

LOS ORIGENES DE LA TEORÍA DEL ESTADO EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI

Es frecuente que en las alusiones, ensayos o investigaciones monográficas sobre el pensamiento político clásico español se analice y destaque la doctrina que estudia los fundamentos del poder y sus títulos de legitimidad. Esta doctrina se radica en una bella y flexible concepción del Derecho natural, que es el mejor título por el que esta escuela tiene un puesto en la historia universal del pensamiento político y jurídico, como ha subrayado recientemente Reibstein (1).

Hay otra faceta de este pensamiento que me parece tan sugestiva como ese análisis de la legitimidad del poder. Así como éste versa sobre las cuestiones tópicas de una filosofía política, aquélla contiene un saber científico de la realidad, como una descripción adecuada del nuevo mundo político del Renacimiento. Por su originalidad, por su plenitud y por su agudeza merece un puesto tan destacado como el que hoy concedemos a aquella filosofía política; por su realismo, su sentido histórico y por su fecundidad, puede hoy todavía interesarnos en trance de analizar las vías por las que aquella estructura política nacida en el Renacimiento tiende a refundirse en nuevas formas.

(1) E. REIBSTEIN: *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe, 1955. Del mismo autor: *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts*, Berna, 1949. La primera de estas obras constituye una cumplida revisión de la obra de Gierke sobre Althusius (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslavia, 1880-1913), destacando la importancia de Vitoria, Covarrubias y Vázquez de Menchaca en la formación del Derecho natural europeo y la influencia de estos dos últimos juristas en Althusius.

Se trata, en suma, de la primera *teoría del Estado*; entiéndase, del Estado como nueva entidad política histórica del Renacimiento occidental. Cronológicamente esta doctrina es anterior a las obras de Bodino y Althusius; y en lo que toda obra de ciencia política tiene inevitablemente de trasunto y acicate de una filosofía, es, sin duda, más equilibrada y sólida que la de estos dos pensadores europeos. Es, digámoslo también, de un sentido claramente diverso. No queremos incurrir aquí en la vana jactancia de alegatos tales como «ya lo dijo antes» o «estaba en nuestros clásicos», cuando más bien lo que debe satisfacernos es que muchas ideas no hayan estado nunca en nuestros clásicos, sin contar con la falta de sentido histórico que supone el creer que el tiempo no corre y que las ideas no evolucionan en la misma pluma o voz de glosadores y rapsodas. Nuestro propósito es más simple. Recordar un eslabón poco conocido en la historia del concepto del Estado. Aquel, precisamente, que sirve de enlace entre la concepción que empieza a esbozarse en los siglos XIII a XV y la afirmación desorbitada de Bodino a fines del siglo XVI, propicia a despeñarse en el absolutismo. Eslabón que es, además, una preciosa pieza de orfebrería en la que quizá se hubiera concluído más cumplidamente la cadena de este pensamiento.

Parece casi ocioso decir que esta teoría del Estado es una teoría de su poder, de su naturaleza, de sus funciones y de sus límites. La llamamos *teoría* porque es una concepción sistemática enfrentada directamente a los problemas capitales para la comprensión del Estado: la autonomía, la jerarquía y la limitación de su poder.

1. LA RAÍZ HISTÓRICA DEL ESTADO. LA CENTRALIZACIÓN DE LA HOSTILIDAD Y LA JUSTICIA

Entre los siglos XIII y XVI el Estado se constituye como una unidad de poder, que se define como un orbe concluso. No deja de ser sugestivo advertir, aunque sea muy sumariamente, lo que significó históricamente este resultado.

Brunner ha descrito acertadamente el mundo político medieval como un orden de Derecho (en el que aún están indistintas la vida profana y la religiosa), que autoriza el ejercicio recíproco de derechos de poder de unos miembros contra otros, *sin que exista una organi-*

zación definida que reclame la pretensión de un monopolio del ejercicio legítimo del poder. Cada miembro de la comunidad tiene una parte del poder; pero sólo puede ser realmente miembro de la comunidad quien es capaz de defender sus derechos y su poder: el caballero, el señor, que claramente no es una persona privada en el sentido jurídico moderno.

El eje positivo de esta concepción es la paz, que presupone la amistad y un estado de derecho no violado; el complemento negativo de este estado de paz es la hostilidad medieval. La hostilidad persigue la venganza y es realmente un procedimiento jurídico para la ejecución del derecho. Quien ataca la casa, la tribu o el país pierde su paz y es hostil. La solución de este conflicto pueden ser las armas o una reclamación ante el juez; pero ambas vías tienen el mismo valor jurídico. La hostilidad es una situación de derecho que contiene el supuesto negativo de la paz y que alcanza recíproca y simultáneamente a todos los miembros de la comunidad. El señor defiende, tutela y mantiene la paz entre los que están sujetos a su señorío; quien le desobedece pierde su gracia y su protección de la paz. Pero el señor, a su vez, que viole la justicia y la buena costumbre, puede ser objeto de una declaración de hostilidad (2). Si a esta imagen de Brunner superponemos las fuerzas centrípetas de un imperio con una pretensión de hegemonía universal y una Iglesia con una jerarquía ecuménica, y los principios centrífugos, finalmente destacados por Mitteis (3), de la nobleza y

(2) O. BRUNNER: *Land und Herrschaft*, Breun-Munchen-Wien, 1942, 2.ª ed., en especial, págs. 21 y sig. y 284 y sig. En la obra de Ch. PETIT-DUTAILLIS: *La monarchie féodale en France et en Anglaterre. X-XIII siècle*, París, 1933, se destaca en diversos pasajes esta importancia central de la justicia real, frente a la venganza privada, en el proceso de unificación de poder de la Monarquía Francesa; véase I, I, 4 (pág. 16); I, I, 8 (pág. 35); III, III, 5 (pág. 346); III, III, 6 (pág. 350); etc.

(3) H. MITTEIS: *Der Staat des Hohen Mittelalters*, Weimar, 3.ª ed., 1948. Véase, en especial, la introducción y la pág. 489 y sig. Del mismo autor: *Anfänge der Staatswesen in Europa y Rechtsplege und Staatsentwicklung in Deutschland und Frankreich*, en «Die Rechtsidee in der Rechtsgeschichte», Weimar, 1957. MITTEIS destaca el valor central de la justicia en la formación del Estado, hasta el punto de explicar por ella las diversas constituciones, unitaria y federal, de Francia y Alemania. En Francia se opera una centralización por la existencia del Tribunal del Parlamento de París y las instituciones procesales de Luis IX; en Alemania, en cambio, la justicia se feudaliza y particulariza dando existencia a una multiplicidad

el vasallaje germánico y el colonato y el patronato de origen romano, que operan un impulso descentralizador, tendremos una idea de ese confuso caos de poder sobre el que se va a constituir el poder del Estado.

La hostilidad, como una institución jurídica difusa en todo el orden medieval, se va a transformar, de una parte, en el derecho de guerra de la autoridad legítima en una comunidad perfecta o suficiente, que convive sobre un pie de igualdad con otras comunidades de la misma naturaleza; de otra, en una jerarquía de justicia como un procedimiento público de paz y reparación del derecho dentro de cada comunidad. La hostilidad de ser una institución jurídica común a todos los miembros de la comunidad, va a devenir un contenido del Derecho de gentes, como derecho de guerra justa que sólo puede declarar el Príncipe que no reconoce superior: o va a ser absorbida en el *proceso* de ejecución del derecho ante las magistraturas que tienen su vértice en la apelación ante el Rey, entre los súbditos que reconocen un superior. Así el *reconocimiento o exención de superior* se define como un *concepto político y jurídico básico* que destaca el vértice de esa superioridad que transforma la hostilidad en administración procesal de justicia o en derecho de guerra sujeto al derecho de gentes.

Hay, por consiguiente, una *condensación* y una *tendencia al monopolio del poder público* que establece un nuevo sentido de la paz, sujeta en el orden interno, bajo ese príncipe superior, a procedimientos jurídicos de aplicación y reparación del Derecho; y abierta en el orden externo, entre príncipes que no reconocen superior, a la guerra del derecho de gentes que sólo puede declararse y ordenarse por quien tiene un ejercicio legítimo del poder público.

El príncipe o la comunidad que no reconocen superior, en ese vértice de superioridad, están claramente exentos de esa pretensión de una hegemonía universal del Imperio o de un orden ecuménico temporal de la Iglesia. No están sujetos a la ley de un superior y pueden, pues, darse *sus propias leyes*. Así se van definiendo progresivamente el derecho de guerra, la apelación y decisión en última instancia de la justicia y la potestad de legislar, como los poderes originarios del Estado. Los poderes y deberes de protección, de-

de Estados. Como es natural MITTEIS acepta también el hecho de que este proceso se apoyó simultáneamente en la superposición del Rey de Francia como el primero de los señores feudales.

fensa y providencia, quedan aún difundidos en la comunidad, como continuidad del orden medieval, junto al trazo enérgico con que se condensan y monopolizan como función del poder público, esas otras facultades que comprendían el problema histórico esencial. De aquí que el Rey se incorpore la *Majestad*, como superioridad de la justicia, o el *principado* o como primacía y condensación de poder, acuñando nuevos términos que expresan esa situación política centrada en un vértice de superioridad, en que se actualizan en el oficio del Rey los poderes de la comunidad.

La *maiestas* define la excelsitud del Príncipe a cuya situación de preeminencia están vinculadas dos funciones esenciales del Estado: la declaración de guerra y la apelación en última instancia en la administración de justicia. El Rey tiene un consejo para declarar la guerra, y jueces que administran su justicia; pero es su autoridad, esa superioridad que se cifra en su *majestad*, en ser *más*, en *no reconocer superior*, quien respalda el ejercicio del derecho de guerra y la acción de la justicia. La *maiestas* se identifica simplemente en Bodino, con la *soberanía* o *supremacía* del poder; antes Covarrubias la había llamado en castellano con término más liso, pero menos afortunado, *mayoría*.

Adviértase que todos estos hechos llevaban claramente a concebir el Estado como una jerarquía de poder cuyo vértice era la soberanía o supremacía del Príncipe. Tal es la conclusión lógica de Bodino. Pero cinco lustros antes de que Bodino trace el perfil de su «república» o Estado, este nuevo hecho político que ha acusado todo su relieve en el Renacimiento ha sido definido por otra escuela de pensadores que aceptan como maestro común a Vitoria. Lo sorprendente es que esta escuela, con conciencia de que la esencia misma del Estado hay que buscarla en esa jerarquía de poder cuyo grado supremo es el Príncipe, no llega a una concepción subjetiva del Estado, sino a una concepción objetiva, comunitaria, en que el Príncipe está comprendido como un «oficio» de la comunidad.

2. LOS PRINCIPIOS DE LA TEORÍA DEL ESTADO EN LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

El secreto de la originalidad y peculiaridad de esta interpretación hay que buscarlo en las ideas matrices de que nace. No será necesario insistir en que las palabras no son más que signos de la

interpretación de una realidad, en virtud de un sistema de principios y concepciones teóricas previas. Lo que Vitoria y Bodino llaman «*respublica*» o Estado, con el mismo término, adquiere un valor diverso, en cuanto esa misma realidad, nombrada con la misma voz latina, es interpretada desde sistemas distintos. Por eso es imprescindible analizar, sumariamente al menos, los principios desde los que se comprende la teoría del Estado en los pensadores españoles del siglo XVI.

Decir que esta escuela del siglo XVI se basó en una concepción propia del Derecho natural, reelaborada sobre el pensamiento tomista, es decir mucho y, sin embargo, eludir el problema. Porque a este pensamiento, insistimos, hay que atribuirle un doble valor. De una parte se enfrentó con los problemas genuinos de una filosofía política, desde esa flexible y renovada concepción del Derecho natural: tal es el valor que se destaca comunmente. Pero, además, y es lo que aquí nos interesa subrayar, tuvo una comprensión teórica del Estado y sus elementos fundamentales; esto es, comprende una conceptualización descriptiva de una realidad histórica, el Estado como nueva forma política del Renacimiento. Para esta conceptualización se sirvió ciertamente de esos supuestos yusnaturalistas, pero proyectándolos sobre ideas que contenían la interpretación de una realidad social histórica. Y es a este arsenal de ideas sobre la naturaleza de la sociedad y del Estado, como nueva forma de comunidad política, a los que aquí nos referimos, cuando hablamos de los orígenes de la Teoría del Estado.

Estas ideas pueden reducirse a cinco principios fundamentales:

1.º La humanidad es un pluriverso de Estados. Esto es un hecho histórico en esas fechas del siglo XVI; pero, además, para Vitoria y su escuela, es un hecho jurídico, porque ni el Derecho divino, ni el natural ni el positivo contienen, ni autorizan, una pretensión de dominio universal. Cada Estado miembro de la comunidad del derecho de gentes de la humanidad es un *todo*; esto es, una comunidad perfecta, a la que nada falta para cumplir su fin.

2.º Este «todo» se concibe como una unidad orgánica. Es una unidad armónica de partes entrelazadas entre sí jerárquicamente, de la misma forma que un organismo natural. Esta imagen es, desde luego, un concepto analógico, porque la idea de naturaleza tiene en el hombre un sentido especial, de acuerdo con su ser moral. El Estado es, pues, un cuerpo *místico*. Esto es, una unidad que se funda, no sólo en la jerarquía del poder, sino, antes bien, en la co-

operación moral en la realización de un fin, el bien común, que es la razón de ser de la comunidad política.

3.º La potestad regia, como cabeza y poder supremo del Estado, así como cualquier otro poder que se ejerza en la comunidad, es un *oficio*, que actualiza la potestad que posee la comunidad para realizar sus fines. Así todo poder se institucionaliza y se radica en el orden de la comunidad misma. De aquí que el mismo legislador esté obligado por el derecho que establece, en cuanto es derecho de la comunidad que el legislador define en virtud de su «oficio».

4.º La convivencia política es una necesidad natural y en este sentido se dice que el poder del Estado procede de Dios, que lo constituyó en el acto mismo de la Creación, como condición del desenvolvimiento de la naturaleza humana. Este origen divino explica los poderes extraordinarios del gobernante, derogación aparente de la moral del Decálogo, pero los condiciona en su ejercicio por el principio mismo que fundamenta su carácter excepcional: el bien común.

5.º El Estado es una comunidad ética teleológica que encuentra su razón de ser, en su fin, el bien común; este bien común vincula la existencia, el contenido y los límites del poder del Estado. La supremacía del poder del Estado se define por su fin; el Estado tiene una potestad suprema en su esfera, esto es, la comunidad en que radica; y en su orden, esto es, en la medida de su fin.

Como es natural estos cinco principios se condicionan entre sí y apenas si podemos entenderlos, sino en cuanto se complementan e interpretan recíprocamente. Hay en ellos elementos constantes de una teoría de la organización política, junto al perfil histórico concreto del Estado. Y, por último, gravita sobre estos principios la concepción del Derecho natural como una aptitud de la razón humana para discernir lo que es justo. De aquí la fuerza racional que palpita en su enunciación.

Pertencen a ese orden de las ideas sistemáticas que se proyectan sobre una realidad para ordenar e interpretar los conceptos propiamente científicos. En ese sentido integran el sistema de una ciencia dando a los conceptos una unidad y un valor específico. En nuestro caso, el sistema de una teoría del Estado, como nueva realidad política del Renacimiento. Por la naturaleza histórica específica del orden político, es claro que esa realidad admitía más de una

posible sistematización. Y aunque por razones obvias de prioridad cronológica esta teoría se construyó con un mínimo sentido polémico, hoy podemos perfilar el contraste con la concepción del Estado que en una línea diversa va a desenvolverse en el pensamiento europeo desde Bodino a Hobbes y Rousseau. *Grosso modo* y tendiendo sólo a subrayar este contraste, esta diversa concepción puede sintetizarse en cinco principios opuestos:

1.º La humanidad es un pluriverso de Estados. Cada Estado es un *todo*; esto es, un *poder absoluto, indivisible e ilimitado, no dependiente de otro poder*.

2.º Este todo se concibe como una unidad de organización de poder. La *indivisibilidad del poder* se constituye así en un dogma que identifica la unidad misma del Estado.

3.º La voluntad soberana (Rey o pueblo) está fuera del orden, *soluta legibus*, desvinculada de las leyes, que son preceptos de esa voluntad que soporta la organización.

4.º El Estado es un artificio humano; un *invento* fruto de la convención de los hombres, o una imposición del poder.

5.º El Estado es el recto gobierno de los hombres y de lo que les es común, que se singulariza por el ejercicio de un *poder supremo o soberano*.

Vamos a documentar brevemente cómo se concibieron y desarrollaron aquellos cinco principios básicos, en contraste con esta enunciación.

3. EL SEÑORÍO DEL ORBE Y EL ESTADO COMO UN TODO

El primero de estos principios es, lógicamente, el que enuncia el descubrimiento del Estado.

En este como en otros tantos problemas hay que buscar la fuente, en quien fué fuente común de todo el pensamiento español del siglo XVI: Francisco de Vitoria. No hagamos decir a Francisco de Vitoria lo que no dijo. Claramente no se planteó el problema del poder del Estado como una estructura jerárquica y unitaria, pero tenía, en cambio, que plantearse, como una consecuencia de su doctrina jurídica, la existencia del Estado como nueva comunidad política con un poder *suficiente* (y en consecuencia independiente, *exento*). Ante el problema histórico, ineludiblemente propuesto por el descubrimiento de América, de si el Emperador o el

Papa eran señores temporales de todo el orbe, Vitoria plantea la cuestión estrictamente jurídica de la legitimidad de este poder universal. «El dominio —dice— no puede provenir sino del derecho divino, o del natural o del humano positivo y por ninguno de estos derechos hay un señor del orbe.» No hay prueba histórica de un acto sobrenatural de concesión de ese dominio; no consta tampoco históricamente que toda la humanidad haya consentido en ser gobernada por un solo príncipe; no hay pruebas en el derecho positivo que confieran esa jurisdicción universal (4). La imagen política del mundo no es, pues, un universo regido por una sola potestad, sino un *pluriverso* de estados o repúblicas que conviven dentro del derecho de gentes.

Cada Estado o *república* es, por consiguiente, una *comunidad perfecta*, siendo de notar —dice Vitoria— que perfecto es lo mismo que *todo*. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república, comunidad perfecta, o Estado, aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, y el principado de Venecia y otros semejantes (5). La idea negativa de exención, que encontramos en las fórmulas jurídicas (*qui non recognoscunt superiorem*), está aquí presente. Pero hay que añadir que el problema que ha suscitado esta tesis tiene un carácter eminentemente positivo y destaca la entidad pública del poder del Estado. Un particular sólo puede repeler una agresión y hacer lo que llamaríamos una guerra defensiva; sólo el Estado, como comunidad perfecta que debe bastarse a sí misma, puede vengar las injurias y *declarar una guerra justa y vindicativa*. El Derecho de guerra se singulariza en el Estado y define su potestad pública, de origen divino. Una persona privada no puede matar ni autorizar la muerte de un

(4) Relección I de *Indis*, II, 1 a 6 (1539) ed. consultada, Getino, Madrid, 1934. Este argumento va a reproducirse en todos los autores de esta escuela. Así, por ejemplo, en SOTO: (*De iustitia et iure*, IV, II, 2); COVARRUBIAS: (*Reg. Peccatum*, II, IX, 5 y sig.); LUIS DE MOLINA: (*De iustitia et iure*, XXX); etc. A. MARÍN LÓPEZ ha analizado detenidamente el pensamiento de COVARRUBIAS con indicaciones marginales sobre otros autores de la escuela. Véase su estudio: *La doctrina del imperio universal en Diego Covarrubias*, en «Archivo de Derecho Público», Universidad de Granada, 1955.

(5) Relección II de *Indis* (1539), ed. citada, 6 a 9.

hombre aunque sea un criminal. Luego la república tiene otra autoridad que no tiene un particular, y como esta autoridad no puede tenerla por derecho positivo, síguese que la tiene por derecho divino (6).

La discriminación del poder del Estado como poder *público, suficiente y exento*, que tiene su fundamento en Dios, como autor del Derecho natural que regula el orden de la convivencia humana, es así el eje de esta concepción del Estado.

Esta significación trascendente del concepto no debe olvidarse, pero sin que por eso mengüe la advertencia de que nos hallamos ante la descripción de una realidad histórica. Estamos ante el primer concepto del Estado. El Estado es *una comunidad perfecta que es por sí un todo*, y que, por consiguiente, no es parte de otro orden político y comprende todos los elementos que le son necesarios para su subsistencia y normal desenvolvimiento. La idea del *todo*, término que se va a repetir con reiteración en toda la literatura posterior hasta Suárez, es la esencial para comprender el carácter de orbe concluso que se atribuye al Estado. No es deficiente, sino autosuficiente; no es parte o dependencia, sino todo (7).

La discusión de la independencia del orden estatal con referencia al Imperio y el Pontificado cobra un sentido histórico y define el ser del Estado: El Estado no es parte de otro ente superior, sino que por sí mismo constituye un todo. La atribución del derecho de guerra, de legislación propia, de magistrados propios, de una plena justicia vindicativa, se encuadra también así en el concepto del Estado; como comunidad perfecta que es por sí misma un todo, tiene cuanto le hace falta. Su potestad, como poder de una comunidad que por sí misma es un todo, es potestad suprema, que no depende de otra potestad, que no reconoce un poder superior y que está dotada de cuanto le es necesario.

Ahora bien, en este concepto queda desvaído, como un supuesto implícito que puede pasar inadvertido al lector que no conozca toda la obra de Vitoria, la entraña misma de ese *todo*; o lo que es lo mismo, el criterio que define la *perfección* de la comunidad.

(6) Relección II de *Indis*, 2 a 5; *De potestate civili* (1528), ed. cit., 7.

(7) HEYDTE ha estudiado los orígenes y evolución de esta idea de la «comunidad perfecta» desde Santo Tomás de Aquino, Egidio Colonna, Alvaro Pelayo, etc. (*Die Geburtstunde des souveränen Staates*, Regensburg, 1952, págs. 166-178.)

Llamamos imperfecto —dice Vitoria— a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. ¿En qué consiste la perfección del Estado como comunidad política? Perfecto es aquello que tiene cuanto exige su razón de ser, responde Vitoria. ¿Y en qué consiste la razón de ser del Estado que nos permita definir en qué sentido es un todo, al que nada le falta?

La clave de esta cuestión en el pensamiento de Vitoria es tan patente que posiblemente el mismo Vitoria no ha creído necesario extenderse en una explicación más prolija. No sería correcto decir que no ha prevenido una respuesta, porque para quien conozca su obra no puede siquiera plantearse como un problema. Desde las primeras líneas de la primera de sus Relecciones políticas, la Relección de la potestad civil, ha expuesto los principios generales metodológicos y ontológicos que rigen su pensamiento.

Y el principio capital es aquel que funda en Aristóteles: «No sólo en las entidades naturales y tangibles, sino en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el fin, que es causa primera y principal de todas... todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente, *todo existe por algún fin*, y por lo tanto, todo es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar *su razón de ser y su necesidad*.»

La plenitud del Estado como una comunidad perfecta ha de ser comprendida desde su fin. En él hallaremos su razón de ser y su necesidad, que nos darán la medida en que hay que considerarlo como un todo, como una comunidad perfecta a la que nada falta. El concepto del Estado se fleta así desde Vitoria en íntima vinculación a su fin: el bien común. La autosuficiencia que constituye el Estado como un todo, se traduce así, como Vitoria nos dice en otro pasaje, en el derecho de «gobernarse a sí mismo y dirigir todos sus poderes al bien común».

4. LA IDEA DEL «CORPUS MYSTICUM» Y LA JERARQUÍA UNITARIA DEL PODER DEL ESTADO

La segunda doctrina que debe tenerse presente por las consecuencias que de ella se deducen es la paulina del «cuerpo místico». Recientemente J. A. Maravall (8) ha rectificado la afirmación del

(8) J. A. MARAVALL: *La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo*, en B. I. del Seminario de Derecho Político, Salamanca, mayo-octubre 1956.

P. Mersch, mostrando cómo la doctrina del *cuerpo místico* no sólo no decayó, sino que creció grandemente en extensión al final de la Edad Media. Es un tema —concluye— que se encuentra difuso y en estado de cuasitópico en la situación espiritual de la baja Edad Media española. No queremos entrar aquí en el problema histórico de si los escritores del siglo XVI hasta la culminación de Suárez, enlazan con esta tradición o han reencontrado el tema por cualquier otra vía. Hay, sin embargo, muchas razones para poder afirmar que al menos conocemos uno de los más claros hilos por los que se anuda esta tradición: Las Partidas de Alfonso X.

Conviene recordar que las Partidas, que definen al Rey como cabeza o corazón de la que nacen los sentidos y que rige los miembros del cuerpo de una comunidad, se imprimieron en la primera mitad del siglo XVI no menos de seis veces; y que, a partir de la edición glosada de Gregorio López, tuvieron cinco ediciones más, con la autoridad y difusión que les daba la fama de esta glosa y el valor oficioso de esta impresión. Por lo demás la Glosa misma de Gregorio López, en tan íntimo contacto con los textos de las Partidas, nos ofrece el testimonio patente de la continuidad de esta tradición. En el filo mismo de sus notas y aclaraciones hace jugar esta imagen tradicional. Así, por ejemplo, al notar la definición del pueblo nos dice que este «non sunt homines, sed hominum collectio in unum *corpus mysticum*, et abstractive sumptum, cuius significatio est invento per intellectum» (9).

Bastará recordar la autoridad que estos textos tuvieron en el siglo XVI para comprender la difusión de esta doctrina del cuerpo místico, que aparece muchas veces simplemente en una mención incidental o como aclaración de un argumento, lo que prueba que no era preciso más que aludir a algo que estaba en todas las mentes. Pero lo que sobre todo nos importa subrayar es cómo esta idea, latente en un clima histórico, ha ayudado a comprender un segundo y capital problema de la estructura del poder del Estado: su jerarquía unitaria, que destaca un Príncipe como cabeza de ese cuerpo, pero que es al mismo tiempo miembro del todo.

En Fox Morcillo hallamos una demorada exposición de esta naturaleza jerárquicamente unitaria del cuerpo orgánico. Los miembros de nuestro cuerpo —dice— vemos que los unos presiden a los

(9) GREGORIO LÓPEZ: *Glosa a la Partida II*, tit. X, ley II. (1555), ed. consultada, Códigos españoles, Madrid. 1848.

otros como si fueran sus ministros u oficiales. Y así la cabeza reina en todo el cuerpo, el cuerpo en los pies y en las piernas, los brazos en las manos; y del mismo modo ocurre en los restantes miembros, que parece como si mandaran los unos en los otros. El ánimo mismo, que preside en todo el cuerpo como caudillo o príncipe, tiene al mismo tiempo partes diversas, entre las que existe también una jerarquía. Así la mente tiene un grado supremo entre todas las potencias y la sigue la voluntad, e inmediatamente por su orden las facultades inferiores... De estos mismos principios —concluye Fox Morcillo— se ve nacer el orden de la institución regia y la forma de la sociedad humana (10). Esta idea, como hemos indicado, es claramente analógica y entraña la unidad funcional de un fin, el bien común; pero aquí nos interesa, ante todo, destacar cómo representa una imagen de la unidad política, que absorbe todos los poderes en esa unidad.

La sociedad aparece así concebida como un *orden jerárquico, cuyo vértice natural es el príncipe, pero sin que el príncipe quede fuera de la comunidad*. La idea del príncipe como un representante de la comunidad, que ejerce la potestad suprema en su nombre, se reitera en función de esta idea del cuerpo místico en que el príncipe es cabeza (11). El príncipe, dice Domingo de Soto, no está fuera de la comunidad, sino dentro de ella, aunque en puesto preeminente como cabeza (12); *non est extra rempublicam, sed membrum eius, puta, caput*. Así la evocación de la idea del cuerpo místico, apoya simultáneamente la concepción jerárquica del poder y la pertenencia al todo del miembro, como cabeza que preside esa jerarquía.

5. LA POTESTAD DE LA COMUNIDAD Y EL «OFICIO» DEL PRÍNCIPE

Esta idea del cuerpo místico permite distinguir netamente en esta concepción de la escuela española dos problemas que van a gravitar a lo largo de la historia sobre la doctrina de la soberanía.

(10) SEBASTIÁN FOX MORCILLO: *De regni regisque institutione*, Amberes, 1556, pág. B 6 vltó. (Está paginada alfabéticamente por cuadernos).

(11) S. FOX MORCILLO: *De regni*, ob. cit. C. vltó. (*quasi communitatis personam gerens*). ALFONSO DE CASTRO: *De potestate legis penalis*, Lyon, 1556, páginas 14-18.

(12) DOMINGO DE SOTO: *De iustitia et iure*, (1556) ed. consultada. Medina del Campo, 1580, I, VI, 7.

Una es la *potestas*, como poder de una comunidad perfecta que se basta a sí misma, como nueva entidad del orden político del Renacimiento, y otra la potestad subjetiva del príncipe, como *cabeza* del cuerpo de la comunidad y vértice superior o supremo de una jerarquía de poderes.

Es digno de advertirse que este problema está netamente planteado y resuelto desde Vitoria. Vitoria, para designar el poder público que corresponde a la comunidad por derecho natural en cuanto constituye una comunidad perfecta, usa el término *potestas*, que va a ser repetido unánimemente por todos los escritores españoles, sumándole las determinaciones *summa*, *temporalis*, *in suo ordine*, etcétera. El ejercicio de esta potestad por un rey o un príncipe, un senado o la multitud del pueblo se define a su vez como un *officium* (13).

La relación entre la *potestas* de la comunidad y el poder que ejerce el príncipe por razón de su *officium*, está agudamente analizada por Martín de Azpilcueta. «El oficio —dice— no es tanto la concreción de una potestad abstracta, como la actualización de una potencia.» Para los escritores y lectores de aquel siglo, familiarizados con la metafísica escolástica, la mera mención de estos términos era suficiente para comprender sobre qué base estaba planteado el problema. El lector de hoy quizá necesite seguir todo el *tertium notabile* de la Relección sobre los jueces del insigne moralista para comprender su alcance.

Azpilcueta cree que no existe diferencia entre *potestas* y *potentia*, discrepando levemente de Francisco de Vitoria que cree que la *potestas* añade una cierta preeminencia o autoridad a la potencia para la operación. Azpilcueta advierte que en todo caso ambas derivan de una raíz común, *possum*, y que significan una fuerza o fuerzas, tanto dadas sobrenaturalmente, como naturales y adquiridas de derecho o de hecho, que *no están en acto* pero que *pueden ser*. En consecuencia define la *potestas* como la facultad próxima para hacer u obrar algo (*facultas propinqua ad aliquid agendum vel faciendum*). Oficio es, en cambio, lo que corresponde o compete hacer a alguien por la dignidad que ejerce o por el cargo que administra (*id quod facere convenit alicui ratione personae quam gerit*) (14).

(13) F. DE VITORIA: *De potestate civili*, 8 a 10.

(14) MARTÍN DE AZPILCUETA: *Relectio Cap. Novit. de Iudicis* (1548).

En términos más simples, aunque no correspondan exactamente al estricto planteamiento de Azpilcueta, sino a la concepción orgánica que se deduce de esa otra idea paralela del cuerpo místico: la potestad de la comunidad sólo es actualmente operativa en cuanto se manifiesta en la acción de los órganos que ejercen las funciones de esa comunidad. El oficio es, pues, la actualización y determinación en sujetos humanos, como poderes para ejercer una función pública, de esa facultad próxima para obrar algo en que consiste la potestad de la comunidad. No es, por consiguiente, tanto una facultad abstracta que se concreta, como el acto de una potencia.

Adviértase que esta concepción, y en esto también coincide con la idea del cuerpo místico, entraña un supuesto objetivo comunitario del poder. El poder se atribuye radicalmente a la comunidad, con independencia de los sujetos concretos que lo ejercen. El poder que actúan los hombres lo tienen por razón de la dignidad o cargo que ejercen en la comunidad; en virtud del oficio, a título de la función que cumplen en la articulación de la comunidad política. Estamos, pues, en presencia de una radical institucionalización del poder del Estado, que no deja margen para la existencia de poderes legítimos que no estén comprendidos en el orden. Por esta razón el poder de todos los oficios, incluso el del príncipe, se concibe como plenamente sujeto al Derecho. Esta sugestiva consecuencia se afirma subrayando que el príncipe no está fuera de la comunidad, sino que es parte de ella, aun cuando se advierta el valor excepcional de su poder como poder privilegiado, como una potestad de dispensar el Derecho existente.

Esta interpretación no debilita, sino que exalta el oficio del príncipe. En la actualización de su poder, cobra vida la potestad de la comunidad, como una capacidad real de ser o llegar a ser (*potentia*) que se determina y se constituye en su ser (oficio). La potestad que se predica de la comunidad, sólo se manifiesta, pues, en el oficio u oficios de la comunidad que la actualizan.

La transmisión de la potestad de la comunidad al príncipe, a un senado o a la multitud no es ya un hecho histórico y jurídico, sino ante todo, un hecho metafísico, una actualización en uno, varios o muchos hombres de esa potencia de la comunidad. El hecho his-

ed. consultada, *Opera Omnia*, Venecia, 1602, *Tertium notabile*, párrafos 80 y 81.

tórico se limita a atribuir el «oficio» a uno o varios hombres determinados. El oficio es, por consiguiente, la determinación y perfección en el ser de la potencia que entraña la potestad. Así se configuran con una específica sustantividad la creación divina de la potestad de la comunidad como *potencia*; la existencia del poder *en acto* como oficio, determinado por la acción histórica humana, y la *legitimación jurídica* de la posesión del oficio por el consentimiento de la comunidad.

De esta doctrina se derivan una serie de consecuencias sugestivas que se reflejan en los más varios pasajes de los pensadores políticos españoles de los siglos XVI y XVII. Enumeraremos algunas que nos servirán para comprender la trascendencia de este planteamiento:

1.º De la misma forma que la potencia no puede concebirse en su estado puro, es decir, sin ningún acto que la manifieste, la potestad no existe sino en el oficio u oficios. De aquí se deriva la consecuencia de que no cabe concebir la sociedad sin un poder determinado en uno o varios hombres. No cabe, pues, admitir un estado de naturaleza como una situación hipotética anterior al estado de sociedad en que los hombres convivieran excluyendo la existencia de un poder que aparecería constituido más tarde como una transmisión histórica. Así Suárez precisa que, aun cuando los hombres no hubieran perdido su estado paradisiaco de inocencia, la sociedad incluiría un poder directivo, aunque no coactivo (15).

2.º La potestad, como *potencia* de la comunidad es unitaria y está indivisiblemente referida a la comunidad misma; en *acto*, puede determinarse en uno o varios oficios. En consecuencia el poder del Estado es indivisible como potencia de la comunidad, pero divisible en su determinación actual en oficios. La polémica sobre la divisibilidad o indivisibilidad de la soberanía encuentra así una equilibrada comprensión.

Son problemas, pues, diversos las características del poder como potestad que cualifica la comunidad perfecta (exenta, indivisible, etc.) y las características de las situaciones de poder (oficios) en la organización de los poderes públicos de una comunidad, especialmente del príncipe (superior o supremo, extraordinario o privilegiado, etc.). Así desde el primer punto de vista es claro que la comunidad posee un haz indivisible de competencias, como poder

(15) F. SUÁREZ: *De Opere sex dierum*, VII, 6 a 12.

supremo que identifica la comunidad perfecta (por ejemplo, el poder de darse leyes propias, que afirma Vitoria); desde el segundo punto de vista estas competencias pueden participarse por oficios distintos que se coordinen entre sí, o entre los que exista una relación jerárquica de dependencia (16).

3.º La justificación y la legitimación del poder quedan así claramente discernidas. La potestad está constituida por Derecho natural en la comunidad, por un Derecho natural que reconoce a Dios por autor, como Creador de la naturaleza humana, con su vocación y necesidad de una vida social, y del orden en que esa sociabilidad se desenvuelve; la legitimación en un hombre u hombres concretos de la actualización del poder en oficios, se refiere como causa material, al consentimiento de los hombres que integran esa comunidad (17). Y aun hay que distinguir la actualización del poder en oficios, como un hecho metafísico que se revela históricamente en la atribución o la posesión de estos oficios por uno o varios hombres determinados, y el principio político de la legitimidad de ejercicio del poder por esos hombres mediante el consentimiento de la comunidad. La concepción del «tirano» se apoya en esta distinción.

4.º En la legitimación del poder hay que conceder primacía históricamente al consentimiento consuetudinario, que legitima un hecho existente, porque no puede existir la sociedad sin que el poder sea ejercido por alguien, y esta identidad de sociedad y potestad *en acto* hace preceder la actualización del poder a su legitimación. O dicho en otros términos, que la legitimación del poder es lógica e históricamente un hecho posterior a la posesión del poder por una o varias personas determinadas y por eso tiende a manifestarse con preferencia como una legitimación de hechos existentes (18).

(16) Esta división y coparticipación de diversos oficios en las funciones del poder va a ser doctrina común de toda la escuela española de los siglos XVI y XVII. Así, en ALFONSO DE CASTRO: *De potestate legis poenalis*, 1556, I, I; en FOX MORCILLO: *De regni*, 1556, M 3 vltto. a M. 6 vltto.; en MARIANA: *De rege*, 1590, I, 8; en SUÁREZ: *De legibus*, 1612, III, XII, 2 y XIX, 3, entre otros que podrían citarse.

(17) Tal es la doctrina con que abre VITORIA su *Relección de la Potestad civil*, (1 a 10).

(18) Tal es la conclusión de SUÁREZ cuando examina el nacimiento del poder en los orígenes de la humanidad. *De Opere sex Dierum*, V, VII, 14.

5.º No menos trascendente es la afirmación, básica para una teoría jurídica del Estado, de que el príncipe está sometido al Derecho, no sólo divino y natural, sino al humano propio de la comunidad en que el príncipe cumple su «oficio»; es consecuencia, claro está, de esa concepción objetiva y comunitaria que sitúa al príncipe como una parte de la comunidad, aunque sea preeminente.

6.º Una última consecuencia será vincular y definir el poder ejercido en virtud del «oficio», por la causa final de la potestad que a través de los oficios se actualiza. Los poderes personales quedan así absorbidos en la virtud funcional del oficio. El Estado se define así con una neta *entidad pública*. Con ello, en realidad, no hace sino hacer progresar el descubrimiento que Santo Tomás había realizado en el siglo XIII de la sustantividad específica de una comunidad política por razón de su fin: el bien común.

6. EL PLANTEAMIENTO ÉTICO DEL ESTADO. LA VINCULACIÓN DEL PODER POR SU FIN

A la misma consecuencia va a llegarse por otra vía que repercute en la concepción del poder. El Estado que desde el siglo XIII se ha ido desenvolviendo, hasta cuajar en los albores del Renacimiento, comprende en sus atributos esenciales dos facultades que parecen contradecir uno de los más claros y simples preceptos del Decálogo: no matarás. El rey o príncipe que señorea el Estado es, ante todo, el último juez y la sola autoridad legítima para declarar la guerra. Resuelve en última instancia los juicios que pueden castigarse con la pérdida de la vida de un súbdito; resuelve también en última instancia el derecho de guerra y paz, que implica un extraño derecho a matar y a sacrificar o poner en riesgo la propia vida. Sobre ese supuesto se ha establecido la paz interna y se ha definido la independencia del orden estatal.

Es claro que es a los moralistas a los que tenemos que pedir una solución de este problema ético; Vitoria se había apoyado simplemente en la constatación de esas facultades extraordinarias, para encontrar en ellas una prueba más *del origen divino del poder*. Pero es en la casuística de los confesonarios donde hallamos las más agudas interpretaciones de esta aparente y notoria excepción de la Moral del Decálogo.

En el Confesonario de Martín de Azpilcueta hay un capítulo

de los pecados que pueden cometerse en los diversos estados u oficios, que se encabeza con los pecados del rey. Digamos, ante todo, que la casuística de las acciones y omisiones culpables del príncipe dibujan finamente los deberes del oficio regio. El rey queda así prendido, por razón de su oficio, en una directa responsabilidad moral ante Dios por el cumplimiento de sus deberes: desde gobernar genéricamente con justicia, hasta procurar diligentemente los abastecimientos de su pueblo. Pero los párrafos más sugestivos y que nos interesa traer aquí a capítulo son aquellos que se enfrentan con facultades del rey que rebasan la moral del Decálogo.

Ante todo la guerra. Para que la guerra sea lícita requiere dos condiciones que Azpilcueta deriva de Santo Tomás: justa causa y autoridad competente. Y aún más, ánimo justo, aunque la causa sea justa en sí, pues si aun mediando justa causa la guerra se hizo por adquirir riquezas, por la gloria o por honor, también el rey (aunque en este caso no esté obligado a restituir) ha delinquido ante Dios. En segundo lugar el poder de condenar. Para que el juicio sea lícito se requiere conceder al acusado la facultad de defenderse y que el conocimiento del delito sea un acto público, con prueba pública. Porque la sentencia —razona Azpilcueta— es un acto público, de autoridad, no un hecho privado que pueda investigarse sin conocimiento público. De tal suerte que no peca quien con conocimiento privado de la justicia de un caso, falla contrariamente, según lo públicamente alegado y probado. La *publicidad* de la autoridad que juzga y del procedimiento en que juzga, es raíz constitutiva de la moralidad intrínseca del acto de juzgar, en cuanto se define como un juicio público de la comunidad a diferencia de la venganza privada.

Es fácil descubrir cuál sea el eje del pensamiento de Azpilcueta en la apreciación y condicionamiento moral de estos hechos, así como en una tercera y calificada excepción que se refiere al derecho de dispensar y ejercer la clemencia. En primer lugar, una idea básica que se afirma en cabeza de capítulo, presidiendo el orden moral de los deberes regios: su poder procede de Dios y Dios concede este poder excepcional para el buen gobierno de la comunidad. Es, por consiguiente, el bien común el valor regulativo de ese poder extraordinario.

Y Azpilcueta lo subraya al vincular ese poder con dos condi-

ciones. Una de principio: justa causa en la guerra; justo juicio: justa causa en la dispensa o en la clemencia. Otra de procedimiento que asegure la autoridad legítima que reviste estos actos de un carácter público, vinculado al bien común: autoridad legítima en la guerra; juez legítimo y publicidad en el juicio (19).

Los poderes extraordinarios del rey quedan así circunscritos como una función pública al servicio de la comunidad que preside con un poder que procede de Dios. La autoridad pública y la publicidad del procedimiento al servicio del bien común, destacan la vida pública de la vida privada, deshaciendo esa confusa nebulosa medieval en que ambas estaban indiscriminadas. Junto al orden de la vida individual se configura una órbita del orden de la vida social, con un contenido ético propio. Así, en el origen mismo de la concepción del Estado se ha planteado simultáneamente y con una recíproca validez el problema de una ley propia de la moral pública, que iba a dar nacimiento a la teoría de la *razón de Estado*. Porque hay actos que suponen una derogación extraordinaria de los preceptos del Decálogo, se configura el Estado con un poder de origen divino para el ejercicio de la justicia pública, pero esta acción queda comprendida en los límites que le traza la misma razón que la justifica. Es ejercicio de una *autoridad pública*, que obra en nombre y para el bien de la comunidad, en un procedimiento público que deje constancia de este sentido de la acción social. Esta definición va a tener un excepcional peso en la doctrina del Estado de esta escuela. El poder público aparecerá ciertamente con facultades excepcionales; pero no supondrá nunca un poder ilimitado, desvinculado del Derecho y del orden moral, sino que estará condicionado por esa causa de naturaleza excepcional: el bien común.

7. LA CONCEPCIÓN TELEOLÓGICA DEL ESTADO

Nos queda, por último, por destacar este sentido teleológico con que se interpreta el concepto del Estado. Todas las ideas que hemos examinado, nos conducían a esta conclusión. La naturaleza del Estado como un *todo*, como una sociedad perfecta, está en úl-

(19) MARTÍN DE AZPILCUETA: *Enchiridion sive Manuale confessariorum*, XXV.

timo término comprendida como su suficiencia para cumplir su fin; la misma idea del *cuerpo místico*, entraña la unidad de un cuerpo moral, no sólo por el vínculo del poder que se jerarquiza en una cabeza, sino por la unidad de función que supone la cooperación en el bien común; el concepto del *oficio*, embebe las situaciones de poder en el cumplimiento de las funciones en que se articula el fin de la comunidad; la moral pública en que se desenvuelve el Estado está también centrada en el fin público, el bien común, que cumple la acción política.

Ha influido en esta doctrina la formación humanista de los escritores de aquel siglo. Aristóteles ha vuelto a ser leído en sus textos y casi todos los autores a que hemos hecho referencia tienen un conocimiento directo del pensamiento griego. Las citas de la República de Platón o de la Política de Aristóteles, que se reiteran en estas páginas, distan mucho de ser un alarde erudito; antes bien, se transparenta este saber en la concepción de sus obras y en los principios en que fundan sus argumentos. Platón ha influido sobre todo en cierta proyección idealizadora con que se construye la idea de un príncipe o de una república perfecta; así, por ejemplo, cuando Fox Morcillo concibe su institución del reino y del príncipe como la ficción de un rey y un reino de perfección platónica, o Fray Luis de León propone a Cristo mismo como rey o príncipe de la Paz. Pero hay que advertir que hay siempre la conciencia de que esa imagen ideal es eso, una ficción que se propone por vía de método; así como el artificio del diálogo platónico sirve para dilucidar los argumentos opuestos de una cuestión (así en el mismo Fray Luis, en Fox Morcillo, en Sepúlveda o en Mariana). Aristóteles, en cambio, ha influido cardinalmente en los principios del sistema. En las Relecciones de Francisco de Vitoria comparte el fundamento de autoridad con Santo Tomás, San Agustín y los textos bíblicos, y en lo que la obra tiene de especulación racional, podríamos decir que se antepone a ellos; en Domingo de Soto y en Vázquez de Menchaca, por mencionar sólo dos dispares autores, es autoridad respetada y profundamente conocida en toda la extensión de su obra. Esta es una afirmación que no necesita más prueba que invitar al lector a hojear cualquiera de sus obras para encontrar allí, en cada página, la cita reiterada y frecuentemente decisiva.

A la hora de destacar la singularidad de esta concepción del Estado es necesario sugerir también el contraste con el uso de estas

fuentes que hizo Bodino. No es que Bodino no conozca o cite a Aristóteles (muy rara vez a Platón). Pero le conoce para discutir su doctrina desde las primeras páginas de su obra, o para servirse de sus noticias sobre las constituciones o las peculiaridades de las repúblicas griegas. Francisco de Vitoria, en cambio, también desde las primeras líneas de la primera de sus grandes Relecciones sobre temas políticos, la Relección de la Potestad civil, se ampara en la filosofía aristotélica en términos categóricos que la enuncian como fundamento de su pensamiento. «Como Aristóteles enseña —dice para razonar la cuestión de método— entonces pensamos que conocemos una cosa cuando conocemos sus causas... y no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas. La necesidad ha de ser ponderada por el fin, que es causa primera y principal de todas. Ese aserto, fuese ideado por Aristóteles o recibido por Platón, fué siempre un formidable argumento filosófico y baño de luz todas las cuestiones» (20). Y para definir la cuestión de principio contraponen la filosofía teleológica de Aristóteles a las otras corrientes de la filosofía clásica —nominalmente a la filosofía de Lucrecio y Epicuro—, para concluir con la tesis antes citada que define en Vitoria una actitud universal de pensamiento: «Creemos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin, y, por lo tanto, es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad» (21).

Esta influencia del pensamiento teleológico de Aristóteles en la escuela española tiene un testimonio de excepción en Ginés de Sepúlveda (22). Sepúlveda tradujo y comentó la Política de Aristóteles hacia 1554, proponiéndola como modelo y fuente de todas

(20) *De potestate civile*, 2.

(21) *De potestate civile*, 2.

(22) Aristóteles: *De Republica, libri VIII, interprete et enarratore*, 10. GENESIO SEPÚLVEDA CORDUBENSI, París, 1556. SEPÚLVEDA era tan «aristotélico» que acepta como fundamento del dominio de España en Indias la doctrina de la servidumbre natural de unos hombres para con otros; probablemente esta fué una de las razones por las que las Universidades de Salamanca y Alcalá se pronunciaron contra la impresión de su *Democrates secundus* (véase ed. de Madrid, 1951, pág. 20 y sig.).

las «Instituciones» del rey y del reino en que tan pródiga era la literatura del siglo. Si no bastara la simple lectura de las obras a que hemos hecho referencia y esa solemne y categórica introducción de Vitoria, para documentar la fuente aristotélica (confirmada en Santo Tomás) de esa concepción teleológica, esta traducción de Sepúlveda nos lo ratificaría. No sólo por lo que tiene ya de significativo que se haga esa nueva y magistral versión en lengua latina (la lengua de uso científico común), sino por la insistencia con que Sepúlveda en sus escolios y notas subraya esa interpretación.

En la glosa del primer capítulo subraya con un agudo comentario el sentido fundamental de la obra política de Aristóteles: «natura enim cuiusque rei in fine ipsius maxime sita est etque certitur» (la naturaleza de cada cosa está principalmente fundada y se reconoce en el fin de la cosa misma). La versión y glosa a lo largo del libro IV de la clasificación aristotélica de las constituciones por razón de su fin, no precisa comentario. Incluso en el capítulo IV del libro III traduce directamente *Κοινή συμπέθεον* (Política, 1279, a), por bien común, sin perjuicio de ofrecer en la glosa la versión más correcta, o al menos más literal, de «utilidad o provecho común». Aristóteles se está insensiblemente fundiendo en la concepción tomista del Estado.

Esta doctrina define así la naturaleza del Estado y de su poder por el fin que les constituye, con tal profundidad, que éste es, sin duda, su perfil más caracterizado. Suárez, como epígono de esta escuela en la frontera del siglo XVII, deducirá todas las consecuencias de este principio teleológico en la idea del *corpus mysticum politicum*. Como advierte F. Murillo, este concepto de unidad entraña una unidad hilemórfica y una unidad teleológica: un cuerpo, una cabeza: un cuerpo, una unidad de fin, el bien común. Y estos dos ejes de unidad, poder y fin, están indisolublemente vinculados en su misma razón de ser. Si el poder recae en «la comunidad moralmente unida y ordenada para integrar un cuerpo místico y resulta de él como una de sus propiedades... de suyo ha de quedar ordenado al bien común de este cuerpo y a su felicidad, pues el fin es proporcionado al principio» (23). De ello se deduce, a su

(23) F. MURILLO FERROL, *Sociedad y política en el «Corpus Mysticum politicum» de Suárez*, en «Revista Internacional de Sociología», vol. VIII,

vez, una consecuencia, implícita en toda esta escuela, y que Suárez examina hasta sus últimas conclusiones. La *supremacía del poder*, o dicho en otros términos, su *soberanía*, está determinada y medida por su fin. La potestad suprema queda definida en un preciso ámbito: el orden que le marca su fin. Así, Suárez, puede deslindar el *orden* del poder del Estado, de otros órdenes de vida social que le son ajenos: La felicidad privada y todo el régimen de la vida individual que no redundan en el bien de la comunidad; el régimen de la vida familiar en aquellas cosas que no redundan en el bien común del Estado; el régimen de la vida religiosa en cuanto trasciende los fines de las cosas temporales y mira al fin último de la vida espiritual, y el régimen mismo de la universalidad de los hombres, en cuanto no están congregados en un cuerpo político, sino divididos en varias comunidades, pero observando entre sí preceptos jurídicos comunes para el bien del universo. Todos ellos son *órdenes diversos a los que no se extiende la supremacía del poder del Estado*. Este es *supremo en su orden*; esto es, en la medida de su fin, el bien común temporal de una comunidad (24).

Esta fecundísima conclusión corona la originalidad de esta doctrina. En términos generales puede decirse que toda teoría de la política y de sus formaciones (la ciudad, el derecho) se orienta a definir la singularidad del orden político por el poder o por el fin. La vinculación de la política a la Teología moral, el concepto del Derecho Natural en que se funda y esa influencia del pensamiento de Aristóteles, ha orientado esta escuela española del siglo XVI a vincular el poder a ese fin en que tiene su razón de ser la potestad y la misma comunidad política. Bodino, en cambio, por razones históricas y teóricas diversas, ha puesto el acento en el carácter incondicionado del poder. Podríamos decir que quedan así frente a frente, en el mismo nacimiento de la Teoría del Estado, dos concepciones que van a disputar a lo largo de los siglos sobre el concepto del Estado. Para la una, el Estado es un *todo*, en cuanto

1950. El pasaje citado de SUÁREZ corresponde al tratado *De Legibus*, III, XI, 6.

(24) Véase L. SÁNCHEZ AGESTA: *El concepto de soberanía en Suárez*, en «Archivo de Derecho Público», Universidad de Granada, 1948, I, pág. 51 y sig. Los pasajes fundamentales de SUÁREZ son: *Defensio fidei*, III, III, 13; III, V, 2; *De legibus*, III, XI, 7; III, XI, 8; III, II, 6, y II XIX, 8 y 9.

es una comunidad perfecta, a la que nada falta de lo que es necesario para cumplir su *fin*, en el que halla su *razón de ser* y su necesidad, y que está dotada, por consiguiente, de la potestad necesaria para realizar sus fines; esto es, de un poder supremo en su orden. Para la otra, el Estado es un *todo*, en cuanto su poder no está condicionado, ni limitado, ni depende de otro poder, como un poder supremo en cualquier orden.

LUIS SÁNCHEZ AGESTA

