

Capítulo quinto

LA INDEROGABILIDAD DEL PODER POLÍTICO

A continuación se establece la posición aristotélica respecto a si acaso sería posible la existencia de una comunidad política sin la presencia del poder político.

I. EL ANARQUISMO: LAS IDEAS DE BAKUNIN

La pertinencia de incluir el pensamiento ácrata respecto del tema de la inderogabilidad del poder político parece estar fuera de duda, por lo menos si se atiende a lo que ha sido el *Leitmotiv* histórico de ese movimiento, cifrado en su nombre mismo: la abolición del Estado —identificado con el poder—. Se ha escogido al aristócrata ruso Mijail Bakunin (1814-1876) para espigar las ideas del anarquismo sobre esta cuestión.⁴⁴⁷

1. *Introducción*

Bakunin es un filósofo. Como tal, su interés, si bien monopolizado por las preocupaciones políticas (teóricas y prácticas), no dejó de extenderse a varias áreas de la realidad del mundo y del hombre. En verdad, debe decirse que sus tesis sobre el Estado, la economía y el derecho se entroncan en posiciones más profundas acerca de la naturaleza humana (como la negación del libre albedrío), que presuponen, a su vez, toda una metafísica. Por tal saber se entiende aquél que es capaz de pronunciar un juicio autorizado sobre, por ejemplo, la existencia de Dios. Todo esto no significa que se observe coherencia entre los planteamientos antropológicos y las fórmulas ético-políticas del autor. Pero sí, en cambio, muestra a Bakunin como un nuevo ejemplo de la imposibilidad de desvincular el plano práctico (ético-jurídico-político) del teórico (antropológico-metafísico).

⁴⁴⁷ Se utiliza la selección de textos hecha por G. P. Maximoff (*The Political Philosophy of Bakunin*, Nueva York, 1953; trad. de A. Escotado, Madrid, 1990, 2 ts.). Respecto de lo que sigue, cfr. especialmente t. I, parte I, caps. 14, 15, 16, 17, 18 y 19; y parte II, caps. 1, 6, 9 y 13.

2. *Los presupuestos metafísico-antropológicos*

Bakunin impugna incansablemente la afirmación de la existencia de un Dios creador; de la inmortalidad del alma y de la libertad psicológica o libre albedrío. Con respecto a esto último, señala que el hombre se halla totalmente determinado por la herencia (en cuanto a sus capacidades) y por el medio social (en cuanto a su personalidad individual):

... podemos decir, plenamente convencidos de que nadie nos lo negará seriamente, que todo niño, joven, adulto o incluso anciano es enteramente el producto del medio en que encontró cobijo y creció, un producto inevitable, involuntario y, en consecuencia, irresponsable... Todos los individuos son, en todo momento de sus vidas, lo que hicieron de ellos la naturaleza y la sociedad.⁴⁴⁸

Individuo, libertad y razón son productos sociales, dice en otra parte. La región, la raza, la ciudad, la familia sellan y encadenan hábitos, pensamientos y sentimientos. La sociedad humana o humanidad, así concebida como el medio en que se resuelve el ser, el pensar y el querer del hombre, está asentada sobre la naturaleza, y obedece a las leyes naturales, eternas y de cumplimiento inexorable. La sociedad, según Bakunin, no es buena ni mala, sino el hecho absoluto, material, inmenso y positivo, que ha engendrado inevitablemente lo que se llama el bien y el mal. Por el contrario, el Estado es una de las formas históricas de la sociedad; ha surgido de la conquista, la rapiña y la violencia en todas sus formas, y constituye el reinado de la iniquidad. Su acción presupone la de la Iglesia, su hermana mayor, que ha cimentado los fundamentos sobre los que se erige el Estado, al afirmar que el hombre es naturalmente malo. El Estado es autoridad y poder. Por tanto éste, violenta la voluntad y niega la libertad. Además, su moral es la inversión de la verdad, ya que se propone como fines la autopreservación a toda costa y la explotación de la mayoría de sus súbditos. Por ello el rebelarse contra él es conforme con la libertad, moralidad y dignidad humanas.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Bakunin, *op. cit.*, t. I, pp. 180-182.

⁴⁴⁹ Estas últimas ideas —*v. gr.*, negación de la libertad y necessitarismo absoluto (por ende, amoralidad del devenir cósmico); unidos a la afirmación del surgimiento del mal moral, así como la de la justicia en el rechazo del mal por el hombre— pueden hallarse en la misma obra, *El imperio látigo-germánico y la revolución social*, ed. rusa, vol. II (*op. cit.*, t. I, pp. 168-170). Desde ya advertimos que no nos toca ocuparnos de la coherencia del pensamiento del autor, sino sólo presentar sintéticamente su posición. La cuestión de la incompatibilidad entre determinismo y libertad, y entre negación del libre albe-

3. *La impugnación del poder social y político*

Bakunin asume plenamente la antinomia entre autoridad (práctica) y libertad.⁴⁵⁰ El mando de un hombre sobre otro(s) es inmoral y contrario a las leyes naturales que rigen la sociedad. De allí que el Estado, identificado también por este autor con el poder, resulte la quintaesencia de la injusticia y el peor enemigo de la humanidad. Si es cierto que el hombre es esclavo de las inexorables leyes naturales, eso no constituye para él desmedro o ignominia, dado que tales leyes le son inmanentes, y fuera de ellas ni siquiera existiría. En la medida en que la ciencia descubra todas las leyes naturales, y en que la humanidad no se vea impedida de conocerlas, todo orden jurídico se hará innecesario.

El origen del fenómeno del mando y la obediencia —por el que unas voluntades se imponen a otras— tiene su origen en los instintos malsanos que surgen de la naturaleza del hombre. El instinto de mandar es “carnívoro, completamente bestial y salvaje”, y no podría ejercerse sin la estulticia de la masa que obedece. Ningún hombre, teniendo la posibilidad de hacerlo, dejará de alimentar su vanidad y de someter y explotar a los otros. Esto incluye, dice Bakunin, también a los socialistas: “Si se nos diese poder... no seríamos lo que somos ahora”.⁴⁵¹ Todo intento del poder por justificarse es vano, pues el llamado bien común es una ficción política. Y la forma del Estado —aun cuando esté basada en el sufragio universal— no cambia su carácter explotador.

Así pues, y en modo análogo a como lo plantea el liberalismo, la existencia del Estado, para el anarquismo, no supone un fin común. Con todo, la vida política y el poder (coactivo) resultan necesarios para el cumplimiento del fin o los fines de los dominadores (*no comunes* a los dominados).

4. *La propuesta anarquista*

Bakunin reconoce autoridad absoluta a la ciencia; sin embargo, dado que ella no ha logrado descifrar todos los enigmas del universo —y que no

drío y moralidad (revolucionaria) atañe, asimismo, al pensamiento socialista (*Cfr.* A. del Noche, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, 1978, cap. IV). La herencia hegeliana pesa en ambos sistemas, y, además, el anarquismo acepta y reconoce como propios muchos de los presupuestos marxistas.

⁴⁵⁰ Como se ve, aparecen en esta síntesis dos acepciones del término “libertad”. El hombre no posee libre albedrío, pero reclama la libertad de actuar según le plazca. En la afirmación de este último modo de la libertad se manifiesta el repudio de Bakunin tanto a la coacción —externa— como a la obligación —de la conciencia—.

⁴⁵¹ Bakunin, *op. cit.*, t. I, p. 315.

lo hará jamás—, el hombre permanece enteramente libre. Cada área del conocimiento reconoce la competencia de ciertos expertos. El anarquista, descontada toda infalibilidad, no debe encadenarse al parecer de nadie, pero sí tomar consejo de los que saben más que él, y decidir luego racional y voluntariamente: “No hay autoridad fija y constante, sino intercambio continuo de autoridad y subordinación mutuas”.⁴⁵²

II. UNA OBJECCIÓN ETNOLÓGICA A LA HIPÓTESIS DE LA DEROGABILIDAD DEL PODER POLÍTICO: DAHRENDORF Y EL CASO DE LOS AMBA

1. *El sentido del recurso a la experiencia de los sociólogos y etnólogos*

Testear empíricamente la tesis de la universal presencia del poder social con ayuda de la etnología consiste, en lo fundamental, en intentar “falsarla” (en el sentido de Popper); esto es, en acudir a los datos del saber etnológico con la pretensión de hallar algunos casos (o al menos uno) en que exista un grupo con tal complejidad como para ser llamado “político” que haya desenvuelto su vida comunitaria sin la presencia y la acción de una potestad directiva. Como es obvio, escapa a la naturaleza de esta investigación el realizar un exhaustivo estudio empírico acerca de la cuestión. Nuestro objetivo, a tales efectos, se verá satisfecho con el pronunciamiento autorizado de un experto que induzca y defienda el principio de la universalidad del poder a partir de la experiencia antropológica y sociológica. Ese autor será el gran sociólogo alemán contemporáneo Ralph Dahrendorf.

Ahora bien, cuando se discute la cuestión de la inderogabilidad (“inamibilidad”, cabría decirse, asimismo) del poder político como parte integrante de la totalidad social en que consiste el Estado, a veces no se atiende suficientemente un presupuesto clave, sin el cual la tesis que afirma tal universal inderogabilidad resultaría insostenible. Nos referimos —y Dahrendorf no dejará de remarcarlo— a las múltiples formas concretas que históricamente pueda asumir la potestad de régimen dentro de una comunidad política determinada. En efecto, circunstancias, usos, tradiciones y un sinnúmero de factores particularísimos harán que, necesariamente, la estructura de las relaciones de subordinación que sea dable hallar en el seno de los grupos se diversifiquen en un incodificable abanico. Esto tiene lugar —si nos ubicamos en el plano específicamente político— tanto respecto de las “formas de gobierno” (relativas al número de los titulares del poder) cuanto de las “formas de Estado” (relativas a la mayor o menor descentralización). Y lo

⁴⁵² *Ibidem*, t. I, p. 321.

dicho vale para todos aquellos grupos sociales que, como tribus o clanes, comprendan por lo menos un conjunto de familias compartiendo integralmente la existencia —y, *a fortiori*, para el Estado o comunidad política—.

Sentado este punto, pasemos al caso aducido por el académico alemán y a la autorizada tesis en él apoyada.⁴⁵³

2. *El planteo de Dahrendorf*

La cuestión viene planteada por Dahrendorf en el contexto de la discusión sobre la existencia de universales sociales que permanezcan invariables a través de todos los cambios fenoménicos. Se trata —nos dice el sociólogo— de una búsqueda harto significativa, en la medida en que se propone nada menos que el rastreo del substrato de los cambios históricos. Ellos serían el eje en torno del cual girarían todas las variables empíricas. Para Dahrendorf, se tendría un ejemplo de tales universales en la familia, la estratificación social, la religión y —uno de los principales— el hecho de que toda sociedad humana conozca estructuras de poder y dominación. Este último aparece de crucial importancia para dirimir el valor de verdad de todas las teorías que históricamente han planteado una sociedad ácrata. Pero, pregunta Dahrendorf, ¿qué significa la tesis de la universalidad de la dominación? Chocamos, nos dice, con las dificultades del saber inductivo. En efecto, el carácter fragmentario de nuestro conocimiento histórico, a lo que se agrega la imposibilidad de predecir el futuro, torna dificultoso enunciar la tesis que afirme la presencia efectiva de dominación en toda sociedad histórica. Con todo, la tesis sí puede adoptar la forma de una proposición que afirme la necesidad de la dominación: “La dominación pertenece a la sociedad. Tiene que haber en toda sociedad humana estructuras de dominación”. Tras ello, se debe intentar falsar dicha tesis, esto es, confrontarla con casos que la desmientan y obliguen a dejarla de lado. Para Dahrendorf, esto equivale sin más, salva sea la ironía, a preguntarse dónde está Utopía. El sociólogo alemán agrupa en tres corrientes principales a todas las posiciones que históricamente han negado la necesidad de la dominación o afirmado la posibilidad (o la legitimidad, como aspiración) de la abolición de la dominación. Entre ellas ocupa un lugar preponderante el tópos marxista de la “sociedad orgánica”, pero a Dahrendorf le interesa confrontar con dos

⁴⁵³ El trabajo que utilizaremos es “Amba und Amerikaner: Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft”, *Archives Européennes de Sociologie*, t. V, núm. 1, 1964, pp. 83-98.

ejemplos contemporáneos que parecerían falsar la tesis de universalidad en cuestión.⁴⁵⁴ Uno de ellos es el del pueblo Bwamba, o Amba, de Uganda.

3. *El régimen social y la estructura de poder entre los Amba*

El caso de los Amba es estudiado a partir del libro *Tribes without Rulers*,⁴⁵⁵ en el que seis autores contribuyen con estudios acerca de estirpes africanas sin organización política —en el sentido de organización política *centralizada*, aclara Dahrendorf—. Carecen tanto de un rey cuanto de administración o poder jurisdiccional comunes, y constituirían lo que Evans-Pritchard ha llamado “sistemas segmentarizados”, en los que el todo social se compone por lo general de un conjunto creciente de segmentos que se relacionan por la competencia, y no por una instancia de unidad.

Este pueblo (“*Stamm*”: “estirpe”, “tribu”, lo llama Dahrendorf) —tratado por el etnólogo E. Winter—, compuesto por alrededor de 30 000 personas, se reparte en aldeas de entre 50 y 400 habitantes. Estas aldeas aparecen como las únicas unidades políticas reconocibles con cierta seguridad. La ciudadanía plena, en ellas, se origina en la descendencia masculina de un tronco común; a ellos se agregan otros miembros de la comunidad, “allegados” y “parientes lejanos”, a los que se reconocen ciertos derechos, como el de propiedad de la tierra. En el núcleo social fundamental, *v. gr.* el de hombres que comparten un mismo linaje, se observa una estratificación generacional de la cual surge una categoría de ancianos. Aunque sin resultar de allí la existencia de posiciones formales de poder, con todo recae en ellos en muchos casos una facultad (*Befugnis*) que bien podría denominarse facultad de mando (*Herrschaftsbefugnis*). En casos delicados, en particular de homicidio, los ancianos no deciden solos, sino que todos los hombres se reúnen en asamblea. El tribunal de la aldea, pues, reviste una configuración en que el respeto a los mayores se combina con elementos de democracia directa. La aldea viene a constituir una unidad política autónoma, pero su autarquía, dice Dahrendorf siguiendo a Winter, se resiente por el hecho de que la regulación matrimonial impone tomar esposa fuera del propio linaje. Es así como se establecen una multitud de relaciones entre las aldeas, cuyo signo oscila entre lo amistoso y lo hostil. Esas relaciones se hallan pautadas por ciertas reglas; con todo, no hay una instancia de decisión que vele por su cumplimiento.

⁴⁵⁴ Dahrendorf, art. cit., pp. 83-86.

⁴⁵⁵ Editado por J. Middleton y D. Tait, Oxford, 1958.

Tanto en el ejemplo de los Amba como en casos similares de sociedades sin poder central, observa Dahrendorf, es necesario analizar qué significa semejante “autorregulación” respecto de la tesis de la universalidad de la dominación.⁴⁵⁶

4. Sobre el “si existe” y el “qué es” el poder entre los Amba

A. La existencia del poder social

En primer lugar, aclara el sociólogo, ni los etnólogos citados —malgrado el título de su obra colectiva: *Tribes without Rulers*—, ni el propio Winter al tratar el caso particular de los Amba, pretenden que los pueblos estudiados carezcan de organización política. Por el contrario, estas “tribus sin señor” —lejos de avalar la tesis de un utópico estado de anarquía (*Herrschaftslosigkeit*)— reflejan una estructura política descentralizada, en la que la unidad viene dada por la participación de un sistema cultural común a través de valores vigentes y de una autocomprensión moral. Es cierto que, entre los Amba, ni siquiera en las poblaciones autónomas la estructura del poder se delinea claramente. Pero, con todo, sea cual fuere el grado de relieve de la estructura del poder, y las correspondientes consecuencias respecto del modo y del ejercicio de la dominación, la existencia misma del poder social —afirma Dahrendorf— no aparece puesta en tela de juicio por el ejemplo de la sociedad Amba.

Así pues —y como primera conclusión—, debe decirse que estos casos provistos por la etnología son ejemplos no de un estado de anarquía, sino de un estado en el que la esfera de las vigencias culturales no coincide con la de la organización política. Ahora bien, con esa afirmación Dahrendorf sólo aclaró un primer aspecto de la cuestión que nos ocupa. En efecto, cabe preguntarse qué y cómo decide el poder, y, en relación con esto, qué y cómo se producen las normas y se ponen en vigor.

B. La forma tradicional del poder social

En el ámbito de las unidades políticas en que se subdivide el pueblo Amba (las aldeas), es dable constatar, como se dijo, la presencia de instancias de poder facultadas para decidir en casos de conflicto. Además, cada unidad doméstica reconoce la autoridad del padre o del abuelo para aplicar

⁴⁵⁶ Dahrendorf, art. cit., pp. 86-88.

las normas del orden vigente a las nuevas contingencias. Ahora bien, hay una función del poder que en particular se eclipsa a la vista entre los Amba, como igualmente en todas las sociedades de este tipo: se trata de aquélla encargada de la promulgación de normas. Esta función, central en Occidente hoy, juega en tales sociedades (*einfaehere Gesellschaft*: “sociedades incomplejas” o también “primitivas”, las llama Dahrendorf) un papel harto subordinado. Las normas aparecen como ya vigentes, y no pasibles de mutación. Diversas ocurrencias llamadas a ser zanjadas jurídicamente exigirán el recurso a los casos precedentes enmarcados en la tradición; pero lo que no es visto como necesario es la tarea de la legislación propiamente dicha. De allí que no exista un poder central, encargado de la producción, abrogación y reforma de las normas.⁴⁵⁷ En su lugar aparece una suerte de coordinación en el nivel de las funciones ejecutivas de las diversas unidades políticas, en orden a integrar el acervo jurídico de cada aldea en el patrimonio tradicional común.

La conclusión de Dahrendorf es interesantísima: cuando, como en el caso de los Amba, encontramos una estructura de la dominación compuesta por funciones sólo consideradas ejecutivas (gubernativas, diríamos mejor) y judiciales, nos las habemos con una sociedad de tipo tradicional en el más estricto sentido. El término tradicional (*traditional*) resulta apropiado para esta clase de organización política, dado que, precisamente, esas normas que el poder custodia y aplica provienen ya de la historia, ya del pasado mítico. En una palabra, la ley está en la tradición, y la costumbre es derecho.⁴⁵⁸

5. Conclusión

⁴⁵⁷ Para Dahrendorf, la relación entre poder centralizado y mutabilidad de las normas es estrecha. Sin el primero, sería ilusoria la segunda, y donde la segunda no es contemplada ni buscada, el primero queda reducido a su mínima expresión. Se impone aquí vincular la idea de Dahrendorf con la aguda propuesta de las “clases de Estado” por Carl Schmitt, atendiendo a la preponderancia de una u otra de las funciones del poder (*cf. Legalität und Legitimität*, Berlín, 1988, pp. 7-19) Ahora bien, tales clases presuponen cierta configuración espiritual y cosmovisional y acarrearán asimismo, inevitablemente, ciertas consecuencias en la estructura social

⁴⁵⁸ Dahrendorf, art. *cit.*, pp. 88-92. Más adelante, Dahrendorf ensaya una comparación entre los Amba y la sociedad norteamericana tal como aparece vista por David Riesman en su clásica obra *La muchedumbre solitaria*. No lo seguiremos en ella. Sí vale la pena poner de manifiesto las similitudes, que saltan a la vista, entre la peculiar estructura política de los Amba y aquélla que caracterizó al orden político y jurídico medieval europeo, orden signado por la descentralización del poder y por el pluralismo jurídico (Sobre el tema *cf.* Grossi, Paolo, *El orden jurídico medioeval*, trad. de F. Tomás y Valiente, Madrid, 1996).

Así pues, y a tenor de los datos aportados por la investigación etnológica más relevante, los llamados “pueblos sin gobernante” (*Stämme ohne Herrscher*) de ninguna manera pueden ser considerados “pueblos sin gobierno” (*Stämme ohne Herrschaft*), y el hecho de que sus funciones gubernativas o legislativas revistan formas rudimentarias no debe llamar a engaño. Un poder social limitado, y reducido en lo fundamental a la acción jurisdiccional, es, todavía, *poder social*.

Finalmente, en cuanto a la posición del autor sobre el fondo del asunto, *v. gr.*, sobre la posibilidad de falsar la tesis de la universalidad del poder en la sociedad, su afirmación resulta clara: la existencia de una sociedad sin siquiera facultades mínimas para sostener las normas y sin un poder jurisdiccional difícilmente pueda trascender el ámbito de las recreaciones poéticas.⁴⁵⁹

III. LA INDEROGABILIDAD DEL PODER POLÍTICO EN FRANCISCO DE VITORIA

1. *El aristotelismo de Vitoria, su circunstancia histórica y el escenario jurídico internacional de la modernidad*

Vitoria fue un innovador. Opuso los principios aristotélicos y tomistas a las corrientes político-jurídicas entonces en boga, que incluso llegaban a sostener, sobre la base del desconocimiento de las exigencias del orden natural, la jurisdicción temporal universal del pontífice.⁴⁶⁰ En efecto, Francisco

⁴⁵⁹ Dahrendorf, art. cit., pp. 95-98.

⁴⁶⁰ Los principales representantes de la escuela española rechazaron tanto la jurisdicción universal del Emperador cuanto la del Papa. Además, juzgaron negativamente, en general, la conveniencia de un Estado mundial. Domingo de Soto, contemporáneo de Vitoria, afirmaba al respecto: “En efecto, dado que sea conforme a la ley natural que en toda familia y en toda república haya una cabeza, no [se sigue] sin embargo que haya una cabeza sobre todas las repúblicas del mundo... Y se confirma esto: Aristóteles, en *Política*, VII, dice que la ciudad no es mejor por ser mayor, ni debe crecer sin término, sino que el número de los ciudadanos debe ser tal que puedan ser gobernados por uno, y conocidos por uno y entre sí recíprocamente, pues de otra manera no habría propiamente acuerdo... Por igual razón la república debe extenderse en la medida en que el príncipe pueda tener parte en los asuntos graves, pero no se le puede dar parte a un hombre en los asuntos de todo el mundo... Y se confirma en segundo lugar: porque así como cualquier forma natural determina para sí cierta cantidad de cuerpo y no puede informar una mayor, así todo principado debe determinar cierta cantidad que pueda gobernar” (trad. nuestra). (*Relectio De Dominio*, núm. 29; utilizamos la versión editada por Jaime Brufau Prats como *Relecciones y Opúsculos*, Salamanca, 1995, vol. I,).

de Vitoria, considerado por algunos como el fundador del derecho internacional público,⁴⁶¹ constituyó a la tesis aristotélica de la politicidad natural en el quicio de su doctrina.⁴⁶² De acuerdo con ella, el fundamento de la legitimidad de la existencia de los Estados particulares es la imprescriptible apelación natural a buscar el bien común político. Repárese en lo notable de la fecundidad del principio aristotélico: sirvió para explicar y legitimar la vida de las pequeñísimas ciudades griegas en el siglo V. a C.; y viene sirviendo desde hace quinientos años para sostener doctrinalmente la estructura jurídica de la comunidad internacional.⁴⁶³ Creemos que no cabe sino reconocer que la veridicidad esencial, transhistórica, de la tesis aristotélica se hace patente a partir de tal vigencia empírica y teórica.⁴⁶⁴

A riesgo de extendernos en una cuestión que en este lugar no nos concierne directamente, no queremos dejar de señalar la razón por la cual los principios aristotélicos mostraron su fecundidad con el advenimiento de la modernidad, más precisamente con el nuevo escenario mundial que se abre tras el descubrimiento de América. En efecto, en ese momento, por vez primera, la humanidad tomó conciencia de sí misma, en su totalidad geográfica, cultural y política. Las circunstancias históricas ensanchan la

Si se reemplaza “hombre” y “príncipe” por “órgano supremo” el primer argumento adquiere su sentido pleno (y permanente). Sobre la doctrina del poder político en Soto, *cf.* Tischleder, Peter, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt*, Gladbach, 1923, pp. 133 y ss.; Galán y Gutiérrez, Eustaquio, *Ius Naturae*, Madrid, 1961, t. II, pp. 457-459.

⁴⁶¹ Quien así lo proclamó fue un estudioso norteamericano, John Brown Scott, en una obra de principios del siglo pasado, aparecida en castellano como *El origen español del derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928.

⁴⁶² En toda la obra de Vitoria aparece explícita o implícita la tesis; *cf.* por ejemplo, *De potestate civili*, 5 y 6; *De Indis*, I, 1, 4 y ss. Las obras de Vitoria se consultan en la edición de Luis G. Alonso Getino (*Relecciones Teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1934).

⁴⁶³ Sobre la vigencia actual del reconocimiento de la “igualdad soberana” y del papel de los Estados como sujetos primarios del derecho internacional público (principios de la concepción vitoriana del orden internacional), *cf.*, por ejemplo, Pastor Ridruejo, José, *Curso de derecho internacional público y organizaciones internacionales*, Madrid, 2001, pp. 277 y 287; Cassese, Antonio, *International Law in a Divided World*, Oxford, 1994, p.129.

⁴⁶⁴ De hecho, los autores canónicamente reconocidos como precursores y fundadores del derecho internacional público fueron aristotélicos cabales: es el caso no sólo de Francisco de Vitoria (c. 1480-1546), sino también el de Francisco Suárez (1548-1617) y el de Hugo Grocio (1583-1645). Sobre la escuela española y los fundamentos del derecho internacional, *cf.* en general, Lamas, Félix A., *Los principios internacionales*, Buenos Aires, 1974.

visión de los pueblos de la tierra y hacen posible una interrelación multifacética. Aparece una pluralidad de sociedades políticas cuyas fronteras e intereses trascienden el marco de la fe. Esa pluralidad de unidades estatales deberá conocer y establecer los principios jurídicos que regulen su convivencia; es decir, el pluriverso político moderno deberá concretar el derecho internacional. Lo cual no habría ocurrido si no hubiera surgido una condición necesaria para la existencia del derecho, inédita hasta entonces —por lo menos, con tal grado de nitidez— en el ámbito internacional: la alteridad. Recordemos, a este propósito, lo que remarca el iusfilósofo Luigi Lombardi Vallauri:⁴⁶⁵ para entablar meras relaciones de coordinación horizontal, contractuales, sujetas a la rectificación de la justicia conmutativa, es necesario renocer un *alter ego* en aquél con quien se pacta. Los animales o las puras cosas, por sí mismas, no generan obligaciones. Las relaciones internacionales, hasta ese momento, por un lado, se habían enmarcado en la unidad mayor de la Cristiandad; por otro lado, hacia fuera, habían estado signadas por la irreconciliable enemistad con los infieles. Tanto lo primero como lo segundo impedía que se dibujara la neta alteridad del siglo XVI, en que actúan unidades plenamente independientes, más llamadas a la coexistencia pacífica y a la concordia que a buscar la eliminación político-militar del otro. Como se ha dicho, la condición necesaria para la aparición del derecho internacional supone el reconocimiento de un par, que no es un enemigo, que tiene pleno derecho a la existencia, y con el cual se puede no sólo coexistir, sino también entablar relaciones de cooperación y amistad.

2. Breve planteamiento de la concepción política vitoriana

A. Valor de la política. Noción de “república” (comunidad política)

Vitoria, entonces, asume plenamente la afirmación aristotélica sobre la politicidad natural. Esta tesis cobra sentido cabal a partir de la recta inteligencia de la significación perfectiva de la vida social para el hombre. Vitoria, en esa línea, anticipa el *dictum* de Roberto Bellarmino, según quien si no existiese la polis, el hombre se quedaría sin dar lo mejor de sí, porque no podría ser justo.⁴⁶⁶ Dice, en efecto, nuestro autor que la voluntad quedaría manca sin la vida social y política, ya que no tendría ocasión de practicar la justicia y la amistad. Con respaldo en el Estagirita, Cicerón y San Agustín, Vitoria sostiene la necesidad de la política, necesidad fundada en la colabo-

⁴⁶⁵ *Amicizia, carità, diritto*, Milán, 1974, pp. 59 y 60.

⁴⁶⁶ *De laicis, sive saecularibus*, p. 10 (*Opera Omnia*, París, 1870, t. III).

ración y la mutua ayuda que los hombres pueden prestarse entre sí, en orden a su perfección integral. Para tal fin la sociedad doméstica resulta insuficiente; sólo la comunidad política (*societas civilis*) es autosuficiente. El valor de la política radica más en la donación comunicativa y en la excelencia *per se* del bien perseguido que en la utilidad y en el remedio de la debilidad.⁴⁶⁷ Privar a alguien de su condición de ciudadano, concluye Vitoria, es negarle una exigencia señalada por el derecho natural. El hombre es ciudadano (miembro de una república) por naturaleza.⁴⁶⁸

La autosuficiencia significa perfección. Por ello a la sociedad política (*respublica*), autosuficiente, se le llama con propiedad comunidad *perfecta*. Ahora bien, la noción de perfecto se identifica con la de todo, en la medida en que se le dice imperfecto a aquello a lo que le falta algo, y, por el contrario, perfecto, a lo que no le falta nada. Luego, remata Vitoria, perfecta es aquella comunidad que no es parte de otra república, sino que posee ordenamiento jurídico y órganos de gobierno propios. Esto no es óbice, dice Vitoria, para que diversas repúblicas se hallen bajo un mismo príncipe.⁴⁶⁹ Con esta afirmación se contempla la licitud de considerar auténtica comunidad política a aquélla que, como se dio hasta entrado el siglo XX, reconozca como soberano a quien desempeña idéntica función en otro reino. Se trataría del caso, sobre todo, de las llamadas “uniones personales” o, incluso, de las “uniones reales”. Aun en tales situaciones, existe un organismo social distinto e irreductible a la persona del soberano; *rectius*, una comunidad cuya identidad no resulta constituida a partir del ejercicio del poder por parte de sus órganos, y (como consecuencia) cuyas leyes fundamentales resultan indisponibles para la voluntad de quien gobierna.⁴⁷⁰ Es por ello, precisamente, que la unión personal no implica, de suyo, mixtura o resolución en una sola república. Hay aquí, como se puede ver, una cuestión de relevante

⁴⁶⁷ Vitoria, *De pot. civ.*, 4.

⁴⁶⁸ Vitoria, *De indis*, 5.

⁴⁶⁹ “Est ergo perfecta respublica aut communitas quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos” (Vitoria, *Relectio posterior De Indis*, 7).

⁴⁷⁰ Uniones personales fueron, por ejemplo, España y el Sacro Imperio, con Carlos de Habsburgo, o Inglaterra y Escocia. A propósito de la “indisponibilidad constitucional” a la que se acaba de aludir, es pertinente señalar que Inglaterra y Hannover, unidos por una unión personal durante siglos, quebraron ese *status* con el advenimiento de Isabel en 1838, ya que las leyes sucesorias (*fundamentales*) de Hannover impedían el acceso al trono de las mujeres (cfr. García-Pelayo, Manuel, *Derecho constitucional comparado*, Madrid, 1993, p. 206). Sobre las uniones de Estados, cfr. el clásico de Georg Jellinek, *Die Lehre von der Staatenverbindungen* (hay reedición de 1996).

significación respecto de la estructura del orden político. En dos palabras: la comunidad política es fundamento y presupuesto del poder, como hemos visto en el capítulo segundo de esta parte.

B. *Noción de potestad. Su naturaleza y su función*

Esa comunidad exigida por la naturaleza, autosuficiente por la participación de un bien común que perfecciona todas las potencias del hombre (ergo, a todo el hombre —en el plano mundanal—),⁴⁷¹ no podría existir sin la función directiva de la potestad política.⁴⁷²

Vitoria investigará la naturaleza de la potestad a partir de su fin. Todas las cosas que existen por un fin deben definirse a partir de él, dice, siguiendo un principio axial del Estagirita.⁴⁷³ Ante todo, debe distinguirse entre potestad y la mera potencia, entendida como facultad o capacidad de operaciones; o, más en general, capacidad para realizar ciertas acciones. La voluntad o los sentidos, por ejemplo, no son potestades, sino capacidades para la operación. En cambio, la potestad comprende cierta preeminencia y autoridad, que implica y exige la sujeción de alguien a los dictados del investido de tal potestad.⁴⁷⁴ Así pues, se trata de una capacidad, unida, además, a la preeminencia autoritativa, cabe caracterizar *prima facie* a la potestad como una función, la que, según se ha visto, presupone a la sociedad política, como realidad a ella subyacente (causa material, la categorizará Vitoria).⁴⁷⁵ Y las funciones, precisamente, se definen por su fin. De allí que las potestades civil y eclesiástica se distingan por sus diversos fines. El criterio para la determinación de los casos en que pueda la Iglesia intervenir en los asuntos temporales pende de que la materia sobre la que pretenda ejercer su po-

⁴⁷¹ La causa final y principalísima de la sociedad civil es una utilidad a la que cabría mejor llamar enorme necesidad, que sólo los dioses desdeñan, dice Vitoria con su gracejo y soltura habituales en *De pol. civ.*, 5.

⁴⁷² Este principio de la escolástica aristotélica, *i.e.* la inadmisibilidad de la potestad de régimen, encuentra en la teoría política de nuestros días un sólido defensor en Dalmao Negro (*cf.* al respecto, *Gobierno y Estado*, Madrid, 2002, esp. pp. 33 y ss.).

⁴⁷³ Vitoria, *De matrimonio*, 2, “no solo entre los seres naturales, sino en todas las cosas humanas se debe considerar la necesidad a partir del fin, en tanto es la primera y principal de todas las causas”, afirma también Vitoria en *De pol. civ.*, 2.

⁴⁷⁴ Vitoria, *De pol. ecc.*, 1 y 2.

⁴⁷⁵ Vitoria, *De pol. civ.*, 7.

testad tenga incumbencia respecto de la conservación del fin espiritual. En caso contrario, resulta ilícita la injerencia eclesiástica en asuntos políticos.⁴⁷⁶

En ambos casos, la función específica de la potestad consiste en la dirección de las respectivas sociedades hacia el bien común que las convoca, a partir del establecimiento y la tutela de un orden de las conductas.⁴⁷⁷ Así pues, este orden finalista, emanado del acto propio del gobierno político, radica en una tarea *directiva* de las conductas, que se identifica con el imperio de la razón. Damos aquí con un tema de relevante importancia en la milenaria doctrina aristotélica del mando: gobernar es, ante todo, dirigir, pues la dirección constituye el núcleo esencial de la actividad de la potestad, un núcleo que persistiría aun en estado de naturaleza íntegra.⁴⁷⁸ Esta nota específica del gobierno se confirma en Vitoria a partir de varias tesis convergentes referidas a la racionalidad del mando político. En primer lugar, la potestad de régimen exige ciencia, y no sólo en el caso de la eclesiástica, sino también en el de la política. Las leyes que debe conocer quien gobierna son las reglas que conducen su acción.⁴⁷⁹ Por otro lado, las decisiones del gobernante deben ordenarse al bien de toda la comunidad, y no a su conveniencia particular, toda vez que el mando sobre hombres libres exige la dirección de la comunidad a un bien participable por ésta. Tal afirmación de Vitoria viene respaldada por la autoridad de Aristóteles, quien distinguía el mando de una comunidad (política, o familiar) de la utilización de siervos.⁴⁸⁰ Esta cuestión se halla estrechamente unida a la distinción entre imperio político y mando despótico; aquél, precisamente, comporta la racionalidad (por lo menos, incoada o potencial) de los que obedecen. En suma, participabilidad del fin implica racionalidad del mando.⁴⁸¹ Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, la llamada *vis directiva* de la ley jurídica obliga al mismo rey que la promulgó, ya que éste es parte de la república.⁴⁸² Ahora bien, nótese que el príncipe no se hallaría bajo el imperio de la ley si la naturaleza de la función de gobierno no consistiese en la dirección ordenadora (racional) al fin común, sino en la coacción. En tal caso, los máximos titulares de los poderes públicos, vértices del poder coactivo, se hallarían libres de la fuerza

476 Vitoria, *De pot. ecc.*, 11, 12, 13 y esp. 14.

477 Vitoria, *De pot. ecc.*, 5 y 13.

478 Vitoria, *De pot. ecc.*, I, 13; *cf.* Parte II, cap. I.

479 Vitoria, *De pot. ecc.*, 9.

480 *Cfr. Política*, I, 1255 b.

481 Vitoria, *De indis*, II, 12.

482 Vitoria, *De pot. civ.*, 21. Sobre el sentido de la *vis directiva* de la ley sobre el príncipe, *cf.* Aquino, Tomás de, *S. Th.*, I-IIae., q. 96, a. 5.

por ellos encabezada. En síntesis, la función de mando político consiste en el imperio —racional— de los medios ordenados al bien común político.

3. *Necesidad e inderogabilidad de la función directiva de la potestad política*

A la hora de determinar las razones que esgrime Vitoria para fundar la inderogabilidad o necesidad absoluta del poder para la comunidad política —habida cuenta su explícita condición de teólogo que remonta sus argumentos hasta Dios— resulta imperativo retener lo siguiente. Su fundamentación es racional e inductiva, es decir, parte de las exigencias de la realidad social, aprehendida en su concreción empírica, y desde allí remonta hasta los principios. Su condición de teólogo no es óbice, pues, para la plena racionalidad (natural) de sus argumentos; Dios aparecerá, sí, pero como supremo creador de un orden que la razón puede descubrir por sí misma.

El fundamento natural por el cual existe la ciudad, esto es, la conservación y perfeccionamiento del hombre, es el mismo que da razón de la necesidad de la potestad política. Luego, la utilidad común que convoca a la comunidad política es, asimismo, la causa final de la potestad. Si cada uno obrase siguiendo su parecer individual, sin atender a una instancia que arbitrarse los medios vinculantes para la consecución del fin político, la república se disolvería, pues múltiples y dispares criterios harían imposible coordinar las conductas en aquellos asuntos de interés común. Por otra parte (establece Vitoria una analogía de proporcionalidad impropia), como en el caso del organismo humano, el interés del todo (*v. gr.*, de lo común) exige una función específica que lo procure. Esta función atiende un fin distinto de los múltiples intereses particulares de los miembros, y la jerarquía de ese fin le otorga preeminencia respecto de éstos; es así como puede legítimamente ordenar las acciones y los fines de las partes del cuerpo político a la excelencia del todo.⁴⁸³ Por todo ello, Vitoria afirma que la potestad política es de derecho natural (y, en consecuencia, tiene a dios por autor y causa eficiente).⁴⁸⁴

La adscripción vitoriana de la potestad al derecho natural no viene sino a manifestar que el mando y la obediencia políticos arraigan su necesidad en la naturaleza misma de la comunidad perfecta, que no podría ordenarse a su fin (el fin por la que existe) si careciese de una instancia que dirigiese las conductas de los miembros.⁴⁸⁵ Por ello la potestad política (en sí misma considerada, y no en cuanto a las diversas formas y titulares concretos en que

⁴⁸³ Vitoria, *De pot. civ.*, 5.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁸⁵ Vitoria, *De pot. ecc.*, I, IV, 2.

pueda residir), no se instaure por voluntad de los miembros de la comunidad. En efecto, habría potestad aun cuando los ciudadanos la rechazasen, y no podría abrogarse, ni cuando los ciudadanos así lo dispusiesen. Así como el hombre no puede (lícitamente) renunciar a defenderse y conservarse, así la República no puede negarse a observar leyes y a obedecer a gobernantes.⁴⁸⁶ Con esto niega Vitoria la voluntariedad del acatamiento a la autoridad, sino que afirma la necesidad absoluta que ella comporta para la existencia misma de la república: su abrogación conlleva la desaparición del cuerpo político. En la expresión de nuestro autor, no vale pacto alguno que contradiga al derecho natural.

Al respecto cabe acotar dos significativas posiciones de Vitoria. La ley y la obediencia a los poderes públicos son necesarias para la conservación del cuerpo político, como se ha dicho. Luego, aun en el caso de un tirano usurpador (*tyrannus ex defecto tituli*) los ciudadanos se hallan obligados a observar las leyes por él sancionadas que sean de suyo justas. Tales leyes no se legitiman por su origen —pues proviene de quien carece de títulos para mandar (en el caso del usurpador recientemente llegado al poder)— sino por el fin al que sirven (la incolumidad de la república) y por el consenso de la comunidad, que acata por causa de bien común.⁴⁸⁷ En la misma línea, Vitoria destaca el profundo valor humano del conjunto del orden autoritativo, en el que se concreta el modo propio de organización de la convivencia y el consenso en la aceptación de ciertos titulares y cierta forma del poder. Al tratar acerca del *ius in bello*, y en particular de las penas que lícitamente se puede infligir al enemigo en una guerra justa, Vitoria se cuestiona sobre la razonabilidad de la deposición de las legítimas autoridades y la destrucción del régimen del Estado vencido. La respuesta es harto significativa: salvo casos excepcionales en que se hayan producido injurias gravísimas —y, sobre todo, ante la imposibilidad de resguardar la paz en el futuro— no hay razón que justifique un castigo tan “cruel e inhumano (*saevum, et inhumanum*)”.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Vitoria, *De pot. civ.*, 9 y 10.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁸⁸ Vitoria, *Relectio posterior De Indis*, núm. 58.

4. *Colofón y síntesis: la potestad política, propio (metafísico)⁴⁸⁹ de la noción de república*

Así pues, la autosuficiencia de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma.⁴⁹⁰ Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, *v.gr.*, la de perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse a sí misma hacia su fin. El satisfacer a sí misma significa bastarse en la tarea de conducirse al bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia.⁴⁹¹

Esto mismo se puede ver en el tema de la responsabilidad colectiva en la guerra. La república, en efecto, es un cuerpo (“místico”, una unidad de orden), del que su gobierno es parte constitutiva; la potestad política supone a la totalidad social, de la que es órgano de dirección. De allí que la república, en una guerra, pueda lícitamente sufrir represalias a causa de las faltas de sus gobernantes. La responsabilidad colectiva se funda en que la autoridad política es, por asentimiento explícito o tácito, instituida por la república.

⁴⁸⁹ El *proprio*, o *propiedad*, constituye uno de los cinco “predicables” de la tradición clásica, y su noción fue introducida por Aristóteles y desarrollada por Porfirio. Aristóteles define al propio (“ídon”), en sentido estricto, como “lo que, sin significar la esencia de la cosa, sin embargo le pertenece y puede predicarse recíprocamente con ella”; hecho a lo cual agrega enseguida un elenco de modos imperfectos o análogos. La tradición posterior fijó la doctrina sobre el propio acuerdo con ese marco. Hay además de un analogado principal de la noción, tres analogados secundarios: a saber, según que la nota en cuestión convenga exclusivamente a una especie, aunque no a todos los individuos de ella; según que convenga a todo individuo de una especie, pero también a otras especies (se trataría de un propio del género), y según que convenga a todos los individuos de una especie, pero no siempre. El propio en sentido estricto se predica ante todo de la sustancia —en tanto portadora de una esencia— “*in quale accidentaliter et necessario*”; y conviene “*omni, soli et semper* (a todo —individuo—, a la sola —esencia— y siempre)” (*Tópica*, 102 a 18 y ss. y 128 b 16 y ss. —ed. Ross, Oxford, 1991—). La nota de necesidad lo distingue del mero accidente común, que se da o no, en forma contingente: Pedro puede estar sentado o acostado. Al respecto, *cf.* las dilucidaciones de Gredt, Joseph, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgo, 1937, t. I, pp. 126 y ss., y de Cardozo Biritos, Dennis, *Lecciones de lógica material*, San Juan, 1963, pp. 110 y ss.

⁴⁹⁰ Vitoria, *De potestate civili*, 7.

⁴⁹¹ Sobre la dimensión jurídica de la autosuficiencia vitoriana, *cf.* Naszalyi, Emilio, *El Estado según Francisco de Vitoria*, trad. de I. Menéndez Reigada, Madrid, 1948, pp. 134 y ss.

La injusticia cometida por el régimen puede, por ello, imputarse al todo que representa.⁴⁹²

En Vitoria, la potestad política, como “capacidad, autoridad y derecho para gobernar la sociedad civil”,⁴⁹³ es *suprema* en su orden, y aparece formalmente vinculada a la realidad de la comunidad *perfecta*.

⁴⁹² Vitoria, *De potestate civili*, núm. 12.

⁴⁹³ Vitoria, *De pot. civ.*, 10.