representa a la nación ruritana se impone a todas las demás obligaciones públicas, y en los casos extremos (tales como las guerras) a todas las otras obligaciones, del tipo que sean.<sup>654</sup>

Hobsbawm parte de la definición Gellneriana, pero pone un énfasis especial en el elemento de obediencia y de identidad que acarrea la pertenencia a una Nación. Como se mencionó previamente, los quiebres de la modernidad dejaron al hombre en una soledad antropológica, razón por la cual no dudaron en buscar el cobijo nacional; sin embargo, la Nación no fue pasiva ante este proceso, antes bien, a la par que se ofrecía como un refugio, se dedicaba a destruir cualquier otro tipo de grupo que pudiera hacerle competencia.

La aparición de Iglesias “nacionales” y de asociaciones “nacionales” no son mera coincidencia, pues el Estado-Nación identificó rápidamente el riesgo que corría de que los lazos religiosos y los grupos intermedios se reconfiguraran y fueran nuevamente

---

<sup>654</sup> Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 17.

adoptados por las masas, expulsando al artificio nacional de la escena política. Por esta razón se dió a la tarea de atacar y debilitar a todas las comunidades intermedias, ofreciendo una versión *ersatz* de las mismas en las que el elemento protonacional o común era utilizado para atraer a los hombres, pero siempre subordinado a la Nación que terminaba por convertirse en el elemento absoluto de pertenencia.<sup>655</sup>

Jonathan Glover parte igualmente de la definición de Gellner pero agrega una distinción propia al afirmar que:

El nacionalismo es la creencia de que una nación ha de poder autodeterminarse. Habitualmente esto suele concebirse en el sentido de que cada nación tenga su propio Estado. Existe una versión universal: toda nación ha de poder autodeterminarse. Y existe una versión particular: esta nación ha de poder autodeterminarse.<sup>656</sup>

La distinción de Glover no es producto de un prurito intelectual, sino la acentuación de una característica propia de la Nación y el Nacionalismo: su individualidad. Si bien podemos definir en términos generales qué es el nacionalismo, lo cierto es que en la realidad este no se predica en abstracto, sino que siempre se aterriza a “una” nación en específico y que siempre esta nación específica tendrá por objetivo la creación y consolidación de su propio Estado soberano.

Los nacionalistas, generalmente predicán la identidad entre Nación y Estado para su caso particular, sólo generando la propuesta universal para contar con cierta coherencia retórica, aún y cuando en la práctica suelen negarle este mismo principio a sus vecinos. Podemos pensar en el caso de los británicos que negaban el nacionalismo Indio, Irlandés o Boer (por mencionar algunos) mientras avanzaba a toda máquina hacia la constitución

---

<sup>655</sup> Como nos recuerda Ullate al recordar que los católicos franceses y los cristianos alemanes se enfrentaron en diversas ocasiones en nombre de sus respectivas naciones y bajo insignias que les eran extrañas. Cfr. Ullate, «El pueblo: del tercer estado a la nación», 737 y 738.

<sup>656</sup> Glover, «Naciones, Identidad y Conflicto», 25.

del propio, o el de los Israelitas y los Palestinos que afirman su nacionalismo propio, a la par que niegan el ajeno, generando un conflicto de más de medio siglo de antigüedad

La versión universal del credo nacionalista es más una herramienta útil para el estudio del fenómeno, que un verdadero principio que predicen los nacionalistas convencidos. Únicamente su versión particular se intenta llevar a cabo en la realidad, y aunque la retórica nacionalista sea prácticamente igual en todo el mundo, sus creyentes nunca olvidarán que “su” nación es siempre la que debe ocupar el lugar prioritario.

Charles Taylor, por su parte, coincide con la definición de Gellner sobre el Nacionalismo y su principio de identidad entre Estado y Nación, formulándola en los siguientes términos:

La idea básica es que un pueblo, previamente definido como una unidad de cultura, lengua o religión, debería tener derecho a darse a sí mismo su propia forma política. Sin duda, esto subraya un tipo de movimientos, sentimientos e ideas eje de carácter político respecto del mundo contemporáneo, a saber, aquellas que guardan relación con ese principio.<sup>657</sup>

Sin embargo, abunda en la conexión entre nacionalismo y Estado, al recordar que el fundamento de la lealtad política que une a la comunidad es la identidad étnica, lingüística, cultural o religiosa que existe con independencia de la propia sociedad y de la organización política; y que en la propuesta nacionalista la lealtad hacia el Estado se debe no por el simple hecho de autoridad, sino en cuanto corresponde a una identidad nacional.<sup>658</sup>

La definición de Taylor pone a la luz un tema interesante, aunque en apariencia contradictorio del Estado-Nación. Los movimientos nacionalistas pueden aparecer en cualquier lugar independientemente de la sociedad o de la organización política en la

---

<sup>657</sup> Cfr. Charles Taylor, «Nacionalismo y Modernidad», en *Naciones, Identidad y Conflicto* (Gedisa Editorial, 2014), 118.

<sup>658</sup> *Ibid.*, 89.

que lo hacen, sin embargo siempre están ligados al Estado al que aspiran y que puede o no llegar a consolidarse en la realidad, lo trascendental es su anhelo o esperanza en la creación de un Estado propio que eventualmente podrá llegar a representarlos.

Así pues, se explica por qué los adeptos de los movimientos nacionalistas están dispuestos a luchar hasta la muerte, y en muchos casos contra toda posibilidad real de triunfo, por la obtención de un Estado propio; pues para sus fieles, estos estados son tan reales, o más incluso, que el resto. En su mente solo será cuestión de tiempo antes de que esta realidad sea visible para todos.

El elemento fideísta del nacionalismo no es extraño si consideramos que el fenómeno desde un inicio ha pretendido sustituir<sup>659</sup>, subordinar o utilizar<sup>660</sup> a la religión para consolidar la identidad nacional y aglutinar a sus miembros, y por lo tanto ha copiado muchos de sus elementos para construirse, evocando inconscientemente la emotividad que crean las comunidades religiosas. Basta observar los monumentos nacionales, leer las biografías de sus “mártires” y héroes, y participar en sus “ceremonias” cívicas” para darse cuenta de la profunda religiosidad del nacionalismo.<sup>661</sup>

Por último podemos citar la definición que proponen Will Kymlicka y Christine Straehle en su libro *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías; Un análisis crítico de la literatura reciente*, donde señalan que:

Por este (*el nacionalismo*), entendemos aquellos movimientos políticos y políticas públicas encaminadas a asegurar que los estados sean efectivamente "estados nación" en los que el estado y la nación coinciden.<sup>662</sup>

---

<sup>659</sup> Cfr. Jose Santiago, «La Identidad Nacional Y La Religión. Un Marco Analítico Aplicado Al País Vasco Y Quebec», *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, n.º 2 (2016): 11 a 21.

<sup>660</sup> Cfr. Esteban Anchústegui Igartua, «Nacionalismo como religión política: revelación y apostolado.», *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, n.º 13 (2020): 107-38.

<sup>661</sup> Cfr. Nuevamente Benedict Anderson desarrolla esta faceta “religiosa” del nacionalismo en su libro *Comunidades Imaginadas*.

<sup>662</sup> Kymlicka y Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías; Un análisis crítico de la literatura reciente*, 40. (El texto en cursivas es mío)

Kymlicka y Straehle parten nuevamente del principio de identidad entre Nación y Estado como el centro del nacionalismo, sin embargo su enfoque está ahora en la relación constructiva entre el Estado y la Nación.

Como se señaló previamente, la Nación no es un producto natural sino el resultado deliberado de la ideación estatal de un sujeto en quien verter la soberanía una vez se hubiera eliminado a la monarquía como sujeto soberano. Las naciones no aparecen de la nada, sino que se construyen a lo largo del tiempo mediante una serie de políticas que luego, moduladas, han sido replicadas ininidad de veces para crear esa unión artificial que es el Estado-Nación. Kymlicka y Straehle remarcan este elemento en su definición, el nacionalismo no sólo es una ideología para los individuos, también lo es para el Estado, ideólogo y principal beneficiario de la existencia de la Nación.

Consideradas todas estas definiciones, de manera esquemática podemos realizar las siguientes afirmaciones al respecto del nacionalismo:

- La primera, que el nacionalismo parte del principio de identidad entre la unidad nacional y la unidad política.
- La segunda, que el nacionalismo afirma que el único gobierno legítimo es el conformado por miembros de la misma Nación sobre la que gobierna.
- La tercera, que el nacionalismo establece que el deber político de los ciudadanos para con el Estado-Nación del que forman parte se impone a todas las demás obligaciones e identidades que poseen.
- La cuarta, que el nacionalismo afirma de manera genérica que cada Nación debe de poder autodeterminarse, pero en la práctica se predica individualmente sobre el derecho de una Nación específica aún en detrimento de otras.

- La quinta, que el nacionalismo funda la lealtad política en la pertenencia a una Nación, la cual puede ser independiente de la sociedad y de la organización política que la rodea y que la gobierna. Los nacionalistas deben lealtad a su Estado-Nación, el cual existe por el sólo hecho de existir la Nación sin importar si es reconocido o no por otros.
- La sexta y última, que el nacionalismo busca mediante acciones políticas diversas asegurar la coincidencia entre el Estado y la Nación, ya sea mediante la eliminación de otras naciones con las que comparte territorio o mediante la separación de una parte del territorio para constituirse en un nuevo Estado.

## **B. Tipos**

Derivado de las afirmaciones anteriores, es posible apreciar el rango de elementos que componen al Nacionalismo y que se derivan de su principio central: la identidad entre la unidad política y la unidad nacional. Dicha multiplicidad de elementos conforma en un sentido muy amplio al Nacionalismo, pero al mismo tiempo permite dilucidar la existencia de diversos tipos de Nacionalismo dependiendo del elemento que cada movimiento particular enfatice. De esta manera, es posible hacer una serie de clasificaciones siguiendo la línea de los autores.

Ernst Gellner propone una primera distinción entre aquello que denomina el “Sentimiento Nacionalista” y los “Movimientos Nacionalistas”. Al primero lo define como: “el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización”<sup>663</sup>; y al segundo como: “aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo.”<sup>664</sup>

---

<sup>663</sup> Gellner, *Naciones y Nacionalismo*, 13.

<sup>664</sup> *Ibid.*

Nótese que, si bien Gellner distingue entre el Sentimiento y el Movimiento, no lo hace señalando dos cosas enteramente distintas, más bien el Sentimiento es siempre el motor del Movimiento. Es imposible imaginar que un grupo de nacionalistas se den a la tarea de perseguir toda una agenda política de construcción nacional si desde un inicio no sienten dentro de sus corazones el fuego del deseo de ver a su Nación libre y soberana.

Así como todo Movimiento requiere de Sentimiento, lo cierto es que todo aquel que sea un fiel creyente de la Nación nunca se podrá mantener por mucho tiempo fuera de la arena política. Si la propuesta central del Nacionalismo es la identidad entre Nación y Estado, ningún ferviente nacionalista estará dispuesto a aceptar que su Nación no participe de la toma de decisiones, y de la misma manera, nunca podrá aceptar el ser gobernado por personas que considere “extrañas” a su Nación.

El mayor peligro del Nacionalismo frente a otro tipo de pertenencias es su tendencia intrínseca hacia la radicalización y la homogeneidad, que no son otra cosa que una declaración de incompatibilidad con la Vida Política. El Nacionalismo como Sentimiento y como Movimiento invita a la participación en la Esfera Pública con el único objetivo de apoderarse de ella. La cooptación del espacio político por parte de grupos nacionalistas implica desde el inicio su destrucción, pues se elimina toda voz no nacionalista y se impone una agenda que pretende homogeneizar a todos los miembros del Estado para lograr que todos compartan la misma identidad Nacional negando la divergencia que es necesaria, como señalaba Arendt, para la Política. En este sentido, todo Nacionalismo tiende intrínsecamente hacia el totalitarismo.

La siguiente clasificación es la realizada por Avishai Margalit en su artículo *La psicología moral del Nacionalismo*, donde distingue entre dos corrientes del Nacionalismo: el Nacionalismo “Político” y el Nacionalismo “Cultural”. La primera afirma que la Nación alcanza su forma más perfecta cuando se encarna en un Estado-Nación, que le permite expresar su voluntad política de forma soberana. Los miembros de la Nación participarán de ella siendo ciudadanos ejemplares del nuevo Estado-Nación, convirtiendo a la obediencia y la lealtad en las más eminentes expresiones de pertenencia. Pero dicha

relación implica a su vez, que solo los miembros de la Nación pueden ser “auténticos” ciudadanos, dejando a los miembros de las minorías, en el mejor de los casos, como ciudadanos “de segunda” o “nominales”.<sup>665</sup>

Por otro lado el Nacionalismo Cultural señala que la Nación es un ente orgánico, cuya expresión más perfecta es la cultura nacional y en especial la lengua nacional. Para esta postura, la política no es esencial para la Nación, sino que es un medio que le permite expresarse y mantenerse con vida e independencia ante la amenaza de otras culturas y lenguas. El elemento central de la identidad nacional será la dimensión cultural y no la manifestación de su voluntad política, aunque esta sea de suma utilidad, o incluso de necesidad, para asegurar la supervivencia de la Nación.<sup>666</sup>

La distinción de Avishai se deriva de la composición dual de la Nación, que como se recordará, no solo es una comunidad unida por lazos culturales, sino que cuenta con aspiraciones políticas de autogobierno. Dependiendo de cuál de los elementos se acentúe, estaremos en presencia de un Nacionalismo de corte Político o Cultural.

Importante recalcar, igual que en el caso anterior, que ninguna de las corrientes se separa absolutamente de la otra, pues ambas facetas están presentes todo el tiempo. Aquí, la diferencia sustancial reside en si se considera a la autodeterminación política o a la identidad cultural como el elemento más importante de la Nación, aunque en ambas se presupone a la otra como existente e incluso necesaria en la práctica.

Según esta distinción, los Nacionalismos de tipo “Político” perseguirán ante todo la obtención de un Estado propio, por considerar que sólo de dicha forma su Nación podrá alcanzar su plenitud. Para los ideólogos y luchadores de estos movimientos de creación estatal, mientras no se alcance la soberanía política la Nación nunca podrá consolidarse

---

<sup>665</sup> Cfr. Avishai Margalit, «La psicología moral del Nacionalismo», en *Naciones, Identidad y Conflicto* (Gedisa Editorial, 2014), 133.

<sup>666</sup> Cfr. *ibid.*

como tal, no será más que un grupo de personas con lazos comunes, una suerte de familia extendida pero nada más.

Por su parte, los Nacionalismos de tipo "Cultural" también perseguirán un Estado propio, no por considerar que su Nación es menos por no tenerlo, sino porque de esta forma se asegurará la permanencia de la Nación y se contarán con los medios para fortalecerla. Para estos movimientos, la Nación por sí sola ya existe debido a sus elementos comunitarios (lengua, religión, raza, territorio, etc), sin embargo, al no poseer un Estado se encuentra en riesgo constante y perpetuo de ser atacada y suprimida por otras naciones, y sólo mediante la soberanía política se puede asegurar su independencia y supervivencia.

De esta manera, ambas posturas persiguen la creación de Estados Nacionales, aunque una de ellas afirma que este elemento no es esencial para la existencia de la Nación. Una muestra más de la relación de necesidad y causalidad que existe entre ambos conceptos modernos.

Una última clasificación, y que nuevamente pone en evidencia la relación entre Estado y Nación, es la realizada por los ya citados Will Kymlicka y Christine Straehle. Estos autores basan su distinción atendiendo a la manera en la que los movimientos nacionalistas han pretendido lograr la coincidencia entre Estados y Naciones.

El primer movimiento es el que señalan los autores como "Nacionalismo de Estado", en el cual es el mismo Estado quien adopta "varias políticas de "construcción nacional" con miras a transmitir a los ciudadanos un lenguaje nacional, identidad y cultura comunes"<sup>667</sup>, con el objeto de asegurar que su población forme parte de una sola Nación.

---

<sup>667</sup> Kymlicka y Straehle, *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías; Un análisis crítico de la literatura reciente*, 40 y 41.

El segundo es el denominado “Nacionalismo de las minorías”, en el cual las minorías etnoculturales dentro de un Estado se movilizan para demandar la constitución de su propio Estado mediante la separación de una parte del territorio que consideran propio.<sup>668</sup> Estas “minorías nacionales” son identificadas como “grupos étnicos culturales que se piensan a sí mismos como naciones dentro de un estado”<sup>669</sup> y que tradicionalmente se han enfrentado al nacionalismo estatal y a sus presiones por asimilarlas a la nación que se considera mayoritaria.

Esta distinción recae sobre la posición que ocupa un movimiento nacionalista dentro de un Estado, y remarca el elemento de individualidad propio del Nacionalismo. Todo Nacionalismo aspira a obtener su Estado, y todo Estado requiere de una Nación para consolidar su proyecto político, esto implica que siempre existirá una pugna constante entre aquellas Naciones que ya han logrado su sueño estatal y las que se encuentran en proceso de alcanzarlo.

Aquellas Naciones que hayan obtenido un Estado harán todo lo posible por consolidar su posición y extender su Nacionalismo mediante la supresión de cualquier otro que puede existir en su territorio; por su parte, aquellas Naciones que desafortunadamente se encuentren perseguidas o amenazadas harán todo lo posible por obtener su propio Estado, en el cual se convertirán a su vez en Nacionalismos de Estado e iniciarán su propia campaña de eliminación de otras naciones.

Este ciclo se mantiene de forma interminable debido a la imposibilidad de lograr que exista una verdadera unidad nacional dentro de cada Estado, lo cual asegura una constante lucha por mantener la hegemonía y el control sobre la población, lucha que entra perfectamente en la lógica estatal de constante crecimiento y expansión. Cada vez que una Nación ocupe el papel de Nacionalismo de Estado estará dispuesta a llegar aún más lejos que sus antecesores con el objeto de evitar ser derrocado, a su vez, los

---

<sup>668</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*

Nacionalismos de las minorías estarán dispuestos a una lucha mucho más encarnizada con el objeto de asegurar su supervivencia y, en la medida de lo posible, vengar aquellas humillaciones que se les ha hecho pasar.

El único beneficiado de esta lucha existencial es el Estado, pues cada Nación estará dispuesta a dotarlo de todas aquellas herramientas que les permitan obtener una ventaja sobre sus competidores, herramientas que el Estado mantendrá y utilizará sin importar si el que se las otorgó sigue o no en el poder.

En puridad, se debe recordar que, si bien la Nación fue producto de una serie de desarrollos culturales y teóricos propios, muchos de ellos están íntimamente ligados a los que dieron origen al Estado; y que fue este quien terminó de configurar a la Nación debido a su utilidad política. Si la Nación sigue existiendo esto se debe a su utilidad como creador de identidades comunes, y que, a diferencia del resto de las comunidades intermedias pre-estatales, la exacerbación de sus pasiones no implica un peligro para la estatalidad, sino que crean o fortalecen nuevos Estados en detrimento de otros grupos naturales, al tiempo que perpetúan los ciclos de lucha y expansión que tanto les benefician.

#### **IV. CONCLUSIÓN**

La Nación y el Nacionalismo han predicado desde su inicio una antigüedad que nunca han poseído, presumiendo al mismo tiempo un pasado inmemorial y un promisorio futuro ilimitado; ocupando el lugar que la religión, la familia, el reino y las comunidades intermedias habían dejado tras los quiebres de la modernidad y las Revoluciones Ilustradas. En un mundo moderno desprovisto de anclas a la realidad y de bases sólidas para construir una existencia individual y comunitaria, la magia de la Nación convirtió el azar de los vínculos protonacionales en un destino existencial.<sup>670</sup>

---

<sup>670</sup> Cfr. Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 29.

El Nacionalismo vigente en nuestros días es el producto de más de dos siglos de evolución histórica: desde los primeros sentimientos protonacionales en la Europa bajomedieval creados por los monarcas en detrimento del Imperio y de la Iglesia, hasta los movimientos separatistas de la Europa Moderna. Las Naciones y el Nacionalismo han pasado por los movimientos ilustrados europeos, las identidades reivindicadoras de los criollos americanos, las guerras de independencia coloniales y los llamados a la defensa Nacional de la Primera y Segunda Guerra Mundial, donde cada etapa de la historia ha aportado sus propios elementos políticos y retóricos que han sido replicados, profundizados y perfeccionados por sus sucesores en tiempos y lugares diferentes.<sup>671</sup>

El Nacionalismo, cambiante, pero a la vez constante, adquiere su forma más perfecta en el “Nacionalismo Oficial” de Benedict Anderson, versión del pensamiento nacionalista creada por los monarcas tras las Revoluciones Ilustradas para intentar dar visos de legitimidad a sus amenazadas dinastías. Pero al igual que sucedió con las monarquías estatales y sus aparatos de concentración y ejercicio del poder, la Nación sobrevivió a los monarcas, y se unió al nuevo Estado, al que benefició al permitirle gobernar sobre una población homogénea. Por dicha razón, aún tras la desaparición de las monarquías, el modelo de Nacionalismo que generaron sigue vigente alrededor del mundo. El mismo Anderson señala que:

El único rasgo persistente de este estilo de nacionalismo era, y es, su naturaleza oficial, es decir, algo que emana del estado y sirve a los intereses estatales ante todo.<sup>672</sup>

Por esta razón el Nacionalismo no ha muerto, pues todos los cambios de gobierno, sean violentos o no, heredan, hasta cierto punto, el Estado y las instituciones del régimen que han derrocado y no tardan mucho tiempo en descubrir que mucho se puede obtener del uso y perfeccionamiento de los mecanismos heredados.<sup>673</sup> La eficiencia de la estatalidad es su principal defensa frente a las pasiones reformadoras de los revolucionarios y su

---

<sup>671</sup> Cfr. *ibid.*, 223.

<sup>672</sup> *Ibid.*, 223 y 224.

<sup>673</sup> Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder* sic passim.

principal bondad es que cualquiera puede utilizar al poder del Estado haciendo solo correcciones terminológicas y propagandísticas.<sup>674</sup> El Estado ya no será Zarista sino Soviético, pero seguirá siendo Estado; y el Nacionalismo que beneficio a Alejandro III servirá a Lenin y a Stalin, pues detrás de todos los cambios de nomenclatura se alzan los mismos principios y necesidades.

El Nacionalismo está, por el momento, lejos de morir, pues no es en modo alguno un atavismo antiguo sino la quintaesencia de la modernidad.<sup>675</sup> En un mundo turbulento, cambiante e inseguro la Nación y el Nacionalismo dan a los hombres un refugio en el cual sentirse protegidos, un espacio en el que eso que les resulta familiar todavía tiene un peso y un valor, y donde, por extensión, sus particularidades son reconocidas.

Por su parte, el Nacionalismo y la construcción de una identidad nacional son útiles para el mundo moderno, una economía interconectada y desarrollada como la actual requiere de una población con una educación generalizada de un cierto nivel, pero sobre todo alfabetizada literaria y algebraicamente; lo que solo es posible en una población homogénea donde las personas puedan entenderse unas a otras, sin la necesidad, o el lastre, de una familiaridad profunda con contextos particulares y extremadamente limitados como la familia, clan, localidad, etc. Para alcanzar esta homogeneidad es necesario que se superen las antiguas distinciones lingüísticas y culturales y que en su lugar aparezcan nuevas identidades en las que puedan integrarse grupos que antes estaban dispersos.<sup>676</sup>

La nueva cultura requiere de un enorme esfuerzo de educación y propaganda que solamente puede ser llevado a cabo por el Estado, mismo que se beneficia a su vez de tener una población a la que puede controlar fácilmente y que no presenta un riesgo político. Pero no es el Nacionalismo por sí mismo el que impone la homogeneidad, sino

---

<sup>674</sup> Anderson, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, 224 a 226; Cfr. Jouvanel, *Sobre el poder*, cap. XII.

<sup>675</sup> Cfr. Taylor, «Nacionalismo y Modernidad», 67.

<sup>676</sup> Cfr. *ibid.*, 69 y 70.

que es el Estado quien la requiere, por lo que crea al Nacionalismo como medio para lograrla. Es de esta manera como el Estado respalda, difunde y define las nuevas culturas sobre las que construye las naciones.<sup>677</sup>

Así queda descrita la naturaleza y la realidad de la Nación y del Nacionalismo, artificios modernos que, mediante la evocación de elementos protonacionales y la manipulación de las emociones tribales, crean nuevas identidades con las que homogenizan las poblaciones de los Estados. Las Naciones no pueden aspirar a otra cosa que no sea convertirse en Estados, pues para esto han sido creadas y programadas, ya que los Estados no han encontrado todavía un sustituto para la Nación que le permita al mismo tiempo legitimar su soberanía, satisfacer las necesidades humanas de pertenencia y continuar en su cruzada permanente hacia la neutralización política y la seguridad absoluta de la vida humana.<sup>678</sup>

La Nación y el Nacionalismo no son pues, como señala Charles Taylor:

El simple resultado de una gratuita mentalidad sanguinaria, y menos aún de alguna regresión a una identidad tribal premoderna, sino, en gran medida, el producto de una situación de rivalidad que es la quintaesencia de la modernidad por su estructura y por los elementos que en ella se dirimen.<sup>679</sup>

Así pues mientras la modernidad y sus principios se mantengan vigentes lo mismo sucederá con el Estado, con las Naciones y con el Nacionalismo.

---

<sup>677</sup> Cfr. *ibid.*, 70 a 72.

<sup>678</sup> Cfr. "Hay, por tanto, una especie de dialéctica del Estado y la nación. No se trata únicamente de que las naciones luchen para convertirse en Estados; se trata también de que los Estados modernos, con el fin de sobrevivir, luchan por crear lealtades nacionales confeccionadas a su medida." *Ibid.*, 90.

<sup>679</sup> *Ibid.*, 92.

## CONCLUSIONES

### ANTECEDENTES CONCEPTUALES

El ser humano se compone de dos elementos, cuerpo y alma, los cuales conforman una sola esencia mediante una integración perfecta que lo hace ser hombre. La unión de cuerpo y alma es común a todos los seres vivientes, por lo que aquello que hace al hombre único es su alma racional y trascendente.

La *naturaleza política* del hombre es el atributo derivado de su naturaleza racional que le hace necesario vivir y actuar con otros y para otros de manera común, creando el espacio entre-los-hombres en el que los iguales construyen un mundo cuyo fin es la vida feliz, el bien común que incluye el propio.

Cuando los seres humanos se unen y actualizan su naturaleza política se crea un espacio entre ellos denominado *espacio público o político*. La primera manera en la que se actualiza imperfectamente la naturaleza política del hombre es la familia.

Cuando varias familias se unen aparece el espacio político, en el que los iguales se acercan a tomar las decisiones que sean más convenientes para todas las familias y para todos los integrantes. La presencia de iguales hace necesario que las decisiones se alcancen y se tomen de manera “política”, mediante el discurso y la acción, las dos actividades más propias del ser humano como hombre y alma, como *zoon politikón*. En este momento se genera propiamente la comunidad política.

Una vez alcanzada la comunidad política no desaparecen las comunidades inferiores, sino que se le ordenan a efecto de alcanzar el bien de la comunidad superior; conocido como *Bien Común*. El *Bien Común* político es, pues, el bien de todas las comunidades que se ordenan dentro de la vida política y el bien de todos los miembros que la conforman.

Las comunidades políticas establecen un poder reconocido por todos, el cual se ordena a la consecución del bien común que han acordado los individuos mediante la constitución de un orden jurídico que establece los lineamientos que regirán todas las relaciones que se den dentro de dicha comunidad: la protección de la comunidad, de su territorio, de sus bienes y de sus individuos recae igualmente en este poder constituido, el cual sólo tiene facultades en el espacio delimitado previa y claramente por los miembros de la comunidad.

Cada comunidad política responderá de manera especial a estas cuestiones y en ello radica la diferencia entre las formas de organización política, cada comunidad debe establecer el fin, el bien común que las une y la manera en la que se articularán las relaciones entre individuos e instituciones a efecto de lograrlo.

Esta *elección deliberada de una vida común* es la que le asegura al hombre la actualización de su naturaleza política, es el único espacio en el que acción y discurso pueden desarrollarse libres de la violencia animal y de la necesidad, y es la que da lugar a la inmensa cantidad de formas de organización política que han aparecido a lo largo de los siglos: tribus y clanes, *polis*, civitas, imperios, reinos, el Estado y las variaciones que de cada una han surgido.

Esta *elección deliberada* implica a su vez la configuración de relaciones y balances entre los distintos elementos que componen la vida comunitaria. La relación entre lo Político y lo Sagrado, el Orden Político y el Orden Prepolítico, la Libertad y la Seguridad son las que determinarán la naturaleza de cada forma de organización política.

A pesar de las diferencias que han existido a lo largo de la historia entre las formas de organización política, todas, por lo general, habían mantenido una cierta concepción de la manera en la que las relaciones y los balances entre estos elementos debían de configurarse; esta concepción "clásica" fue eliminada con la aparición del Estado Moderno que impuso una nueva serie de presupuestos sobre los que construir su modelo.

En primer lugar, el Estado rompe con la concepción integradora y legitimadora del Orden Político y el Sagrado, independizándolos y dotando al primero de su propia verdad. Poco a poco lo Sagrado dejó de legitimar y limitar a lo Político, toda la actividad propiamente política se concentró en torno al Estado y éste perdió las limitaciones que lo habían mantenido controlado.

En segundo lugar se ubica la relación entre la Libertad y la Seguridad, pues si bien la primera es una *conditio sine qua non* para la existencia de la política, la permanencia y estabilidad necesarias para la vida comunitaria requieren también de un cierto grado de Seguridad. El Estado Moderno centra su atención no en la Libertad sino en la Seguridad, y por esta razón encamina todos sus actos hacia la supresión de la primera. La homogeneidad de la población es resultado de esto, si todos los hombres son iguales no habrá disensión ni riesgos, habrá una seguridad total pero no existirá la política porque nadie será capaz de aportar algo nuevo o distinto.

La forma histórico-política de la Estatalidad ha adoptado a lo largo de la historia distintas variantes, pero para poder comprenderla es necesario antes estudiar la forma de organización política que la antecedió. Es imposible entender la génesis del Estado si no se comprende, aunque sea de manera esquemática, el mundo del que nació y que motivó su aparición.

## **LA EDAD MEDIA**

La Edad Media fue la culminación del pensamiento político romano en su vertiente cristiana, sus casi mil años de existencia conformaron la manera de pensar de los hombres en el orden social y político. La debilitación, crisis y muerte del orden cristiano medieval fueron el campo de cultivo en el que nació y se desarrolló el Estado.

Con el término de Edad Media se denota un período histórico de Europa generalmente ubicado entre los siglos V y XV, marcados respectivamente por las invasiones bárbaras

al Imperio Romano de Occidente y su caída en el 476 d.C., y por la toma de Constantinopla por los turcos en el 1453 d.C. (el fin del Imperio Bizantino). La forma de organización política en Europa durante el medioevo es la “Cristiandad Medieval” también denominada “*Respublica Christiana*” o “Comunidad Universal”.

La sociedad de la Cristiandad se organizó con base en comunidades, su deseo de orden le hacía natural el agrupar a los individuos en corporaciones que aseguraran su protección y lo acompañaran en el camino a la santidad. La base de todo el orden social era la familia, lugar de nacimiento, desarrollo y muerte; espacio sagrado en el cual el poder político no debía ingresar. Los individuos, al salir de la dinámica familiar y al encarar las necesidades de la vida, se integraban a una corporación de oficios según el que practicasen, en el que encontraban el apoyo y la defensa de sus pares.

Una particularidad del orden político medieval, de la Cristiandad medieval, es su desinterés e incapacidad para colmar en su totalidad el espacio dejado por el Imperio Romano. El orden medieval nunca se consolidará como un sujeto político fuerte, cada comunidad se ordenará para colmar un espacio determinado y el conjunto de todas se coordinará para dar estabilidad al orden social medieval.

La Cristiandad Medieval se estructuraba sobre tres pilares fundamentales que reinaban sobre toda la Europa Occidental: El Emperador Universal, la Iglesia Universal y la Ley Universal, sobre los que se formó una sociedad escalonada en la que todos los eslabones se encontraban unidos por vínculos mutuos de protección y fidelidad. Toda esta red de relaciones personales formaban filtros y muros de contención entre el poder central y el individuo, una medida general o arbitraria determinada por el monarca o el señor feudal debía pasar por numerosos enfrentamientos antes de llegar al individuo, al que alcanzaba con menor fuerza y con muchas modificaciones. Estos filtros aseguraban la separación entre lo político y lo social, entre la esfera privada y la pública, manteniendo al poder central lejos de cuestiones familiares y personales, en las que otros poderes más adecuados establecían sus propios sistemas de relaciones y controles. La autoridad

política sólo se ocupaba de asuntos de índole pública, todo lo que no formara parte de este espacio se encontraba fuera de su campo de acción.

La armonía alcanzada por la Cristiandad dependía de la levedad del poder político, la ausencia de un poder totalizador permitía la existencia de una diversidad de actores sociales que evitaban el monismo político y por ende les aseguraba libertad para desarrollarse. La Iglesia se beneficiaba de este status, pues sus incursiones en el campo político no eran algo peligroso sino esencial en la mente medieval. Este sistema estaba condenado a morir apenas los monarcas decidieran lanzarse a la conquista del espacio político y convirtieran al resto de los actores, incluida la Iglesia, en invasores y enemigos a desterrar del espacio público.

## **EL ESTADO MODERNO**

El Estado no surge en una fecha precisa como fruto absoluto de los esfuerzos humanos, su creación es resultado de la fuerza de las circunstancias cambiantes que en el ámbito económico y social fueron presentándose en Europa desde el siglo XIII y que no terminaron hasta bien entrado el siglo XVII. Los principios sobre los que se fundó el Estado tenían tanto de teoría como de respuesta práctica a las circunstancias acuciantes que se vivían y pueden ser identificados con una serie de fracturas conceptuales entre el pensamiento medieval y clásico, y el moderno.

Estas fracturas conceptuales fueron la económica de la Burguesía, la cultural del Renacimiento, la religiosa del Protestantismo, la ética del Maquiavelismo, la política del Bodinismo, la jurídica del Hobbesianismo y la sociológica de la Paz de Westfalia. Cada una de ellas fue una respuesta a las circunstancias y necesidades que atravesaba la sociedad a finales de la Edad Media, las monarquías nacionales y la burguesía las aprovecharon para la construcción del nuevo orden político y en este sentido se consolidaron, trascendiendo más allá de la pura teoría al mundo de la *praxis* política.

Como forma de organización política, el Estado nace del deseo de los gobiernos medievales, generalmente monárquicos, de centralizar el poder en sus manos. A medida que su poder iba creciendo se comenzó a aplicar la idea de *lo Stato*, original de las Signorías del *quattrocento* y el *cinquecento* del norte de Italia, a los nuevos territorios, más grandes que las ciudades y los reinos de antaño, sobre los que se ejercían los nuevos poderes cada vez más ilimitados.

La palabra Estado comenzó a utilizarse como sinónimo de Gobierno y eventualmente esta última fue desplazada y terminó refiriéndose únicamente a los hombres que tienen bajo su mando la máquina estatal. A la par que su poder se extendía, el modelo estatal fue adoptado por las distintas regiones de Europa hasta convertirse en toda una forma de organización política, como antes lo habían sido la *Polis*, la *Civitas* y la Cristiandad.

El Estado no fue desde el inicio una forma de organización política, en sus comienzos era únicamente el instrumento del Gobierno para concentrar el poder político que se encontraba disgregado durante la Edad Media, así como para forzar la unidad social mediante el monopolio de la violencia. Las circunstancias en las que se configuró hicieron que los pensadores políticos la vieran como algo más que una simple herramienta de los monarcas; su naturaleza técnica, carente de valores propios más allá de su insaciable hambre de poder, permitía convertirla en una forma de mando objetiva y neutral que podría superar los conflictos que amenazaban la paz y la unidad de las naciones europeas al desmarcarse de las facciones y los grupos e imponer sobre ellas su voluntad pacificadora.

Al deseo de los pensadores de paz y estabilidad se agregó el sentimiento de orfandad que la Reforma había provocado al destruir definitivamente el ideal de unidad que la Iglesia había encarnado durante los diez siglos medievales. La *auctoritas* de la Iglesia había sido la argamasa que unía a las distintas clases y poderes que habían florecido durante el medioevo, su desaparición debilitaba toda una construcción social y política que por siglos había dado seguridad a los hombres y mujeres de Europa y los lanzaba a un estado de incertidumbre y abandono del cual era imperativo salir. El Estado, unido en

este momento a las monarquías, se presentaba como el único capaz de ocupar este espacio vacante y entronizarse como el orden supremo que todos anhelaban.

Para cumplir con esta nueva función, ya no de instrumento sino de forma de organización política, el Estado construyó una nueva mitología alrededor de sí mismo. Dividió al orden social, esencia de la vida comunitaria, en un supuesto estado de naturaleza –en el que concentraba todo aquello que era malo o peligroso– y un orden político estatal –en el que ubicaba todo lo bueno o placentero–, ubicando en este último la totalidad de la vida humana en común. De esta manera se transformaba al orden político, auxiliar del social, en el centro de toda la vida humana y arrebatava a toda corporación social no política las facultades jurídicas que poseían, concentrándolas en un nuevo Derecho Estatal o político.

Esta nueva narrativa convertía al Estado en el sucedáneo de la Providencia Divina, sólo él podía salvar al hombre de la violencia y la miseria que lo amenazaban en su estado prepolítico, y para esto debía emprender una campaña de aniquilación no contra el pecado sino contra el azar, enemigo de la seguridad, el control y del poder. El Derecho estatal, expresión de la voluntad del soberano, se convirtió en los nuevos mandamientos a los que los hombres debían doblegarse si deseaban alcanzar el paraíso en la tierra; si esto no era incentivo suficiente siempre se podía acudir al monopolio de la fuerza, nueva ira divina, que podía aplastar a cualquiera que se opusiera a este nuevo orden, destino de la Humanidad.

El pensamiento clásico siempre había concebido a la política como un elemento correctivo, protector de órdenes anteriores y trascendentes, donde el poder era un instrumento pero nunca un fin; la aparición del Estado trastocó este orden al convertir al poder en el elemento central de la política y concebir a ésta como la técnica de dominación de espacios y territorios en constante conflicto. Así como el pensamiento racionalista se obsesionaba por clasificar y subdividir la realidad a fin de controlarla, el Estado requería de fronteras territoriales, tan poco claras en tiempos anteriores, para

poder consolidar su poder absoluto, una vez tuviera claro el espacio que le correspondía podía proceder sin preocupaciones a su sometimiento y reordenación.

El Estado no es pues una forma de organización que surge espontáneamente, sino que es el producto de la voluntad humana y del pensamiento mecanicista y racionalista moderno. Mientras el Gobierno estrictamente busca el equilibrio y la estabilidad del orden social, el Estado busca la innovación, su tendencia innata es a la concentración del poder y esto es contrario al mantenimiento de cualquier orden social. Los presupuestos sobre los que se ideó el Estado no son derivados de una observación holística de la realidad sino que fueron contruidos *a priori* por los intelectuales en ejercicios lógicos de simplificación y desarrollo silogístico. El Estado es una hermosa construcción, pero esto es gracias a su artificialidad que transforma y moldea a la realidad conforme a sus caprichos.

La estatalidad tiende a devorar a aquellos Gobiernos que la utilizan pues posee la tendencia innata a crecer sin límites hasta absorber todo aquello con lo que entra en contacto, al poseer el monopolio de la fuerza y basar toda su legitimidad en el mismo convierte el miedo en un elemento central de la vida comunitaria; el miedo, fuerte pasión humana, le permite ingresar en la esfera privada y politizarla, convirtiendo aquello que corresponde a la familia y a la persona en materia política y por lo tanto en objetos de su control.

Para el Estado la Población se concibe como masa homogénea; la Potestad como poder, fuerza al servicio de los fines estatales; el Territorio como espacio físico delimitado de manera precisa por fronteras y el Orden Jurídico como aquel emanado de la voluntad del soberano que se impone a las costumbres y derechos tradicionales. Cada elemento ha sido delimitado, clasificado, uniformizado y subordinado al Estado y a su voluntad; en esto recae la soberanía estatal y su diferencia con respecto a las demás formas de organización política que la habían precedido: todo por debajo de él, nada por encima de él.

## **FASES DEL ESTADO**

La fase de aparición y afirmación de la estatalidad abarca del siglo XVI al XVIII y es denominada “La etapa de las Monarquías Estatales”, en esta el Estado es un instrumento al servicio de las monarquías. La función de la estatalidad fue la de consolidar y apoderarse de la soberanía para otorgarlas al monarca, lo cual alcanzó al hacerse de la supremacía política y jurídica convirtiéndose en la única autoridad política del territorio y en el único creador e intérprete del Derecho, siguiendo el pensamiento de Maquiavelo y Bodin. Hobbes dió a las teorías de sus predecesores la unidad orgánica de la que carecían al convertir al pueblo, realidad orgánica y natural, en la sociedad, artificial masa de individuos en estado de guerra, con lo que justificó la dominación irrestricta de los príncipes y la destrucción de privilegios y singularidades tradicionales.

La fase de la Revolución Francesa es propiamente la del Estado Moderno ya consolidado en su forma de Estado-Nación y se extiende desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX. El Estado adquirió su independencia de las monarquías y las sustituyó con la Nación, nuevo ente impersonal y abstracto y más fácil de controlar, quién en representación de la sociedad ejerce la soberanía mediante la creación de Constituciones que garantizan formalmente la seguridad social. Las Monarquías se mantienen de manera residual en Monarquías Constitucionales o Parlamentarias únicamente en la medida en que mantengan su utilidad como factor de legitimidad y siendo eliminadas apenas pierdan este elemento.

La última etapa inicia en el siglo XX y se mantiene hasta nuestros días y se denomina la del Totalitarismo. Tras la brutal experiencia de la Primera y Segunda Guerra Mundial los Estados adquieren la forma de Estados Totalitarios desbordando su soberanía a la esfera privada en busca de una homogeneización absoluta de los individuos que permita cumplir su objetivo de alcanzar una seguridad total y permanente. Los Estados Totalitarios prometen la felicidad completa y la eliminación del azar y la incertidumbre como fuentes de peligro, a la par que promueven una ética hedonista y relativista en la

que sea imposible la oposición basada en cualquier residuo de tradición ya sea moral, religiosa o cultural.

El Estado de Bienestar es el apogeo de la estatalidad como forma de organización política. Al absorber a la sociedad y unir de esta manera la esfera política con la prepolítica el Estado se encuentra cada vez más cerca, al menos en la teoría, de alcanzar el objetivo con el que fue creado: el control absoluto de toda experiencia de vida humana en comunidad con el fin de erradicar todas las causas de conflicto y establecer una paz perpetua.

## **NACIONALISMO**

El declive del Estado de Bienestar coincide con la reaparición en la escena política de movimientos nacionalistas, separatistas u oficialistas, que a primera vista parecen poner en entredicho la hegemonía política estatal. Gran cantidad de pensadores de un o y otro extremo político identifican al nacionalismo con una supuesta crisis del Estado provocada, en teoría, por la pérdida de facultades de este frente a los poderes supraestatales y nacionales representados por los Organismos Internacionales y por los Movimientos Nacionalistas.

Dejando de lado el factor de la Globalización y centrándonos en el fenómeno Nacionalista es posible observar que la relación entre este y el Estado no es tan destructiva como podría pensarse en un inicio.

La Nación puede definirse, siguiendo a Benedict Anderson, como: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana que aparece para llenar los vacíos emocionales que la pérdida de las comunidades y redes humanas reales habían provocado en los hombres desde la Revolución Francesa y que había sido adoptada como sucedáneo debido a la movilización que el Estado y los movimientos nacionalistas habían hecho de ciertos lazos denominados como “protonacionales” y que generaban apegos “tribales” en las personas.

Estos elementos “protonacionales” generalmente se identifican con la lengua, la etnia, la religión, la conciencia de pertenencia a una entidad política, el territorio común y la cultura compartida; los cuales son, en mayor o menor medida, utilizados por la Nación para legitimar su existencia y sus aspiraciones soberanas. Sin embargo ninguno en su origen implicaba algo más que un simple accidente que hacía diferente a un grupo de otro; no será sino hasta el siglo XVIII que el Estado, ante la falta de un sujeto sobre el que verter la soberanía debido a la desaparición de la monarquía, decida crear la ficción del “pueblo” y la Nación para legitimar su supremacía y sus políticas totalizadoras y neutralizadoras como democráticas.

Las fracturas del *Ordo Politico Medievalis* sumieron a la sociedad europea, y en consecuencia a la americana, en una crisis antropológica de una magnitud inimaginable para los hombres actuales. La desaparición de todos los elementos sobre los que se había constituido la vida en sociedad durante siglos dejaron a los hombres huérfanos y abandonados, navegando en una tempestad existencial a la búsqueda de cualquier puerto que ofreciera refugio. Este puerto no fue otro que la Nación, y su dueño, el Estado, no tuvo reparos en recibir a toda esa desventurada humanidad.

Fue en este momento cuando la faceta política de la Nación entró en juego. Los elementos comunes (lengua, religión, etnia, territorio, historia, cultura, etc) aseguraban que los hombres se sintieran identificados y cobijados, pero la Nación no se limitaba únicamente a dar cobijo a grupos desamparados, una vez la comunidad adquiere una dimensión considerable comienzan a aparecer las voces que reclaman la soberanía que les corresponde, la cual solo puede ejecutarse efectivamente mediante la constitución de un Estado propio. Es en este momento cuando nos encontramos en presencia del “Nacionalismo”, el fenómeno de la Nación convertido en credo político.

El nacionalismo busca mediante acciones políticas diversas asegurar la coincidencia entre el Estado y la Nación, ya sea mediante la eliminación de otras naciones con las que comparte territorio o mediante la separación de una parte del territorio para

constituirse en un nuevo Estado, pues parte del principio de identidad entre la unidad nacional y la unidad política para afirmar que el único gobierno legítimo es el conformado por miembros de la misma Nación sobre la que gobierna. Así mismo establece que el deber político de los ciudadanos para con el Estado-Nación del que forman parte se impone a todas las demás obligaciones e identidades que poseen, pues funda la lealtad política en la pertenencia a una Nación, la cual puede ser independiente de la sociedad y de la organización política que la rodea y que la gobierna. Los nacionalistas deben lealtad a su Estado-Nación, el cual existe por el sólo hecho de existir la Nación sin importar si es reconocido o no por otros.

El Nacionalismo vigente en nuestros días es el producto de más de dos siglos de evolución histórica: desde los primeros sentimientos nacionalistas criollos hasta los movimientos separatistas de la Europa Moderna, pasando por los llamados a la defensa Nacional de la Primera y Segunda Guerra Mundial, así como por las guerras de independencia coloniales, cada etapa de la historia de la Nación ha aportado sus propios elementos políticos y retóricos que han sido replicados, profundizados y perfeccionados por sus sucesores en tiempos y lugares diferentes.

El Nacionalismo no es en modo alguno un atavismo antiguo sino la quintaesencia de la modernidad. En un mundo turbulento, cambiante e inseguro la Nación y el Nacionalismo dan a los hombres un refugio en el cual sentirse protegidos, un espacio en el que eso que les resulta familiar todavía tiene un peso y un valor, y donde, por extensión, su misma individualidad es reconocida. De igual manera el Nacionalismo y la construcción de una identidad nacional son útiles para el mundo moderno, una economía interconectada y desarrollada como la actual requiere de una población educada que solo es posible en una población homogénea donde las personas puedan entenderse unas a otras sin necesidad de tener que contar con lazos de familiaridad mucho más profundos.

Para alcanzar esta homogeneidad es necesario que se superen las antiguas distinciones lingüísticas y culturales y que en su lugar aparezcan nuevas identidades en las que

puedan integrarse grupos que antes estaban dispersos. Esta nueva cultura requiere de un enorme esfuerzo de educación y propaganda que solamente puede ser llevado a cabo por el Estado, mismo que se beneficiara a su vez de tener una población a la que puede controlar fácilmente y que no presente un riesgo político.

El Estado respalda, difunde y define las nuevas culturas sobre las que construye las naciones. Esta es la relación de dependencia mutua en la que se encuentran unidos Estado y Nación desde el siglo XVIII, la expansión y consolidación de uno permite la del otro, cada uno permite al otro crecer, fundándose ambos en la legitimidad que les otorga el haber asentado en el “pueblo” el poder soberano.

Esta es la naturaleza y la realidad de la Nación y del Nacionalismo, artificios modernos que mediante la evocación de elementos proto-nacionales y la manipulación de las emociones tribales crean nuevas identidades con las que homogenizan las poblaciones de los Estados. Las Naciones no pueden aspirar a otra cosa que no sea convertirse en Estados pues para esto han sido creadas y programadas y los Estados no han encontrado todavía un sustituto para la Nación que le permita al mismo tiempo legitimar su soberanía, satisfacer las necesidades humanas de pertenencia y continuar en su cruzada permanente hacia la neutralización política y la seguridad absoluta de la vida humana.

Mientras el Estado se mantenga como la forma de organización política vigente en la actualidad el nacionalismo se mantendrá vivo y con fuerza, pues comparten las mismas fuentes y se fortalecen mutuamente. Frente a los doctrinarios que ven en los nacionalismos que arrasan Europa una expresión de la crisis del Estado y un riesgo para su existencia es posible afirmar otra opción, la de una nueva ola de Nacionalismos que se ocupan de tranquilizar las necesidades de pertenencia comunitaria de una nueva generación humana totalmente a la deriva y carente de cualquier elemento de seguridad, con el objeto de permitir que el Estado continúe apoderándose de la esfera política y social para lograr su objetivo totalitario y neutralizador.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, Ángel Manuel. «Notas sobre la evolución histórica del parlamento y de la representación política». *Revista de estudios políticos*, n.o 92 (1996): 163-74.
- Adame Goddard, Jorge. *Filosofía social para juristas*. McGraw-Hill, 1998.
- Aguilar Víquez, Fidencio. *Mística y Política*. Edamex, 2000.
- Aláez Serrano, Florentino. «Teoría medieval del símbolo». *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, n.o Extra 1 (2018): 151-61.
- Alfonso, Jorge. «Religión política en el Leviatán de Hobbes». *Revista de filosofía* 74, n.o 1 (2018): 5-20.
- Álvarez Junco, José. *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, S.L., 2016. <https://es.scribd.com/read/436171212/Dioses-utiles-Naciones-y-nacionalismos#>.
- Anchústegui Igartua, Esteban. «Nacionalismo como religión política: revelación y apostolado.» *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, n.o 13 (2020): 107-38.
- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Andreu Gálvez, Manuel. «El nacimiento de la nación española. Notas para un breve estudio histórico.» *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, n.o 36 (2020): 423-44.
- Andreu Galvéz, Manuel, y Leonardo Brown González, eds. *Los riesgos del pensamiento. Introducción al mundo de las ideologías contemporáneas*. Eunsa, 2022.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, 2017.
- . *¿Qué es la política?* Paidós, 1997.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Editado por Julio Pallí Bonet. Gredos, 2013.
- . *Política*. Editado por Manuela García Valdés. Gredos, 2013.
- . *Sobre el alma*. Editado por Tomás Calvo Martínez. Gredos, 2003.
- Arlotti, Raúl. «La formación del estado moderno Acotaciones desde la transdisciplinarietà». *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Lucas Gioja*, n.o 1 (2007): 216-23.
- Asch, Ronald, y Heinz Duchhardt. *El Absolutismo, 1550-1700, ¿un mito?: revisión de un concepto historiográfico clave*. Barcelona: Idea Books, 2000.
- Ayala Martínez, Jorge Manuel. «El Derecho natural antiguo y medieval». *Revista española de filosofía medieval*, n.o 10 (2003): 377-86.
- Ayuso Torres, Miguel. *¿Después del Leviatán? Sobre el Estado y su signo*. Universidad Autónoma de Guadalajara, 2006.
- Bennette, Rebecca Ayako. *Fighting for the Soul of Germany : The Catholic Struggle for Inclusion after Unification*. Cambridge, UNITED STATES: Harvard University Press, 2012. <http://ebookcentral.up.elogim.com/lib/updf-ebooks/detail.action?docID=3301267>.
- Bialas, Wolfgang. «Nazi Ethics and Morality: Ideas, Problems and Unanswered Questions». En *Nazi Ideology and Ethics*, editado por Wolfgang Bialas y Lothar Fritze, 15-56. Cambridge Scholars Publishing, 2014.

- Bosworth, R. J. B. Mussolini. Arnold Publishers, 2002.
- Brewer-Carías, Allan. Reflexiones sobre la Revolución Norteamericana (1776). la Revolución Francesa (1789) y la Revolución Hispanoamericana (1810-1830), y sus aportes al constitucionalismo moderno. Universidad Externado de Colombia, 2007.
- Briones Quiroz, Félix Maximiano, Cristián Eduardo Leal Pino, Mauricio Fernando Rojas Gómez, y Juan Carlos Medel Toro. «Las revoluciones burguesas del siglo XIX: 1815-1848». *Theoria* 14, n.o 2 (2005): 17-23.
- Brown, Peter. El mundo de la Antigüedad tardía De Marco Aurelio a Mahoma. Gredos, 2012.
- Brown, Wendy. Estados amurallados, soberanía en declive. Herder Editorial, 2015. <https://es.scribd.com/read/351478559/Estados-amurallados-soberania-en-declive#>.
- Bushkovitch, Paul. Historia de Rusia. Ediciones Akal, 2013.
- Calleja Rovira, Ricardo. «Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía». *Revista de estudios políticos*, n.o 166 (2014): 13-39.
- Carro Martínez, Antonio. «La médula del sistema de poder en el Estado contemporáneo la burocracia». *Revista de estudios políticos*, n.o 77 (1954): 105-28.
- Castellano, Danilo. «El problema de la constitución y la ideología constitucionalista». *Verbo*, n.o 513-514 (2013): 181-202.
- Català Oltra, Lluís. «Teoría social sobre el origen de la nación: puntos de encuentro entre los paradigmas perennialista y modernista. Etnosimbolismo y otras vías eclécticas: la hipótesis de la continuidad-intensificación». *Disjuntiva. Crítica de les Ciències Socials* 3, n.o 1 (16 de enero de 2022): 19. <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2022.3.1.2>.
- Cervigón, José Ignacio Ortega. «La medida del tiempo en la Edad Media. El ejemplo de las crónicas cristianas.» *Medievalismo*, n.o 9 (1999). <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/52321>.
- Chevallier, Jacques. El Estado posmoderno. Traducido por Oswaldo Pérez, 2011. <http://www.digitaliapublishing.com/a/39898/>.
- Chevallier, Jean Jacques. Las Grandes Obras Políticas. Editorial Temis, 2006.
- Clavero, Bartolomé. Historia de derecho: derecho común. 1a. ed. Manuales universitarios 53. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.
- Colom- Piella, Guillem. «Anatomía de la desinformación rusa». *Historia y comunicación social* 25, n.o 2 (2020): 473-80.
- Conde García, Francisco Javier. El hombre, animal político. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2012.
- Crossman, R. H. S. Biografía del Estado Moderno. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Cruz Prados, Alfredo. Filosofía Política. Eunsa, 2009.
- De Torre, Joseph M. Compendio de filosofía. Editora de Revistas SA de CV, 1983.
- Defourneaux, Marcel. «1848». *Revista de estudios políticos*, n.o 44 (1948): 71-80.

- Démier, Francis. «Permanencia y mutaciones del Estado napoleónico bajo la Restauración de los Borbones, 1814-1830». *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea*, n.o 13 (2014): 33-57.
- Domínguez Fernández, Juan Pablo. «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII». *Hispania Sacra* 65, n.o Extra\_2 (30 de diciembre de 2013): 113-72. <https://doi.org/10.3989/hs.2013.038>.
- Domínguez- González, David Jorge. «Los poderes feudales. Las maneras de la extracción del excedente en la economía medieval». *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, n.o 17 (2008): 121-34.
- Droz, Jacques. *Europa: Restauración y Revolución 1815-1848*. Siglo XXI de España Editores, 2020.
- Echandi Gurdíán, Marcela. «El concepto de Estado y los aportes de Maquiavelo a la teoría del Estado». *Revista de Ciencias Jurídicas*, n.o 119 (2009).
- El Khoury, Tamara. «Inglaterra y la tradición de la Francogallia la herencia del constitucionalismo gótico». *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, n.o 33 (2016): 61-77.
- Elías de Tejada, Francisco. *La Monarquía Tradicional*. Rialp, 1954.
- Elliott, J. H. *La Europa dividida 1559-1598*. Siglo XXI de España Editores, 2014. <https://es.scribd.com/read/349968047/La-Europa-dividida-1559-1598#>.
- Fabal, Gustavo. *Pensamiento social desde el medioevo hasta el siglo XIX*. Editorial Ayuso, 1973.
- Fagoaga, Miguel. «El corporativismo y la representación». *Cuadernos de política social*, n.o 30 (1956): 75-81.
- Fernández Fernández, Iñigo. «Un recorrido por la historia de la prensa en México. De sus orígenes al año 1857». *Documentación de las ciencias de la información*, n.o 33 (2010): 69-89.
- Fernández Riquelme, Sergio. «Breve historia del corporativismo católico». *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, n.o 11 (2009): 54-64.
- . «El estado corporativo en Austria [1875-1938] Orden social, control económico y representación política profesional». *Revista Crítica de la Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, n.o 3 (2011): 48-57.
- . «Ideología y poder El Estado corporativo en la Italia fascista». *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, n.o 2 (2008): 3-11.
- Fernández-Miranda Campoamor, Alfonso. «El Estado social». *Revista española de derecho constitucional* 23, n.o 69 (2003): 139-80.
- Ferrater Mora, José. «Diccionario de Filosofía». Editorial Sudamericana, 1971.
- Flórez, Gloria Cristina. «De la sociedad feudal a la génesis del estado moderno en Europa occidental». *Agenda Internacional* 6, n.o 12 (1999): 113-22.
- Franca Filho, Marcílio Toscano. «Historia y razón del paradigma Westfaliano». *Revista de estudios políticos*, n.o 131 (2006): 87-112.
- Froland, Carl Müller. *Understanding Nazi Ideology The Genesis and Impact of a Political Faith*. McFarland & Company, Inc., Publishers, 2020.

- Fusi, Juan Pablo. Breve historia del mundo De la Edad Media hasta hoy. Galaxia Gutenberg, 2016. <https://es.scribd.com/read/436170744/Breve-historia-del-mundo#>.
- Gadea, Walter Federico. «Naturaleza humana, deseo y guerra en Hobbes la necesidad del estado político». *Eikasia: revista de filosofía*, n.o 50 (2013): 87-96.
- Garavaglia, Juan Carlos. «Servir al Estado, servir al poder: la burocracia en el proceso de construcción estatal en América Latina». *Almanack*, n.o 3 (junio de 2012): 5-26. <https://doi.org/10.1590/2236-463320120301>.
- García García, Benjamín. «El pensamiento político de Martín Lutero». *Iberian*, n.o 6 (2013): 46-57.
- García Oro, José. *Historia de la Iglesia III Edad Moderna*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- García-Morán Escobedo, Juan. «A vueltas con la “cuestión alemana” entre la democracia y la tentación nacionalista». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.o 14 (1993): 169-201.
- Gellner, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*. Alianza Editorial, 2001.
- Gelmi, Josef. «Desde La Revolución Francesa Hasta Medios Del Siglo XIX». En *Historia de la Iglesia Católica*, editado por Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Karl Amon, y Rudolf Zinnhobler, 465-76. Editorial Herder, 1989.
- Gill, Graeme. *The nature and development of the Modern State*. Palgrave Macmillan, 2003.
- Glover, Jonathan. «Naciones, Identidad y Conflicto». En *Naciones, Identidad y Conflicto*, 22-64. Gedisa Editorial, 2014.
- González Ochoa, César. «Concepción medieval del tiempo», 1992. <https://ru.iis.sociales.unam.mx/handle/IIS/5489>.
- González Vicen, Felipe. «El darwinismo social espectro de una ideología». *Anuario de filosofía del derecho*, n.o 1 (1984): 163-76.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *Occult Roots of Nazism, Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. NYU Press, 1993.
- Gregor, A. James. *Mussolini's intellectuals: Fascist social and political thought*. Princeton University Press, 2005.
- Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*. Marcial Pons, 1996.
- . *Mitología jurídica de la modernidad*. Editorial Trotta, 2003.
- Henshall, Nicholas. «El absolutismo de la Edad Moderna 1550-1700 ¿Realidad política o propaganda?» En *El absolutismo (1550-1700), ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*, 43-83. Idea Books, s. f.
- Hernández Becerra, Augusto. *Las Ideas Políticas en la Historia*. Universidad Externado de Colombia, 2001. <https://es.scribd.com/read/295460499/Las-ideas-politicas-en-la-historia#>.
- Hintze, Otto. *Historia de las formas políticas*. Editorial Revista de Occidente, 1968.
- Hobsbawm, E. J. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1998.
- Hubeñak, Florencio. «Christianitas ¿un vocablo o un período histórico?» *Revista de filología clásica y hebrea* 60, n.o 181 (2009): 103-38.

- Hufton, Olwen. Europa: privilegio y protesta 1730-1789. Siglo XXI de España Editores, 2017. <https://es.scribd.com/read/351037396/Europa-privilegio-y-protesta-1730-1789#>.
- Jouvenel, Bertrand de. Sobre el Poder: historia natural de su crecimiento. Madrid: Unión, 1998.
- Judt, Tony. Reappraisals: Reflections on the forgotten twentieth century. Penguin Press, 2008.
- Juri, Yamila. «La soberanía como fundamento de la república en Jean Bodin una perspectiva jurídica». Scripta mediaevalia: revista de pensamiento medieval, n.o 13 (2020): 101-19.
- Juri, Yamila Eliana. «Teología y ley natural en la concepción de la soberanía de Jean Bodin». Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata 31, n.o 2 (2019): 69-85.
- Kaminsky, Uwe. «“Mercy Killing” and Economism: On Ethical Patterns of Justification for Nazi “Euthanasia”». En Nazi Ideology and Ethics, editado por Wolfgang Bialas y Lothar Fritze, 237-74. Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Kaplan, Benjamin J. Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Kerstenetzky, Celia Lessa. El Estado de bienestar social en la edad de la razón. La reinención del Estado social en el mundo contemporáneo. Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Krebs W., Ricardo. La Monarquía Absoluta en Europa: El desarrollo del Estado moderno en los siglos XVI, XVII y XVIII. Editorial Universitaria, 1979.
- Kymlicka, Will, y Christine Straehle. Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías; Un análisis crítico de la literatura reciente. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- L. Shirer, William. The rise and fall of the Third Reich. RosettaBooks LLC, 2011.
- Llobera, Josep R. The god of modernity: the development of nationalism in Western Europe. Berg European studies series. Oxford [England] ; Providence, USA: Berg, 1994.
- Longás Bartibas, Pedro. «La coronación litúrgica del rey en la Edad Media». Anuario de historia del derecho español, n.o 23 (1953): 371-81.
- Malagón Pinzón, Miguel Alejandro. «La Revolución Francesa y el Derecho Administrativo Francés La invención de la teoría del acto político o de gobierno y su ausencia de control judicial». Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales, n.o 23 (2005): 167-90.
- Maquiavelo, Nicolás. El príncipe. Editores Mexicanos Unidos, 2015.
- Margalit, Avishai. «La psicología moral del Nacionalismo». En Naciones, Identidad y Conflicto, 124-56. Gedisa Editorial, 2014.
- Marongiu, Antonio. «Un momento típico de la Monarquía medieval el Rey juez». Anuario de historia del derecho español, n.o 23 (1953): 677-715.
- Martínez Martínez, Faustino. «Ecos cronísticos del Rey-Juez medieval». Cuadernos de historia del derecho, n.o Extra 2 (2010): 303-56.
- . «Una idea histórica de Constitución». Dereito: Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela 16, n.o 2 (2007): 67-123.

- Martínez, Miguel. «La Unión Europea: una receta para el nacionalismo». OASIS, n.o 28 (12 de octubre de 2018): 83-96. <https://doi.org/10.18601/16577558.n28.06>.
- Martínez Shaw, Carlos. «El Despotismo Ilustrado en España: entre la continuidad y el cambio». En *El Siglo de las Luces III Centenario del Nacimiento de José de Hermosilla (1715-1776)*, 11-40. Sociedad Extremeña de Historia, 2016.
- Mckim, Robert. «La identidad nacional y el respeto entre las naciones». En *Naciones, Identidad y Conflicto*, 186-223. Gedisa Editorial, 2014.
- Mitre Fernández, Emilio. «La implantación del cristianismo en una Europa en transición (c. 380 - c. 843)». En *¿Siglos Oscuros?: La Transición de La Antigüedad al Feudalismo. VII Semana de Estudios Medievales.*, editado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 197-216. Instituto de Estudios Riojanos, 1997.
- Mortal Roméu, Luca. «El estado de naturaleza como fundamento del artificio político Hobbes, Locke, Rousseau». *Eikasia: revista de filosofía*, n.o 71 (2016): 297-344.
- Muñoz de Bustillo Llorente, Rafael. *Mitos y realidades del Estado de Bienestar*. Alianza Editorial, 2019.
- Murillo Torrecilla, F. Javier, y Reyes Hernández Castilla. «Hacia un concepto de Justicia Social». *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación* 9, n.o 4 (2011): 7-23.
- Mussolini, Benito. *La doctrina del Fascismo*, 2014.  
<https://editorialkamerad.files.wordpress.com/2014/08/la-doctrina-del-fascismo1.pdf>.
- Negro Pavón, Dalmacio. *Historia de las formas de Estado: una introducción*. 1. ed (Kindle). Madrid: El Buey Mudo, 2010.
- Nelson, Brian. *The making of the Modern State A theoretical evolution*. Palgrave Macmillan, 2006.
- Paena Márquez, José Manuel. «Soberanía, obediencia y salus populi en Thomas Hobbes». *Anuario de filosofía del derecho*, n.o 13–14 (1997): 265-80.
- Parker, Geoffrey. *Europa en crisis 1598-1648*. Siglo XXI de España Editores, 2017.  
<https://es.scribd.com/read/383180438/Europa-en-crisis-1598-1648#>.
- Parra, Andrés Felipe. «Hobbes y la paradoja del derecho». *Ciencia Política* 9, n.o 17 (2014).
- Pascual, Guillermo Reyes. «Breve análisis a los “paradigmas clásicos del nacionalismo”». *UNIVERSITAS. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n.o 28 (11 de julio de 2018): 59-84. <https://doi.org/10.20318/universitas.2018.4311>.
- Pérez Stocco, Sandra. «La influencia de la prensa en el proceso de independencia de México». *Revista de historia americana y argentina* 50, n.o 1 (julio de 2015): 161-87.
- Pérez Triviño, José Luis. «Prólogo». En *Naciones, Identidad y Conflicto*, 9-21. Gedisa Editorial, 2014.
- Pernoud, Regine. *Para acabar con la Edad Media*. José J. De Olañeta Editor, 2010.
- Phelan, John Leddy. «Autoridad y flexibilidad en la burocracia imperial española». *Revista Historia y Justicia*, n.o 10 (2 de mayo de 2018).  
<https://doi.org/10.4000/rhj.1312>.
- Pirenne, Henri. *Historia de Europa Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, 2018.

- . Historia económica y social de la Edad Media. Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Provvidente, Sebastián. «El Pensamiento conciliar del siglo XV entre universidades y persona ficta». *Glossae: European Journal of Legal History*, n.o 11 (2014): 117-41.
- Reale, Giovanni. Introducción a Aristóteles. Editorial Herder, 1985.
- Restrepo, Martha Lucía Márquez. «Perspectivas teóricas para abordar la nación y el nacionalismo». *Papel Político* 16, n.o 2 (2011): 567-95.
- Ritter, Gerhard A. «Los comienzos y el desarrollo del Estado Social en Alemania, Europa y los Estados Unidos hasta la 2a Guerra Mundial». *Studia historica. Historia contemporánea*, n.o 8 (1990): 157-70.
- Roberts, J. M., y O. A. Westad. *The History of the World*. 6.a ed. Oxford University Press, 2013.
- Roche Arnas, Pedro. «Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano». En *El pensamiento político en la Edad Media*, editado por Pedro Roche Arnas, 113-41. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- Rodríguez Ennes, Luis. «La progresiva sustitución del latín universitario por las lenguas vernáculas», 2010. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/8299>.
- Rosetti, Mariana Inés. «La negociación de la lectura en la prensa novohispana de comienzos del siglo XIX», abril de 2017. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/77347>.
- Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio. «La ciudad, marco de renovación de la Sociedad Europea Medieval». En *I Semana de Estudios Medievales*, editado por José Ignacio de la Duarte, 67-90. Instituto de Estudios Riojanos, 2001.
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Sáenz, Alfredo. *La Cristiandad y su Cosmovisión*. Editorial APC, 2012.
- Salrach Marés, Josep Maria. «Europa en la transición de la Antigüedad al Feudalismo: el marco general de la historia y la panorámica de la historiografía relativa al período». En *VII Semana de Estudios Medievales*, editado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 11-24. Instituto de Estudios Riojanos, 1997.
- Sánchez Herrero, José. *Historia de la Iglesia II Edad Media*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Santiago, Jose. «La Identidad Nacional Y La Religión. Un Marco Analítico Aplicado Al País Vasco Y Quebec». *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, n.o 2 (2016): 1-24.
- Sartori, Giovanni. *La Política Lógica y método en las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Sauer, Wolfgang. «El problema del Estado nacional alemán». *Ayer*, n.o 5 (1992): 27-70.
- Schiera, Pierangelo. «Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State». En *The Origins of the State in Italy 1300- 1600*, editado por Julius Kirshner, 11-33. The University of Chicago Press, 1996.
- Schilling, Heinz. «Guerra y paz en la emergencia de la Modernidad: Europa entre la belicosidad de los estados, las guerras de religión y el deseo de paz». *Pedralbes: Revista d'histria moderna*, n.o 19 (1999): 53-70.

- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political: Expanded Edition*. University of Chicago Press, 2008.
- Sempau Díaz del Río, Rafael. «Algunos mitos y realidades de la Ilustración». En *El Siglo de las Luces III Centenario del Nacimiento de José de Hermosilla (1715-1776)*, 177-94. Sociedad Extremeña de Historia, 2016.
- Service, Robert. *Historia de Rusia en el siglo XX*. Editorial Planeta, 2016.
- Shlapentokh, Dmitry. *Societal breakdown and the rise of the early modern state in Europe*. Palgrave Macmillan, 2008.
- Skinner, Quentin. «Una genealogía del Estado moderno». *Estudios públicos*, n.o 118 (2009): 5-56.
- Smith, Anthony D. *Nationalism and Modernism*. Routledge, 2003.
- Sotelo, Ignacio. *El Estado social: Antecedentes, origen, desarrollo y declive*. Editorial Trotta, 2011.
- Steinweis, Alan E., y Robert D. Rachlin, eds. *The law in Nazi Germany: ideology, opportunism, and the perversion of justice*. New York: Berghahn Books, 2013.
- Stern, Ludmila. *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40: From Red Square to the Left Bank*. London: Routledge, 2007.
- Stolleis, Michael. «El proyecto social de la Constitución de Weimar». *Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional*, n.o 20 (2019): 233-51.
- Stoye, J. *El despliegue de Europa 1648-1688*. Siglo XXI de España Editores, 2018. <https://es.scribd.com/read/393196413/El-despliegue-de-Europa-1648-1688#>.
- Strayer, Joseph R. *On the medieval origins of the modern state*. Princeton University Press, 1970.
- Taylor, Charles. «Nacionalismo y Modernidad». En *Naciones, Identidad y Conflicto*, 66-123. Gedisa Editorial, 2014.
- Thiesse, Anne-Marie. «Centralismo estatal y nacionalismo regionalizado. Las paradojas del caso francés», s. f., 32.
- Tizziani, Manuel. «“Polítique” y “savant” Jean Bodin frente al desafío de la tolerancia». *Agora: Papeles de filosofía* 36, n.o 2 (2017): 313-37.
- Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Editorial Tecnos, 1961.
- Udina, Josep Manuel. «De Gelasio (I) a Gelasio (II), o de Iglesia mendigo a Iglesia príncipe». En *El pensamiento político en la Edad Media*, editado por Pedro Roche Arnas, 65-92. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- Ullate, José Antonio. «El problema de la res publica christiana». *Verbo*, n.o 527–528 (2014): 535-51.
- . «El pueblo: del tercer estado a la nación». *Verbo*, n.o 549-550 (2016): 735-48.
- . «La monarquía hispánica como forma política». *Verbo (Madrid): Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, n.o 535-536 (2015): 469-86.
- Villanueva Gómez, Luis Enrique. «La división de poderes: teoría y realidad». En *Cátedra nacional de derecho Jorge Carpizo: reflexiones constitucionales*, editado por Homero Vázquez Ramos, 149-86. Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Zárate Toscano, Verónica. «El destino de la nobleza novohispana en el siglo XIX: ¿Decadencia o adaptación?». *Historia Mexicana LXV*, n.o 4 (2016): 1789-1815.

Zero Durán, Armando, y Dalmacio Negro. Génesis del estado minotauro: el pensamiento político de Bertrand de Jouvenel. Madrid: Sequitur, 2013.

Ziegler Delgado, María Magdalena. «La Reforma y la trastienda de su historia». Cuadernos Unimetanos 7, n.o 24 (2010): 26-37.