

NOTAS PARA UNA TEORIA DE LA OBLIGACION POLITICA

I

Imperii vis omnis in consensu obedientium est (1): toda la fuerza del mando radica en el consentimiento de los que obedecen. El *imperium* es mando y el mando es poder de ordenar. Se

(1) PUFFENDORF: *De iure naturae et gentium*, l. VII, c. III, 1 (ed. de 1749); «adparet, summum imperium habenti tantas esse vires, ut quoslibet ad iussa sua adigere possit» (ibid.). La frase recuerda el spinoziano «obtemperantia subditum facit» y aun cuando está encajada en el estudio «unde summum imperium... immediate et proxime producatur» y se señala su origen en el pacto («cultro civium subiectionem et consensu legitime constitutum... Haec igitur est proxima causa, ex qua summum imperium tanquam qualitas moralis resultat»), parece aludir no sólo al tradicional problema del *consensus* como causa eficiente de la autoridad o como expresión de la titularidad radical del poder en la comunidad, sino a la ontología misma del poder como hecho de mando en la comunidad política. Que el poder político debe contar con el consentimiento de los súbditos ya había sido señalado por MARSILIO DE PADUA, para quien el bien común debe realizarse «secundum voluntatem subditorum» (*Defensor Pacis*, l. c. VIII); «participat autem quilibet dictorum modorum tanto amplius de vero regali quanto magis est ad subditos voluntarios et secundum legem latañ ad commune conferens subditorum» (l. c. IX); «magis obedit subjecta multitudo propter assumptam praedecessoribus obediendi consuetudinem» (l. c. XVI); cfr. G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, París, 1948, t. II, págs. 186 y sigs. La idea de que el poder radica originariamente en la comunidad se encuentra ya en Santo TOMÁS DE AQUINO y es doctrina usual en los escolásticos y en la escuela de teólogos y juristas españoles del siglo XVI. «Ipsa communitas coalescit medio consensu, et voluntate singulorum», escribe SUÁREZ (*De legibus*, III, III, 1). La idea de que el consentimiento del pueblo es necesaria para la fuerza de las leyes es bastante corriente en la Edad Media, y se la encuentra con singular acentuación tanto en el Decreto de GRACIANO

tiene el mando cuando se puede mandar de hecho y de derecho. Manda de derecho el que puede dar órdenes, es decir, el que está autorizado a darlas. De hecho manda aquel cuyas órdenes son obedecidas: pero es perfectamente lógico que uno de los motivos más seguros para obtener una obediencia de hecho sea el hallarse en posesión de un título jurídico que autorice a mandar.

Todo esto es bastante obvio y conocido; es, por así decirlo, moneda sociológica corriente. Gabriel Tarde había dicho que el poder no es más que el privilegio de hacerse obedecer (2) y Le Henaff decía que no existe diferencia entre el poder y la libertad, pues el poder no es más que una libertad que domina a las otras y la libertad un poder que, no logrando imponerse se hace, al menos, respetar (3). Hauriou, por su parte, habló de una *sobreranía de sujeción*, cuyos titulares son los súbditos, en cuanto les

como en la doctrina política de ALONSO POLO, el *Tostado* (vid. A. DE ASÍS: *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo, el Tostado*, Sevilla, 1955). El papel del consentimiento aparece subrayado en la doctrina «pactista» de nuestros teólogos y juristas, que consideran que el poder no puede excederse en su ejercicio de los límites en que fué trasladado por la comunidad, pues ésta se reservó cuando menos su ejercicio habitual o pudo cederlo reservándose determinadas facultades, de las que no puede usar el imperante sin incurrir en usurpación y tiranía (vid. una amplia exposición del tema en F. GALÁN: *Jus naturae*. Valladolid, 1954). Es evidente que el poder es tanto más firme cuanto más amplia es la base de consentimiento sobre que se asienta; como escribe recientemente Louis J. HALL (*The nature of power. With an Introduction by Dean ACHESON*, London, 1955, páginas 70-71) «power is most secure and effective when it has the willing consent of those who serve it, and [that] it is to be maintained by supplementary force only to the extent that unforced consent is lacking». Pero no se trata sólo de que el poder necesita consentimiento, sino de que *consiste en consentimiento*: pero eso en lo que consiste crea a su vez *motivos de consentimiento* y vincula en una unidad a los que mandan consentidamente y a los que consienten en obedecer, obligándoseles, recíprocamente, al mando y a la obediencia.

(2) «Le privilège de se faire obéir», en *Les transformations du pouvoir*, 1909, pág. 15.

(3) «Il n'y a pas une différence radicale de nature entre le pouvoir et la liberté. La liberté n'est qu'un pouvoir d'agir et de résister. Mais on donne le nom de pouvoir aux libertés plus fortes qui, seules ou groupées, dominent les autres, et l'on réserve le nom de liberté aux pouvoirs qui, trop faibles pour l'emporter, parviennent du moins à se faire respecter effectivement»: *Le droit et les forces*, 1926, p. 149. Sobre la dialéctica del poder como dialéctica de la libertad. Vid también BARNA HORVATH: *Rechtssoziologie*, Berlín, 1934, pp. 198 y ss., 211 y ss.

corresponde una función de *obediencia activa* por virtud de la cual se perfeccionan las órdenes del mando, que son imperfectas mientras sólo son obedecidas pasivamente (4). Ortega Gasset ha dicho, en el mismo sentido, que hoy, como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los bocotudos, el mando se funda siempre en la opinión pública; jamás ha mandado nadie en la tierra sin que su mando se nutriese esencialmente de otra cosa que de la opinión pública (5). Con razón, pues, pudo Max Weber definir el poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad frente a cualquier resistencia (6), dentro de una relación social.

Todo esto es una forma de expresar una verdad más radical, a saber, que el mando tiene carácter relacional. La existencia de un poder político como poder de mando patentiza la presencia de una relación política; ahora bien, el consistir de la relación política está en el mando que unos sujetos ejercen de hecho y de derecho sobre otros sujetos que obedecen y deben obedecer. La relación es un vínculo y por ser una relación de mando, se trata de un vínculo que por de pronto constriñe a obedecer. Es, pues, una *obligatio* —*vinculum quod adstringi*—, una «obligación» no «civil» en el sentido de «jurídica», sino previamente a eso, «cívica», esto es, «política». Bajo este primer sentido, la obligación política sería el vínculo de mando y obediencia en el que se haría patente la existencia de una relación política (7).

(4) *Principes de droit public*, ed. 1916, pp. 656 y ss.

(5) «La rebelión de las masas», en *Obras*, ed. 1932, p. 1.229.

(6) «Die Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben, durchzusetzen», es el poder, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1925, I, p. 28 (p. 53 de la ed. de México). MAX WEBER establece aquí una distinción entre poder, dominación, que es la «probabilidad de ser obedecido», y disciplina (probabilidad de que esa obediencia sea pronto e inmediata).

(7) Las doctrinas del contrato social describen y fundamentan jurídicamente la relación política en cuanto relación contractual (en la forma del *pactum unionis*, *pactum subjectionis*, etc.), pero su carácter por así decirlo «existencial» aparece subrayado con especial vigor en HOBBS («The end of obedience is protection», *Leviathan*, II, 21) y ya antes en el capítulo IX del *Príncipe* de MAQUIAVELO, cuando aconseja que se tenga al pueblo por amigo, pues de otro modo no se tendrá remedio en la adversidad. «Un príncipe savio deve pensare in modo per il quäle li suoi cittadini sempre, ed in ogni modo e qualità di tempo abbino bisogno dello Stato di lui; e sempre poi gli saranno fedeli» (Ed. de F. COSTERO, 1909; página 42).

El concepto de «obligación política» es bastante usual en la literatura inglesa; puede citarse como típico el curso profesado en la Universidad de Oxford en los años 1878 a 1880 por Thomas Hill Green. Para este autor, la *political obligation* es un concepto amplio que encubre una triple obligación: la del súbdito hacia el soberano, la del ciudadano hacia el Estado y la de cada individuo hacia sus semejantes, en cuanto impuesta por la autoridad. *The subject of this course of lectures*, escribe Th. Hill Green, *is the principles of political obligation; and that terme is intended to include the obligation of the subject towards the sovereign, the obligation of the citizen towards the state and the obligation of individuals to each other as enforced by a political superior* (8). Así, la doctrina gira en torno al problema de la obediencia, problema que de suyo apunta al de la justificación de la misma y, por consiguiente, al de cuál es la verdadera función del Derecho, en el cual se basa tanto la obligación legal propiamente dicha como el deber moral de acatar en conciencia sus preceptos. El problema de la obligación política se presenta así en sus vertientes jurídico-legal y jurídico-moral, que indudablemente posee, pero que no constituyen su dimensión más radical. *My purpose*, dirá desde este punto de vista Th. Hill Green, *is to consider the moral function or object served by law, or by the system of rights and obligations which the state enforces, and in so doing to discover the true ground or justification for obedience to law* (9).

Ahora bien, así concebido el problema, no queda limitado al deber de obedecer de uno de los sujetos de la relación política, sino que también en el titular del mando debe existir algún género de obligación, puesto que está *ligado* al que obedece. Por lo menos habrá que decir que el que manda está obligado a no mandar sino aquello que pueda ser obedecido y que, por tanto,

(8) *Lectures on the principles of political obligation*. With an Introduction by Lord LINDSAY, London, new impression, 1950, p. 29.

(9) Ob. cit., p. 29; por eso dice también el autor que, en primer término, su plan «will be to state in outline what I consider the true function of law to be, this being at the same time the true ground of our moral duty to obey the law; and throughout I distinguish moral duty from legal obligation»; en tercer término, tras el estudio crítico de las teorías pactistas, «to consider in detail the chief rights and obligations enforced in civilised states, inquiring what is their justification, and what is the true ground for respecting them on the principle stated» (*ibid.*).

pueda ser exigido, atendiendo al carácter de seres libres e iguales, ἐλευθέρων καὶ ἴσων como dice Aristóteles (10) que es propio de los que obedecen. Por eso se ha dicho que el problema de la obediencia no es más que una manera ingenua de plantear un problema más general y fundamental de validez y valor, pues incluso cuando la obediencia no pone al hombre en la dramática situación de tener que decidir y optar, subsiste el problema general de la autoridad, de la naturaleza del Estado y del valor del ordenamiento jurídico (11).

La obligación política se constituye, pues, como una trama de deberes recíprocos fundados en el hecho del ligamen político. ¿Pero por qué la obediencia que hace existente la obligación constituye un deber? Y puesto que la relación está constituida por la obediencia, ¿qué es lo específico, lo que específicamente aporta como deber suyo la otra parte, la imperante, la que se beneficia del *consensus obedientium*? Precisamente aquí habría que matizar especialmente los conceptos para llegar a la entraña de la obligación política. Pues si el imperante está obligado a mandar sólo aquello que puede ser obedecido, ¿es que el objeto de su obligación radica primariamente en una esfera trascendente o extrínseca a su poder, y consiste entonces primariamente en respetar la libertad de sus súbditos o sus derechos naturales —y entonces tendríamos la versión ético-jurídica de la obligación política—; o la obligación consiste más bien por de pronto en afirmar el propio poder, aunque eso suponga como consecuencia el mandar sólo aquello que pueda ser obedecido y exigido, puesto que ontológica y sociológicamente el poder consiste en el asentimiento activo que sus órdenes encuentran? Si frente a los súbditos se afirma una genérica y fundamental obligación de obediencia al poder, parece que también el poder debe constituir un objeto primario de obligación para sus propios titulares. El poder sería entonces el núcleo obligante de la relación política; podría decirse que el poder es obligatorio, porque liga y obliga. Y entonces tendría sentido hablar de una «obligación política» como algo distinto de los deberes pura-

(10) *Pol.*, I.255 b, 20.

(11) Cfr. A. PASSERIN D'ENTREVES: «Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporanea», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, enero-febrero 1928, fasc. I, p. 25.

mente morales de obediencia al Derecho y a la autoridad y de las obligaciones jurídicas en sentido estricto.

Ciertamente, esta delimitación conceptual de los tipos de obligación no posee ninguna evidencia. De hecho, y formalmente, la obligación política ha sido definida siempre o como una obligación moral, como un deber de conciencia, o como una obligación jurídica. Pero quizá lo poco usual del concepto mismo de obligación política haya contribuido a que no se profundice bastante en lo que significa la conjunción del adjetivo «política» con la idea de «obligación», pues bien pudiera ocurrir que de ella hubiese nacido algo sustantivo, esto es, lo «políticamente *obligatorio*».

Pero, en general, cuando se habla de obligación política es para pensarla fundamentalmente en términos jurídicos, como en la teoría de Thomas Hill Green (12). También G. Davy dice que por *obligation politique* se debe entender «d'une part le fait qu'une certaine dépendence juridique existe entre les individus et leur groupe, faisant poser sur eux au profit de ce groupe un certain nombre de devoirs, et d'autre part le sentiment, chez les individus, qu'il s'agit bien là de devoirs et non pas seulement d'une servitude imposée par le force» (13). Esta definición «sociológica» resulta puramente descriptiva, pero la introducción del concepto de «dependencia jurídica» y de «deberes verdaderos» —*il s'agit bien là de devoirs*— a diferencia de las «servidumbres impuestas por la fuerza» demuestra que el autor reserva el hombre de obligación política para una determinada categoría de los deberes jurídicos.

(12) Para GREEN la obligación es una idea jurídica, y el imponerla coactivamente «is the proper office of law», y en esto se distinguen de los «moral duties» y de las virtudes, que son «tendencies to fulfil those duties». Pone un ejemplo: «I am properly *obliged* to those actions and forbearances which are necessary to the general freedom, necessary if each is not to interfere with the realisation of another's will. My *duty* is to be interested positively in my neighbour's well-being.» Por eso es importante comprender que «while the enforcement of obligations is possible, that of moral duties is impossible» (Ob. cit., p. 246).

(13) «L'unité de fondement de l'obligation politique», en los *Archives de Philosophie du Droit et de sociologie juridique*, 1931, vols. 1-2, pp. 87 y siguientes.

II

Acerca del poder cabe pensar con categorías ontológicas o con criterios deontológicos; es decir, cabe indagar la esencia del poder en cuanto realidad típica de este mundo de objetos que integra la realidad política, o enmarcar en categorías jurídicas o morales el *ejercicio o uso del poder* por el titular del mismo. Pero necesariamente una y otra posición se hallarán condicionadas por una actitud previa ante el hecho del poder, que exigirá una respuesta en el sentido de que «tiene que haber poder» o de que «no debe haber poder» (14). Para nosotros, un concepto de la obligación política no tiene sentido más que sobre la base de una actitud que responde en el sentido de que «tiene que haber poder» y se forma conciencia de la problemática implicada en ese «tener que haber» (15).

(14) En la teoría del conocimiento de AMOR RUIBAL, la génesis del conocimiento está, desde el punto de vista lógico, en la actuación de una relación entre el sujeto y el objeto que deriva de la naturaleza de ambos, preordenados a producir una síntesis representativa que es realidad completa en su género, como en el orden de los seres otras relaciones producen síntesis entitativas que a su vez son completas en su género. Así entra el hombre en contacto con las cosas y éstas se enlazan entre sí formando gradaciones diversas, las cuales sólo existen en virtud de relaciones como sólo mediante ellas se hacen las cosas inteligibles. Sobre esa base lógica, la primera determinación del espíritu, concomitante a la percepción, se realiza en virtud de una intuición de valores en los cuales traduce inmediatamente el fenómeno perceptivo y el contenido de la percepción. Así, la idea abstracta se subordina a la forma concreta que reviste la cosa, en cuanto expresión de valores dados. Y eso explica por qué la idea pura no es principio, sino término del conocer mediante elaboraciones reflejas sobre la noción valorativa que preside a la elaboración mental (*Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Santiago de Compostela, s. a., t. I, pp. 312 y ss.). Nos parece que cualquier teoría o razonamiento teórico acerca del poder es una confirmación de este punto de vista de la condicionalidad valorativa de toda construcción intelectual.

(15) Este punto de vista «realista» se abre camino, como es sabido, también en el pensamiento norteamericano, frente a ciertas actitudes «idealistas» dominadas por criterios unilateralmente moralizantes acerca del poder. «To think of power as being of itself evil, is tantamount to thinking of life as being of itself evil. Life is dynamic by nature, it is animated by kinetic energy, it expresses itself in power», escribe Louis J. HALL: *The nature of power*, p. 61.

La idea de que el Estado es en su esencia poder y no puede subsistir sin un poder entendido no como una potestad acerca de la cual se discuta —y en esta discusión consista el eje de la filosofía política— si es legítima o ilegítima por su origen y su ejercicio y cuáles son las normas a que ha de ajustarse para que pueda exigirse la obediencia debida, sino en un sentido más crudamente sociológico, si queremos emplear esta expresión «moderna», procede de Maquiavelo. No es una «teoría» del poder lo que en él encontramos, y tampoco todo lo que Maquiavelo encubre con los nombres de «virtù», «fortuna», «necessità», etc., coincide enteramente con lo que la doctrina moderna estudia como «poder político», ni siquiera en aquellas tendencias suyas más atenuadas a la pura *poderosidad* del poder que a la limitación y racionalización que implica su adjetivación como «político» (16). Lo que encon-

(16) Que «tiene que haber poder» es, naturalmente, doctrina sabida con mucha anterioridad a MAQUIAVELLO. Ya ARISTÓTELES decía que donde hay varios elementos y forman una unidad común, aparecen siempre el imperante y el imperado: *ἄρα γὰρ ἐκ πλείονων συνεστῆκε, καὶ γίνεται ἐν τι κοινόν ἕτερε ἐκ ἀναρχῶν ἕτερε ἐκ ἀναρχημένων. ἐν ἑκάστῳ ἐμφανέσθαι τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον* (*Pol.*, I, I, 1.254 a, 30). El conocido paisaje de SAN PABLO de la *Epístola a los Romanos* (XIII, 1-6) alude a la forzosidad del poder, refiriéndose a la autoridad: «Itaque qui resistit potestati, Dei ordinatione resistit» pero en este pasaje se mezclan los problemas referentes al origen de la autoridad y a la obligación de obedecerla en razón de su origen, pero también de su función social: «Dei enim minister est tibi in bonum». SAN AGUSTÍN considera el poder consecuencia del pecado (no así al Estado, pese a tantas interpretaciones en este sentido, sino el poder coercitivo del Estado); considera mala la voluntad de poder: «sed cum diabolus vitio perversitatis factus sit *amator potentiae*, et desertor oppugnaturque iustitiae», no en cambio el poder mismo, sino aquel poder que no se supedita a la justicia: «non quod potentia quasi mali aliquid fugienda sit; sed ordo servandus est, quo prior est iustitia... Potentia vero sequi debet iustitiam, non praerere» (*De trinitate*, I, XIII, c. XIII, 17). Pero sobre todo la Escolástica afinó mucho en el concepto del poder y destacó su real importancia para la teoría del Estado. SANTO TOMÁS considera que la causa formal del Estado es el poder político, el cual se nutre del poder que cada hombre tiene para el cumplimiento de sus fines, pero se erige con propia magnitud y como formalmente distinto de aquél. Sobre la base de ARISTÓTELES distingue entre el tipo de dominación despótica y el principado político (*Summa contra gentiles*, III, 66; IV, 7; *Commentaria in octo libros politicorum Aristotelis*, I, I, lect. 3; *Summa Theologica*, I-I, q. 81, a. 3). De los escritores medievales es también de interés, y menos conocido, el pensamiento de Alonso POLO, el «Tostado», quien también elaboró con gran finura los conceptos de dominio, dominación y

tramos en Maquiavelo es la pura actitud afirmativa ante el poder, tal como aparecía objetivado en la situación histórica en que vivía. Maquiavelo captó con certera visión una dimensión existencial de la vida política, que para él pertenece también a su esencia, porque se justifica en la intuición del mundo político como un orden autónomo frente a los sectores normativos de la conducta humana que son la religión, la moral y el Derecho. Lo que la situación histórica en que escribía el hombre Maquiavelo, inmerso vitalmente en las luchas políticas de su tiempo, imponía a sus formulaciones intelectuales: esa evidente tosquedad y crudeza, esa falta de refi-

potestad, distinguiendo el gobierno despótico o dominativo del principado político, en el que el príncipe impera sobre ciudadanos libres, y por eso hay en él un *mínimum* de poder: «cives qui reguntur liberi sunt, quia non obediunt homini, sed legi, et homo non imperat eis, nisi minister legis esset»; sin embargo, «cum ista libertate subditorum manet ratio principatus, quia rector politiae potestatem quandam exercet, et obediunt ei cives» (*Comm. in Genesis*, f. 233, 2.º C.)

En la escuela española, VITORIA (*De potestate civili*, 5), considera esencial el poder a la sociedad política, sin el cual se disolvería y disiparía: «societas nulla consistere potest sine vi aliqua, et potestate gubernante, et providente. Dissolveretur civitas, nisi aliqua esset providentia, quae in communi curaret consuleretque communi bono... Ubi non est gubernatur dissipabitur populus». Para J. de MOLINA «republicam non habere suam potestatem auctoritate partium ex quibus coalescit, sed auctoritate divina, a Deoque immediate, tanquam auctores naturae... Quare a quacumque qui de nova nasceretur, aut de novo veniret in republica interrogandum esset, an consentiret in auctoritatem reipublicae supra se, expectandusque esset illius consensus: quod est ridiculum» (*De iustitia et iure*, l. I, Tract. II, disp. XXII, 10). Y SUÁREZ sostiene que «non potest autem communitas hominum sine iustitia et pace conservari; neque iustitia et pax sine gubernatorem, qui potestatem praeciendi, et coercendi habeat, servari possunt» (*Defensio fidei*, l. III, c. I, 4); «suprema potestas civilis per se spectata immediate data est a Deo hominibus in civitatem» (*ibid.*, l. III, c. II, 5); del hecho mismo de reunirse los hombres en una comunidad política perfecta «resultat in illa communitate talis potestas» (l. III, c. II, 6); «voluntas hominum solum est necessaria, ut unam communitatem perfectam componat; ut autem illa communitas habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur» (*De legibus*, III-III, 6). Que hay y tiene que haber poder no es, pues, un descubrimiento maquiavélico, sino el acostumar a pensar que el Estado «es» poder, que su fin, o uno de sus fines, es conservar y aumentar su poder; hacer posible ver en el Estado simplemente *un poder* frente a los demás Estados («in Verhältnis auf andere Völker [der Staat] eine Macht (*potentia*) schlechthin heisst»). KANT: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 43).

namiento y depuración conceptual en la afirmación de la conservación existencial del titular del poder, constituyen el germen de doctrinas en las que la más depurada elaboración intelectual no disimula del todo el «cinismo» inmoralista del punto de vista básico.

En la *Vita di Castruccio Castracani* recuerda Maquiavelo, con complaciente asentimiento, que este condotiero, «che fu sempre in ogni fortuna principe» gustaba repetir «che Dio è amatore degli uomini forti, perchè si vede che sempre castiga li impotenti con i potenti» (17). Más significativo es aún aquel pasaje del *Principe* en el que Maquiavelo considera «che sia meglio essere impetuoso che respettivo; perchè la fortuna è donna, ed è necessario, volendola tener sotto, batterla ed urtarla. E però sempre, come dona, è amica de' giovani, perchè sono meno respettivi, più feroci, e con più audacia la comandano» (18). La «necessità» es fuente de una específica obligatoriedad de las acciones políticas, que por ella se justifican. «Un principe, e massime un principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini son tenuti buoni; essendo spesso necessitato, per mantenere lo Stato, operare contro alla fede, contra alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però, bisogne che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano; e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo; *ma sapere entrare nel male, necessitato*» (19). Un príncipe necesita únicamente vencer y afirmar su dominio, y entonces los medios de que se sirva serán siempre tenidos por honrosos. «Facci adunque un principe conto di vivere e mantenere lo Stato: i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, a da ciascuno lodati; perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo» (20). Una acción mala puede revestir también calidades heroicas, si se acomete con gran resolución. En la lucha política se puede ser todo menos neutral, pues la neutralidad es un signo de debilidad. Ciertamente, el tomar partido es peligroso; pero hacer política significa vivir en peligro y no se tiene otra opción que entre el mal mayor y un mal menor.

(17) *Il Principe ed altri scritti politici*, ed. cit., p. 330.

(18) Cap. XXV, p. 77.

(19) Cap. XVIII, p. 59.

(20) *Ibid.*

Cuando está en juego el ser o el no ser de la patria, no hay que pararse a considerar si se obra con justicia o con injusticia, con suavidad o con crueldad; hay que dejar de lado todo escrúpulo moralista y seguir la decisión que salve la vida del Estado y conserve la libertad de la patria. Los azares del destino y la maldad de los hombres puede crear situaciones en las que la pura necesidad de la afirmación de sí mismo deba anteponerse a toda consideración moral. Pero, de esta forma, el poder no es un principio puramente destructivo, sino también constructivo y ordenador. Maquiavelo llega a asignarle implícitamente una función de educación moral del género humano. El propio príncipe que se ve compelido a adaptarse a las corrompidas condiciones éticas de su pueblo, tiene que ser un educador moral del mismo. El concepto mediador en esta antinomia es el de *virtù*. Por medio de este concepto llega Maquiavelo a superar en los *Discorsi* la concepción más inmoralista del *Príncipe*, pues comprende que la relación de poder es demasiado lábil e inestable si no se refuerza con dimensiones morales y religiosas cuyo cultivo recomienda a sus conciudadanos (21).

(21) De la afirmación de la «patria» se habla en los *Discorsi*, III, 41, pero es el único pasaje en que se menciona esa finalidad suprema, diferenciándola de la mera afirmación de poder del príncipe, como subraya RITTER (*Die Dämonie der Machiä*, 5.^a ed., 1948, pp. 34, 185). Sobre el concepto de *virtù*, vid. entre otros MEINECKE: *Die Idee der Staatsräson*, 3.^a ed., 1929, pp. 39 y ss., y J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948, pp. 46 y ss., II y ss., 173 y ss.; sobre el carácter educador del poder, p. 163. El primer instrumento de la sabiduría maquiavélica será la coacción en sus dos formas capitales: como educación y como punición. Para que el hombre no yerre, sus apetitos no se desborden en absoluta licencia haciendo del hombre un ser irremediabilmente inestable e incalculable, es necesario que no pueda errar impunemente. CONDE señala también con agudeza la dimensión de justicia formal insita en la sabiduría maquiavélica, en la idea del «saper comandare» no sólo como mando sociológicamente efectivo, sino como mando justo; el pasaje de los *Discorsi* (ed. 1813 de las Obras completas, p. 384): «coloro sanno comandare, che fanno comparazione della qualità loro a quelle di chi ha a ubbidire, e quando vi veggano proporzione, allora comandino; quando aproporzione, se ne astengano», debería interpretarse en el sentido de que sólo sabe mandar el que manda por razón de proporción, es decir, por razón de justicia (p. 151); pero si el político se empeñase en ser siempre bueno mientras los hombres varían y se tornan de buenos malos, perecería por falta de proporción, y de este modo la proporción es cuestión de técnica matemática; «los vocablos bueno y malo pierden su contenido mo-

En la línea maquiavélica se encuentra la teoría del poder expuesta por Heinrich Treitschke. Su pensamiento muestra un típico desenfado cuando dice que en el Estado lo primero es poder, lo segundo poder y lo tercero poder, y que quien no sea bastante varonil para reconocerlo así, no tiene nada que hacer en política. El Estado es el pueblo unido jurídicamente como poder independiente; es el poder público defensivo y ofensivo; el Estado es poder para afirmarse. La gloria de Maquiavelo consiste a juicio de Treitschke en haber sido el primero que se enfrentó cara a cara con el fenómeno del poder y afirmó que el Estado es poder. Lástima —dice el teórico del conservatismo alemán— que quedase a mitad de camino, pues si bien separó al Estado de la Iglesia, no supo desprenderse de la concepción de que la moralidad es eclesiástica, y de ese modo, al romper con la Iglesia rompió con la moralidad misma. Por eso es inmoralista la doctrina maquiavélica. No es sólo que se muestre indiferente ante los medios de que usa el poder, sino que todo gira en ella en torno a los modos de adquirir y conservar el poder supremo, olvidando que el poder adquirido tiene que justificarse aplicándolo al servicio de los más altos fines éticos de la humanidad. Pero estas afirmaciones no deben hacer perder de vista la verdadera posición de Treitschke, quien repetidamente sostiene que la afirmación de sí y de su propio poder constituye el supremo precepto para el Estado: *für seine Macht zu sorgen ist die höchste sittliche Pflicht des Staates* (22). Aquí hay una contradicción, que el autor salva recurriendo a la idea de nación. La nación y, con ella, el Estado nacional de poder, alcanza el rango de uno de los supremos bienes éticos de la humanidad. La antítesis entre la conciencia ética y el interés nacional del poder no constituye un auténtico conflicto de deberes. La sujeción que impone el Estado es puramente externa; el Estado no puede dominar sobre la vida espiritual, sobre la moral y

ral autónomo y sustantivo para convertirse en términos neutrales de una función matemática. Bueno es lo que guarda proporción y conduce a la perfección, malo lo que aleja de ella. Lo que decide sobre la bondad y la maldad no es un principio autónomo de moral sino su proporción o desproporción» (pp. 171-72).

(22) *Vorlesungen über Politik*, 5.^a ed., 1922, I, p. 100. Para la crítica de esta idea vid. entre otros COLLINGWOOD: *The New Leviathan, or Man, Society, Civilisation and Barbarism*, 2.^a ed., Oxford, at the Clarendon Press, 1947, núm. 28.95, 28.98 y ss.

el Derecho. Sería insoportable que, al modo de la Iglesia, exigiese además de la sujeción externa, la sumisión interna de la conciencia. El Estado dice: me es indiferente lo que penséis, pero debéis obedecer (23). Sin embargo, esto puede producir conflictos de conciencia prácticamente insolubles. Si Treitschke no lo advirtió así fué porque vivió en una época políticamente consolidada en la forma de un Estado de Derecho, en la que parecía haberse cerrado para siempre la turbulenta época iniciada con la Revolución francesa (24).

En el mundo del historicismo, la posición de Leopold von Ranke había sido igualmente proclive a la valoración positiva del poder. El poder es para él fundamental en la consideración del Estado, pero el Estado y su poder se encuentran en la concepción de Ranke transidos de dimensiones espiritualizadas (25). La política auténtica tiene que apoyarse en un fundamento histórico y basarse en la observación de los Estados poderosos y destinados a alcanzar un grado notable de progreso y a imponerse por su poder (26). La independencia que un Estado alcanza es lo que le asigna una posición en el mundo; eso le pone en la necesidad de organizarse de tal suerte que todo se concite en defensa de su propio poder: tal es su suprema ley (27). La política pertenece al orden

(23) H. v. TREITSCHKE: *Vorlesungen über Politik*, ed. cit., I, p. 33, 90 y ss., 100 y ss.; II, p. 19.

(24) Cfr. G. RITTER: *Die Dämonie der Macht*, pp. 145-46.

(25) RANKE dice, con resonancias romántico-hegelianas, que los Estados son «individuos», es decir, «Individualitäten, eine der andern analog, aber wesentlich unabhängig voneinander. Statt jener flüchtigen Konglomerate, die sich dir aus der Lehre vom Vertrag erheben wie Wolkengebilde, sehe ich geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengeistes —man darf sagen—, Gedanken Gottes». «Von der obersten Idee hängt alles ab. Das will es sagen, wenn auch die Staaten ihren Ursprung von Gott herleiten. Denn die Idee ist göttlichen Ursprungs» (*Politisches Gespräch*, ed. de Th. SCHIEDER, Göttingen, 1955, p. 61).

(26) Como es sabido, RANKE considera misión de la historia averiguar lo «realmente acaecido» —*wie es eigentlich geschehen sei*— y renuncia a juicios de valor; sin embargo, se opone abiertamente a la concepción positivista de los historiadores que conciben la historia sólo como un enorme agregado de hechos, dependientes unos de otros (*Geschichte und Philosophie*, ed. KROENER, p. 134); cfr. F. E. G. VICEN: *Burckhardt y el problema de las crisis históricas*, apéndice a BURCKHARDT: *Sobre las crisis en la historia*, Ed. Nueva Epoca, Madrid, 1946, p. 90, 3.

(27) «Das Mass der Unabhängigkeit gibt einem Staate seine Stellung

del poder y de las relaciones exteriores (28); de ahí la conocida afirmación de una «primacía de la política exterior». Naturalmente, no se trata de un dominio ciego en el orden interno; «el hombre tiene que saber por qué está en el Estado, por qué obedece» (29). Una de las razones de esta obligación radica en la seguridad general, la *allgemeine Sicherheit* (30) que garantiza y que constituye uno de los más notables resultados de la moderna administración estatal. Al mismo tiempo, el poder no es para Ranke una pura fuerza física, sino una energía moral; el gran drama de la historia universal, que a primera vista aparece como una cadena de ininterrumpidas luchas por el poder, constituye ante una visión más profunda un torneo de energías morales, que no atenta contra la superior comunidad de pueblos y Estados —la *europäische Gemeinschaftlichkeit*, admitida por Ranke—, pero que configura al Occidente como una pluralidad de individualidades nacionales que se afirman a sí mismas.

Jacobo Burckhardt, en cambio, representa la línea opuesta al poder y su filosofía de la historia expresa con inigualada energía la actitud y la conciencia del hombre moderno, en la medida en que la afirmación de la personalidad y de los valores más altos de la cultura impone una desvalorización del Estado y su poder. En las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* se encuentra la afirmación decisiva: todo poder de hecho, en cuanto lleva consigo la tendencia a aumentarse y expansionarse indefinidamente, y tal como encarna en figuras históricas cual las de Luis XIV o Napoleón, que para él son «monstruos históricos», es malo: *jede wirkliche Macht (ist) in diesem/Sinne böse* (31). Ahora bien, aquí se pone de relieve

in der Welt; es legt ihm zugleich die Notwendigkeit auf, alle inneren Verhältnisse zu dem Zwecken einzurichte, sich zu behaupten. Dies ist sein oberstes Gesetz»: *Pol. Gespräch*, pp. 57, 60.

(28) *Pol. Gespräch*, p. 65.

(29) *Pol. Gespräch*, p. 56.

(30) *Pol. Gespräch*, p. 56.

(31) Vid. t. VII, pp. 72, 101 de la *Gesamtausgabe* de las obras de BURCKHARDT. Cfr. C. SCHMITT: «Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso», en el número 78 de la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 1954; Alfred von MARTIN: *Nietzsche und Burckhardt*, 3.^a ed., Basel, 1945, páginas 69-70: «Das Böse an der Macht ist (para BURCKHARDT) die stets —wenigstens potentiell und tendentiell— in ihr angelegte Unersättlichkeit, ihre (antiklassische) Masslosigkeit, ihr Unendlichkeitsstreben, das

ve un dualismo característico de la concepción filosófico-histórica de Burckhardt. Pues, de un lado, es patente una aceptación del punto de vista de Maquiavelo, en cuanto considera unida la idea del Estado a la del poder, pero al mismo tiempo, se produce una automática desvalorización de ese punto de vista, aceptado puramente como explicación científica. Aparece, pues, una especie de contraste entre el conocimiento empírico-científico de la realidad histórico-política y la concepción filosófico-histórica. Burckhardt admite que la característica más esencial del Estado es el despliegue de poder, tanto en el interior como frente a los demás Estados. A su servicio se ponen todos los medios que exige la razón de Estado. Pero el poder es un apetito y una concupiscencia; lleva inevitablemente adherido un elemento antinatural y un factor de indignidad. No hay crimen que le sea extraño y al que de hecho no haya recurrido para el logro de sus fines. A medida que su base y su objeto se amplían, aumenta su fuerza coercitiva y crece su despreocupación por el uso de los medios más seguros y más adecuados para su éxito, es decir, la colosalidad del crimen (32). Así se configura la característica del Estado, al que el poder marca su trayectoria. Y Burckhardt comprende bajo el nombre de razón de Estado todo aquello que el Estado se ve precisado a hacer para la afirmación y el aumento de su poder; a veces aparece encubierta bajo la capa de una sofistería (33) y no es infrecuente que recurra

von der Pleonexie bis zur Omnipotenz geht». Vid. También Richard DAUBLE: *Die politische Natur Jacob Burckhardts als Element seiner Geschichtsschreibung*, tesis doctoral de Munich, Heidelberg, 1929, pp. 78 y ss.

(32) En este sentido podría decirse que el punto de vista de BURCKHARDT es el mismo de la doctrina escolástico-medieval sobre el Estado, principalmente la de tinte agustiniano: el Estado nace del pecado; cfr. A. von MARTIN, ob. cit., p. 69. La actitud liberal contraria al poder se patentiza también en Bertrand RUSSELL, para quien «power, like vanity, is insatiable. Nothing short of omnipotence could satisfy it completely. And as it is especially the vice of energetic men, the causal efficacy of love of power is out of all proportion to its frequency» (*Human society in Ethics and Politics*, Londres, 1954, p. 163).

(33) Así, en el *Anti-Maquiavelo* de Federico el Grande, el cual, sin embargo, expresaba con toda autenticidad su posición ante el poder en aquella conocida frase: el Derecho sin el poder es como una composición musical, vertida al pentagrama, pero falta de instrumentos para su ejecución.

a la moral y abuse de ella, poniéndola al servicio de sus propios intereses (34).

Burckhardt figura así a la cabeza de lo que podría llamarse concepción liberal del poder, cuya actitud esencialmente crítica y moralizante justifica hasta cierto punto la afirmación de Carl Schmitt de que el liberalismo no es, en rigor, una política, sino una concepción ética, afirmación cuyo mayor inconveniente radica en que parece arrojar la política a un ámbito irremediablemente inmoralista. Por otra parte, tampoco habría que olvidar las circunstancias históricas que influyeron en la concepción política de Burckhardt, de la que ha dicho Richard Däuble (35) que estuvo decisivamente condicionada por una visión provincial o cantonalista, esto es, por la visión de la política de su Basilea, en cuyos azáres políticos participó activamente sintiéndolos como suyos. Pero, desde luego, no hay que creer que la actitud de Burckhardt ante el poder tiene algo que ver con un «anarquismo» teórico o práctico. Antes al contrario, Burckhardt distingue entre el «poder» y la «autoridad» (36) y su pensamiento aristocrático-conservador y, a la par,

(34) Dice a este propósito Richard DAUBLE (Ob. cit., p. 89): «Da sie (die Staatsräson) mit dem Anspruch irgendeines Rechtes auftritt, so wird sie ihm (Burckhardt) zum Decknamen, unter dem sich jedes Böse und jedes Verbrechen des Staates verbirgt. So kam Burckhardt dazu, von türkischer Selbstsucht, welche letztere sich bei einem Gewaltherrscher jener Art in das Gewand der Staatsräson zu hüllen pflegt, zu sprechen; und wenn er von einer Sophistik, wie sie z. B. Friedrich II beim ersten Schlessinchen Krieg sich gestattete berichtet, so beabsichtigt er nichts weniger als eine Gleichsetzung von Sophistik und Staatsräson. Selbst die immer wieder angestellten Bemühungen der Jahrhunderte seit der Renaissance, eine Versöhnung von Politik und Moral zustande zu bringen, mussten ihm bei solcher Einstellung als die bewusste Verschleierung des jeweils gegebenen Machtinteresses und als Missbrauch der Moral für seine Zwecke vorkommen». Pero esto podría ser una confirmación de la certeza, apuntada por J. CONDE (*El saber político en Maquiavelo*, prólogo) de que la clave real de MAQUIAVELO, y acaso también una de las cifras del Estado moderno, es la Retórica.

(35) Ob. cit., pp. 110 y ss.

(36) También en otros autores, como HAURIUO, se encuentra la distinción entre poder y fuerza, considerando el primero como una calidad de la voluntad y de la inteligencia, y la segunda como una cierta cantidad de poder de voluntad o de voluntad de poder (es decir, algo análogo al «puro poder», a diferencia de la «autoridad», en la concepción de BURCKHARDT).

humanista-liberal, admite el poder en cuanto se propone como finalidad la instauración de una autoridad conservadora (37).

En algunos escritores liberales, como Sybel, Droysen y Schmöller, el factor de poder insito en toda política auténtica aparece acentuado en términos que apenas encubren el proceso de «espiritualización» a que aparece sometido y que termina propiamente por desnaturalizarlo. Para Droysen lo esencial del Estado es el poder. El Estado domina porque tiene el poder: *das ist die Summe aller Politik*. Pero el poder no es la fuerza; esa identificación sólo se da en las fases más primitivas de la evolución política y social. El progreso de la política consiste, por el contrario, en concebir la naturaleza del poder de un modo más profundo, más verdadero y más ético, en aprender a conocer que el poder consiste en la libre voluntad del hombre, en su libertad, en su entrega entusiasta al máximo desarrollo de cuanto es bueno, noble y espiritual. Con esto, naturalmente, se invierten las perspectivas. El poder pierde lo que llama Gerhard Ritter su carácter «demoníaco» (38) y en lugar de sed un dominio sobre las diversas esferas éticas de la sociedad, las deja imperar libremente limitándose a ser un factor de equilibrio, que sin cesar parlamenta con unas y otras (39). La doctrina del poder se sitúa así en el extremo opuesto en que la había instalado Maquiavelo.

(37) «Burckhardt ist altkonservativ und restaurativ gesonnen: jedenfalls gegen den eigenen revolutionären Zeitalter gegenüber. Als Wahrer konservativer Autorität aber erfüllt die Macht einen guten Sinn. Immerhin ist für seinen bürgerlichen Ordnungssinn irgendeine Autorität immer noch besser als gar keine, d.h. als der Sieg der zerstörenden Kräfte von unten. Und so führt ihn die Theorie des kleineren Übels doch zu einer Art Notbehaltung der Bismarckschen Politik, die inneren politischen Krisen abzuschneiden: im Nationalismus sieht Burckhardt das einzig mögliche, einzig wirksame Mittel gegen den Sozialismus» (A. v. MARTIN: *Nietzsche u. Burckhardt*, pp. 70, 75).

(38) Que no quiere decir «demoníaco» o «cosa del diablo», sino lo que los griegos entendían por *δαιμόνιον*. Cfr. sobre esto J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, p. 55.

(39) Vid RITTER: *Die Dämonie der Macht*, p. 137: «So erscheint der liberale Staat als Gipfel einer Entwicklung, in der sich die Macht fortschreitend entdämonisiert... Einem solchen parlamentierenden, stats rücksichtslos gebietenden Staat darf man freilich ruhig vertrauen». Mas, para hacer posible esta confianza, fué preciso que se fundase el Imperio bismarckiano, con su concentración de autoridad. La conjugación de la idea

La doctrina actual sobre el poder va en gran parte unida a la meditación sobre lo que puede considerarse como legado permanente del pensamiento de Tomás Hobes a la teoría política.

Tal es, por ejemplo, el caso de Collingwood, cuya obra lleva el título de *Nuevo Leviatán*, sin que ello implique una aceptación del punto de vista absolutista, o pretendidamente absolutista, del famoso pensador y teórico del poder (40). No obstante, Collingwood reconoce que el poder y la fuerza son dimensiones esenciales de la vida política, si bien la fuerza no tiene sentido físico sino moral: *it always means moral force or mental strength* (41). Ahora bien, la ineliminable presencia de la fuerza desvía al cuerpo político del tipo de vida de una sociedad (42) y lo aproxima al del grupo familiar. Pues la vida familiar está en buena parte regida por la fuerza, porque implica el cuidado y educación de los

nacional con la razón de Estado hegeliana terminó con los últimos restos de resistencia ante la demonía del poder. Cfr. DROYSEN: *Vorlesungen über Historik* (ed. de HÜBNER, 1937).

(40) Es sabido que algunos autores niegan el absolutismo atribuido a HOBBS. Así, entre otros, F. TOENNIES, en su clásica obra *Thomas Hobbes*, dice, entre otras cosas: «es increíble que, aun hoy, en algunas *Historias de la filosofía*, su doctrina aparezca de tal modo desfigurada que se le atribuya como contenido esencial y primordial la fundamentación de la monarquía absoluta» (ed. española de la *Rev. de Occidente*, Madrid, 1932, página 283).

(41) *The New Leviathan*, p. 205.

(42) Para COLLINGWOOD el Estado, en su idea, es una «sociedad», pero la sociedad se contrapone al tipo de la comunidad no social (*non-social community*). En la comunidad no social el hombre no monta su vida sobre una voluntad propia, porque carece de ella, sino sobre la fuerza, como superioridad moral de cualquiera. «A society rules itself by the activity of its members social will; a society is a *self-ruling* community. A non-social community needs for its existence to be ruled by something other than itself» (*ob. cit.*, n. 20.36). «A community must be ruled if it to exist. If it is a society it has a will, namely the joint will of its members, and rules itself» (n. 20.42; pp. 138 y ss., 148 y ss.). La comunidad tiene que ser *antes* que la sociedad; este «antes» posee, por de pronto, un sentido lógico y puede tener, además, sentido temporal. De suerte que toda sociedad particular ha sido o es «comunidad no social» en el tiempo en que no ha sido o no es todavía una libre «sociedad». Sobre la distinción comunidad-sociedad vid. también, con especial aplicación a la realidad política, y sobre base filosófico-escolástica, TH. GILBY: *Between community and society. A Philosophy and Theologie of the State*, Longmanns, Green and Co., London-New York-Toronto, 1953, pp. 21, 64 y *passim*.

hijos, función que ha de cumplirse aún sin el consentimiento de éstos. El Estado representa también, en cierto modo, una *nursery*; es una clase gobernada formada por seres humanos que reciben el proceso de educación para su autogobierno (43). La fuerza lleva consigo el engaño. Ni el gobierno de la familia sobre los hijos ni el del cuerpo político sobre sus súbditos puede prescindir de recurrir en ocasiones a la mentira. Pero, en un caso y otro, ésta tiene sus límites. Un límite se encuentra en el principio de utilidad. Si una orden es buena para la familia considerada como un todo, está justificada incluso si es desagradable darla y obedecerla. Si en ese sentido no es buena, carece de justificación. Eso mismo ocurre con la mentira. El principio de utilidad autoriza engañar a un niño por su propio bien o por el de los padres (en orden a su función paterna). También en la política, las clases gobernadas *vult decipi*; el engaño por parte de los gobernantes, por el propio bien de los gobernados o para facilitar la labor de gobierno *is not only justified; it is, whatever sentimentalists may say, a duty* (44). Ahora bien, en un cuerpo político bien gobernado, los gobernantes nunca olvidan que los súbditos llegarán alguna vez a ser ellos también gobernantes, y, por consiguiente, tienen que ser tratados como participantes de la libertad moral y de la voluntad de poder que en grado eminente es propia de los gobernantes. En la vida familiar, como en la vida política, la fuerza y el engaño no pueden degenerar en *bluff*. Un gobernante capaz sólo se servirá de una y otro sobre aquellos súbditos que se encuentren más retrasados en educación política; para los demás, sabrá encontrar diversas formas de participación parcial y progresiva en su propia libertad. Lo que dice el padre, como lo que asevera el político, tiene que ser creído para que sea eficaz; pérdida de crédito equivale en estos casos a pérdida de poder. Un gobernante que valore positivamente su poder debe conocer que entre sus súbditos los hay de las más variadas calidades intelectuales, y su comportamiento debe ser tal que jamás pierda la base en que su poder se asienta (45).

(43) *Ob. cit.*, n. 27.1, 11, 12.

(44) *Ob. cit.*, n. 27.29; cfr. también n. 29.45.

(45) «A ruler who values his power and is anxious not to lose face remembering that his subjects include people of all kinds from the inte-

También Carl Schmitt monta sus reflexiones en torno al poder sobre la relación entre protección y obediencia, agudamente señalada por Hobbes (46). La protección es la suprema justificación del poder político y de su afirmación frente a los poderes indirectos, que imponen obediencia sin ofrecer protección, poderes que gozan de las ventajas del poder sin correr ninguno de sus riesgos, porque la protección es un riesgo y una carga (47). El poder es hoy considerado por la mentalidad del hombre actual como un fenómeno puramente humano. El hombre moderno ha vencido y señoreado a la naturaleza, y la cultura secularizada de nuestros días — cuya expresión es el «Dios ha muerto» de Nietzsche — no le ayuda a verlo como basado en la divinidad, según la clásica fórmula cristiana: *non est potestas nisi a Deo*. De ese modo, en la visión normal del hombre moderno, el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios; para él, todo lo que se refiere al poder y a su ejercicio ocurre solamente entre hombres. Los poderosos están frente a los que no tienen poder, los pudientes frente a los impotentes, simplemente de hombre a hombre. Sólo porque se encuentran hombres que obedecen a otro hombre le proporcionan a éste el poder. Si dejan de obedecerle, el poder se acaba por sí solo. ¿Pero porqué dan los hombres su consenso al poder? En algunos casos lo hacen por confianza, en otros por miedo, a veces por esperanza, a veces por desesperación. Pero lo que necesitan siempre es protección y esta protección la buscan en el poder. Desde el punto de vista del hombre no queda más explicación para el poder que la relación entre protección y obediencia. Quien no tiene el poder de proteger a alguien no tiene tampoco derecho a exigirle obediencia. Y a la inversa, quien busca y acepta protección no tiene derecho a negar la obediencia. Esto no se refiere a acciones aisladas del poder y sus posibles órdenes injustas, que pueden o deben ser desobedecidas; se refiere más bien a una situación de conjunto, en la que el poderoso y los que le están

lligent to the foolish, from those who almost call out to be bullied to those who rebel at the slightest suggestion of forces will choose the lesser evil: not to be found out» (*Ob. cit.*, n. 27.42).

(46) Carl SCHMITT: *Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso*, citado.

(47) Sobre «poderes indirectos», vid. también Carl SCHMITT: *El Leviathan en la doctrina de Thomas Hobbes*, ed. española de J. CONDE, Madrid, 1941.

sometidos se hallan coordinados en una unidad política. Se trata de que el que tiene el poder puede crear sin interrupción motivos eficientes y de ningún modo siempre inmorales para la obediencia: mediante el otorgamiento de la protección y de una asistencia segura, mediante educación e intereses solidarios frente a otros. En resumen, el consenso determina el poder, pero también el poder determina el consenso, y en modo alguno se trata, en todos los casos, de un consenso irracional e inmoral. El poder, aun allí donde es ejercido con plena conformidad de todos los sometidos a él, sigue teniendo aún una significación bastante peculiar, una especie de plusvalía. Es más que la suma de todos los consensos que contiene y aún más que su producto. El hombre está más ligado que nunca a la estructura social. Por ello se hace cada vez más fuerte la motivación para el consenso del poder. Un hombre moderno con poder tiene infinitamente más medios para promover el consenso de su poder que Carlomagno o Barbarroja.

Consecuencia de esta situación es para Schmitt que el poder resulta ser «una magnitud propia y autónoma», incluso frente al consenso que él mismo ha creado y frente al propio poderoso; es una magnitud objetiva con leyes propias frente al individuo humano que en un momento preciso puede tener el poder. Le acecha el peligro físico, lo que le impele a crear una organización para su propia protección. Le acechan los poderes indirectos, ejercidos por todos los que tienen acceso al poderoso. En la misma medida en la que se resume un ámbito de poder, se organiza en seguida una antesala para este poder; cada aumento del poder directo espesa y endurece también el ambiente de los influjos indirectos. El que tiene el poder queda tanto más aislado cuanto que el poder directo se concentra en su persona individual: queda como encerrado en una estratosfera donde sólo alcanza a aquellos que la gobiernan indirectamente, mientras que a todos los demás hombres, sobre los que ejerce poder, no les alcanza ya, y ellos tampoco le alcanzan a él. El aparato del poder aísla al poderoso, inevitablemente. Ningún poder humano escapa a esta dialéctica de autoafirmación y autodestierro. Por eso el poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y, felizmente, más fuerte también que cualquier maldad humana.

III

Parece, pues, suficientemente claro que «tiene que haber poder». Ya se le interprete con criterio crudamente «realista» o se le considere desde un punto de vista «espiritualista» y «des-demonizado», ya se le afirme como fin en sí o se le ponga al servicio de valores culturales trascendentes, se presenta como una dimensión indefectiblemente unida a la esencia y a la existencia del Estado. En este sentido puede decir Max Weber que todas las formas políticas son organizaciones de fuerza (48). Esta afirmación puede revestirse, ciertamente, de un matiz «ideológico». Decir que el Estado es poder puede significar unas veces una afirmación valorativa de uno y otro, y otras veces una desvalorización del poder y del Estado. Tampoco es posible, naturalmente, definir el Estado sólo como poder (por las mismas razones que no es posible reducirlo a sólo Derecho). Pero en el Estado hay y tiene que haber poder o, si se prefiere, un «núcleo de poder» sobre el cual se asienta el «poder del Estado», o sea, el poder político. Hermann Heller ha explicado muy claramente que el poder del Estado es el resultado de una cooperación entre gobernantes y súbditos, en la que habría que distinguir tres grupos: el núcleo de poder que realiza positivamente el poder del Estado, los que le apoyan y los partícipes negativos que a él se oponen. El poder del Estado surge en el momento que el núcleo de poder realiza su propia comunidad de voluntad y de valores frente a los adherentes y opositores mediante la persuasión o la coacción. Pero aun en los casos más primitivos de dominación, el poder del Estado no aparece condicionado solamente por el núcleo de poder sino por todas las relaciones de las fuerzas políticas internas y externas. La estructura antagónica de la sociedad no permite ni permitirá nunca la existencia de una pretendida comunidad de voluntad y de valores del Estado en su totalidad, y sólo

(48) *Economía y sociedad*, IV, p. 36. Vid. también DARMSTAEDTER: *Rechtsstaat oder Machtstaat?* Berlín, 1932, donde el punto de vista favorable al Estado de Derecho no le impide afirmar que «der Rechtsstaat negiert keineswegs die Macht, er ist mitnichten der Staat der Machtlosigkeit» y que «es ist sogar eine Pflicht des Rechtsstaates zur Macht anzuerkennen» (p. 1).

es aplicable a la solidaridad del grupo que constituye el núcleo de poder del Estado. Ahora bien, desde ese núcleo de poder, con sus adherentes, hasta el Estado y su poder hay una gran distancia, no sólo porque en esa conexión de actividad que se llama Estado han de incluirse todos los miembros, sino también porque el Estado es una conexión social de quehaceres y el poder del Estado una unidad de acción organizada. Lo que crea el Estado y el poder del Estado es la conexión sistemática de actividades socialmente efectivas, la concentración y articulación, por la organización, de actos que intervienen en la conexión social de causas y efectos, y no la comunidad de voluntad y valores como tal y mucho menos cualesquiera comunidades naturales o culturales (49).

Así como la afirmación del Estado como poder puede encubrir una deformación ideológica, también sería un confucionismo científico hablar del poder únicamente en términos eticistas, esto es, en relación con los problemas en torno a su justificación y de las normas a que debe ajustarse su ejercicio. Pues si el consenso determina el poder, también el poder determina el consenso, porque el poder, de suyo, implica una superioridad, una preeminencia que se hace normalmente obedecer —pues si normalmente fuese desobedecido no existiría como poder—, que representa una empresa de gobierno y hace descansar en su propia existencia todo un sistema de instituciones. Recordemos las conocidas ideas de Hauriou sobre esta materia. El poder es una libre energía que, gracias a su superioridad, asume la empresa de gobierno de un grupo humano, por la creación continua del orden y del Derecho. El poder es a la vez una libertad, una energía y una superioridad. Eso le diferencia de la fuerza: la superioridad es una noción cualitativa; representa una cualidad de la voluntad y de la inteligencia, mientras que la fuerza es una noción cuantitativa, representa cierta cantidad de poder de voluntad o de voluntad de poder: es una libertad individual que se eleva sobre las demás. El poder tiene función constitutiva: es un empresario de gobierno que se mueve por la ambición y el espíritu de empresa, y para medirlo sirve, más que su gobierno actual, la empresa que se propone realizar. El poder ha creado los Estados modernos no sólo mediante conquistas territoriales, sino que los ha formado

(49) Cfr. Hermann HELLER: *Staatslehre*, Leyden, 1934; ed. española, México, 1947, pp. 265 y ss.

interiormente por la organización y reglamentación de las relaciones sociales. El núcleo de este poder es también para Hauriou un poder minoritario que encarna en la superioridad individual de los miembros de una *élite* política y se transmite después a las instituciones gubernamentales; es, pues, una centralización de los antiguos poderes de superioridad aristocráticos. Esta teoría se basa en el postulado de que las voluntades de algunos hombres son superiores a las voluntades de los demás hombres, bien entendido que se trata de una superioridad cualitativa, de la superioridad de la *élite*, que confiere el derecho de mandar (50).

El poder crea normas jurídicas, crea y sostiene el «sistema de legalidad» en el que se patentiza el ordenamiento jurídico positivo de un pueblo. La capacidad de crear y matener un ordenamiento jurídico configura al poder como un «poder de Derecho». El Derecho confiere poder, porque el «carisma de la legitimidad es una fuerte motivación a la obediencia. Pero también aquí es menester eludir el evidente riesgo de deformación ideológica que acecha a esa afirmación, intrínsecamente exacta, invirtiendo su signo y convirtiendo la esencia del poder en una realidad jurídica (51). Fuera de eso es verdad que todo poder de hecho aspira

(50) M. HAURIOU: *Principios de Derecho público y constitucional*, editorial esp. de RUIZ DEL CASTILLO, Madrid, Reus, 1926, pp. 162 y ss., 190 y ss. Cfr. S. LISSARRAGUE: *El poder político y la sociedad*, Madrid, 1944 (ed. del Instituto de Estudios Políticos).

(51) Nos parece que a este riesgo no escapó del todo Barna HORVATH al afirmar que no todo poder, pero sí todo poder social supremo presupone necesariamente el Derecho: «Der jeweils komplizierteste Verfahrensapparat, die ausgebildete Machtorganisation ist zwar selbst nicht schon Macht —ebenso wie der Plan der Maschine noch nicht die Maschine selbst ist— sondern eine Regelmässigkeit, eine komplementäre Funktions- teilung gesellschaftlichen Verhaltens, eine formale Objektivation, die die höchste gesellschaftliche Macht allerst ermöglicht. Nennt man die Regelmässigkeit gesellschaftlichen Verhaltens, die durch den jeweils kompliziertesten Verfahrensapparat ermöglicht wird: Recht, so ist das Recht als die Struktur zugleich die Vorbedingung der höchsten gesellschaftlichen Macht. Das Recht aus der Macht abzuleiten ist damit als *filius ante patrem* erwiesen» (*Rechtssoziologie*, p. 209); que, por consiguiente, «das Recht, im Grunde genommen, gar nicht auf der Macht beruht, zu seiner Geltung und Verwirklichung gar nicht der Macht, sondern nur der Nichtbedrohung von der Macht, also der Freiheit bedarf» (p. 217, de acuerdo con H. ISAY: *Rechtsnorm und Entscheidung*, 1929, p. 10: «Niemand kann die Macht das Recht erzeugen») y, en consecuencia, «die Macht ist

a convertirse en poder de Derecho (52). El poder del Estado es en este sentido siempre un poder jurídico; y de hecho se produce una creciente juridización del poder y de toda suerte de poderes en el Estado (53). El problema de los poderes indirectos radica fundamentalmente en que no son poderes de Derecho, no están

entweder der Widerstand eines dialektischen Scheins, des Irrtums und der Verrirung, oder sie ist die Leistung, zuletzt der Freiheit, und in der Gesellschaft: des Rechts» (p. 221).

(52) Esta verdad no es incompatible en modo alguno con la afirmación de que el poder crea Derecho, y no es una ideología ingenua y primitiva de poder lo que llevado a HAURIOU a sustentar esta tesis y a sostener que el poder define el orden en reglas positivas de Derecho que deberán obedecer los súbditos que gobierna; pues también dice a continuación que como estos súbditos son hombres libres no obedecerán espontáneamente sino las prescripciones que les parezcan conformes al orden. No hay poder que pueda mantenerse prácticamente mucho tiempo por la coacción pura, prescindiendo de la obediencia voluntaria de los súbditos. Todo poder que quiera durar está obligado, pues, a crear un orden de cosas y un Derecho positivo que no se desvíen del Derecho natural hasta el punto de empujar a los súbditos a sublevarse, pues éstos aspiran a un poder de Derecho (*Principio de Derecho público y constitucional*, página 164).

(53) Para HAURIOU (*ob. cit.*, pp. 174 y ss.) el poder de Derecho es aquel cuyos elementos están de tal manera dispuestos que, subordinándose el poder de dominación a la autoridad y a la competencia, resulta dueño de sí mismo y puede consagrarse a su función. El poder político, aun el más regular, entraña una combinación de autoridad y de poder de dominación. Pero su calidad será muy diferente según la relación que ambos elementos mantengan entre sí. Si el elemento autoridad política prevalece notoriamente sobre el elemento poder de dominación, habrá poder de Derecho o poder regular. Si, por el contrario, el elemento de dominación prevalece sobre el de autoridad, habrá poder de hecho o poder irregular. HERMANN HELLER (*Teoría del Estado*, pp. 269 y ss.) sostiene también que todo poder político aspira, por su propio sentido, a una forma jurídica establecida y asegurada por órganos estatales. En el Estado moderno el Derecho es la forma necesaria de manifestación de todo poder político que quiera afianzarse. La creación jurídica y la ejecución jurídica se adscriben al poder del Estado y se establece claramente quién debe valer como depositario del poder y quién como sometido al mismo. En virtud de esos preceptos que no siempre concuerdan con la realidad política, en lugar, por ejemplo, de la pregunta, a menudo sin posible respuesta: ¿quién ejercita realmente el poder estatal decisivo, el autócrata, su ministro, su banquero, su ayuda de cámara o su amante? Se plantea y responde la cuestión precisa y practicable, ¿a quién corresponde jurídicamente el poder estatal? Por estas razones técnicas, el poder del Estado es siempre legal, o sea, un poder político jurídicamente organizado.

reconocidos formalmente como tales y, por consiguiente, son realidades sociológicas sobre las que no gravita ninguna exigencia normativa: poderes que presionan y no protegen.

Hay, además, en el Estado moderno, una indudable «concentración de poder». La técnica moderna, las concepciones dominantes en la sociedad, las exigencias que de la misma dimanán, la necesidad de realizar una planificación en todos los órdenes de la vida, ponen en manos del Estado una inmensa máquina de poder que le permite extender su acción a los más amplios ámbitos imaginables (54). Ahora bien, los hombres que, de hecho, poseen ese poder, no siempre tienen plena conciencia del mismo y también cabe en lo posible que, por escrúpulos ideológicos, no gusten de usarlo y dejen actuar a los poderes indirectos. Esto nos lleva al problema del uso del poder. Este problema tiene dos vertientes; la una se refiere a *cómo* se usa del poder; la otra, más radical, versa simplemente acerca de *si* se quiere usar del poder. A través de esta distinción llegamos de nuevo al problema de la *obligación política*. La cuestión acerca de *cómo* se usa del poder es una cuestión ética y una cuestión jurídica, pues del poder se puede hacer un uso bueno o un uso malo, o un uso formalmente correcto en cuanto ajustado a las normas legales, o en uso arbitrario, aun supuesto que no sea un uso intrínsecamente inmoral. Pero el problema *político* recae sobre el *querer usar* o no del poder. Se ha dicho antes que el poder es el núcleo obligante de la relación política, y que, por consiguiente, es obligatorio. En consecuencia, es obligatorio querer usar del poder. Querer no usar el poder efectivo que se tiene significa tanto como negar existencialmente la realidad política en la que se está integrado y a la que, por definición, habría que servir. En quien tiene el poder, la manifestación primaria de la obligación política es querer usar el poder.

Tenemos, pues, así que el poder ata, liga y obliga a los titulares del poder tanto como a los súbditos. Pues el poder se constituye sociológicamente en el consentimiento habitual de los súb-

(54) He estudiado este tema con más detalle en el trabajo (en prensa, *Instituto Balmes de Sociología*) «El Derecho, la economía y la concentración del poder»; también en «El individuo entre el Estado y las fuerzas sociales» (en el vol. *Derecho y Libertad*, Buenos Aires, 1952) y, con referencia a TOCQUEVILLE, en *Actualidad de Tocqueville* (vol. citado).

ditos y sólo en la medida en que adquiere una consistencia propia y se constituye como una magnitud objetiva, vincula a sus propios titulares y esta vinculación representa, a favor de éstos, un título para exigir la obediencia de los súbditos. Si se prescinde de esta «consistencia objetiva» del poder que ya no consiste en el mero hecho actual del consentimiento, sino que se constituye como factor activamente determinante de consentimiento frente a los dos elementos de la relación política, y en la obligación política no se quiere ver otra cosa que la existencia de esta relación, entendida como una relación jurídica, el pretendido análisis sociológico del poder se disuelve en una ideología de libertad no menos ilegítima que una ideología de poder que ignorase que *sin* el consentimiento real y actual de los sometidos al poder no hay poder en la tierra capaz de subsistir.

La obligación política consiste, por tanto, en el vínculo que se establece entre imperantes y súbditos a través de la realidad objetiva del poder que constriñe a unos y otros a su afirmación y mantenimiento, en cuanto que su negación significaría la negación de la misma realidad política en que se encuentra integrada la existencia de imperantes y súbditos. Y como, supuesto un consentimiento habitual, la existencia del poder depende ante todo de que la conducta de los imperantes no sea un motivo de que desaparezca el consentimiento de los súbditos, la obligación política, aun afectando a los dos elementos de la relación política, se refleja primariamente en los imperantes, que por ser los titulares del poder, han de ser también sus primeros defensores y los más obligados a él.

IV

El hecho de que el poder adquiera dimensiones objetivas frente al propio consentimiento en el que se constituye y se convierte en factor determinante de consentimiento y en núcleo ligante, obligatorio, frente a imperantes y súbditos, hace de él un «residuo» irreductible a las categorías jurídicas usuales y que requiere ser explicado mediante categorías jurídicas propias. Ahora bien, un criterio atenido a puntos de vista rigurosa y estrictamente jurí-

dicos, propenderá necesariamente a desvalorizar estas categorías específicas y a hacer entrar el poder por el cauce unitario de la juridización. El problema es hasta qué punto puede conseguirse esto. El hecho de que una grandiosa teoría sistemática del Estado como la de Kelsen haya reducido a término jurídico toda la teoría del poder no es razón suficiente para considerar definitivamente resuelto el problema. En todo caso, lo que nosotros afirmamos no se opone en absoluto al ideal del Estado de Derecho, que consiste en una creciente y radical juridización de todas las formas de uso del poder. Pero el poder, en cuanto tal, desborda las categorías jurídicas normales, y en lo que tiene de residuo irreductible a éstas sólo se deja expresar en categorías específicas, propias de todas las construcciones de Derecho público en que se trasluce la concepción llamada por Kelsen de la «plusvalía» del Derecho público respecto del Derecho privado, y que, en rigor, sólo por que emanan de juristas pueden llamarse con rigor teorías jurídicas.

Las doctrinas del pacto social representan un grandioso intento de dar un fundamento jurídico a la obligación política, reduciendo ésta, íntegramente, a una figura jurídica. Ya se entienda aquella doctrina en un sentido histórico o en un sentido puramente racional, de lo que se trata en todo caso es de encontrar el fundamento incommovible por el que se tiene el derecho de mandar y el deber de obedecer (55), así como la razón por la que este derecho y este deber se hallan recíprocamente contrapesados y limitados. Ese fundamento radica en la propia voluntad de la que emana el hecho de la relación política. La relación política existe *hic et nunc* por virtud de un pacto, por el que los asociados ena-

(55) Así, se pregunta LOCKE (*The second Treatise on Civil Government*, ch. IX, 123; ed. de J. W. GOUGH, Oxford, 1946, p. 62): «If man in the state of nature be so free, as been said, if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to nobody, why will he part with his freedom, this empire, and subject himself to the dominion and control of any other power?». Es el problema que luego se plantea ROUSSEAU, para quien se trata, mediante el contrato social, de «trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant» (*Contrat social*, I, I, ch. VI; en la edición de 1790 de sus *Oeuvres complètes*, t. VIII, p. 28).

jenan su libertad natural y acuerdan constituirse en un estado civil. Los asociados aportan, con su libertad natural, su necesidad de seguridad; la autoridad que instituyen aporta su protección. Esto representa una carga y una responsabilidad que exige, como compensación, una amplia libertad de movimientos y una «irresistibilidad» que le permita actuar con eficacia. Esto es lo que Hobbes vió con su certero instinto político en un mundo de inseguridad y a merced de fuerzas destinadas a convertirse en puramente irracionales sin su sometimiento por la razón del legislador y el poder concentrado del Estado (56). La construcción «absolutista» de Hobbes es así, pues, el intento de expresar en categorías jurídicas el hecho del poder, visto en toda su objetiva magnitud, en cuanto «residuo» irreducible a los términos de la relación jurídica en que Locke o Rousseau resuelven la relación política.

Y, sin embargo, también Rousseau se encuentra ante eso que yo llamo residuo irreducible de poder, y por eso, aunque resuelve el problema de la forma de gobierno de modo muy distinto a Hobbes, el poder absoluto del soberano no es afirmado en términos menos categóricos que en éste; y el hecho de que el pensamiento de Rousseau dé cabida a un «derecho de resistencia» (contra tiranos y déspotas) no significa en absoluto hacer mella en la irresistibilidad del poder soberano concentrado en la voluntad general (57). En parecido sentido, Kant, al construir, o mejor, al

(56) Cfr. F. TOENNIES, *Ob. cit.*, p. 311.

(57) Ya es significativo el juicio que a ROUSSEAU merece HOBBS, del que dice, en el capítulo del «Contrato social» dedicado a la «religion civile» y al estudio del «perpetuel conflit de jurisdiction» entre la Iglesia y el Estado «qui a rendu toute bonne police impossible dans les Etats chrétiens» que fué el único «qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais état ni gouvernement ne sera bien constitué... Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai ce qui l'a rendu odieuse» (páginas 247-48). Falta, naturalmente, a ROUSSEAU la institución personificada en un monarca absoluto del poder concentrado del Estado, y esta diferencia con HOBBS es todo menos irrelevante. Cuando ROUSSEAU habla del soberano ya es sabido que se trata del cuerpo político mismo (*Contrat social*, I. I, ch. VII), del ser colectivo que ejerce la voluntad general (I. II, ch. I); pero esta voluntad general es siempre recta (I. II, ch. III) y de ahí su carácter absoluto e irresistible: «On convient que tout ce que chacun alienne, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa

negar la posibilidad de un «derecho de resistencia», presenta al Estado como jurídicamente irresistible. Sin duda alguna González Vicén ha visto muy agudamente este aspecto de la doctrina kantiana al señalar el sentido de evidente contradicción que la misma representa dentro de una concepción pactista en la que a menudo aflora un pathos democrático y entusiasta de los ideales de la Revolución francesa. Es sencillamente que Kant, de construcción en construcción, ha llegado a un punto en el cual lo contradictorio sería admitir tal derecho de resistencia. Este, en efecto, resulta imposible de concebir jurídicamente, es un contrasentido. Lo que instituye un derecho público es la sumisión incondicionada de la voluntad popular a una voluntad soberana. Admitir una resistencia contra ese poder supremo sería una contradicción, porque entonces el poder dejaría de ser supremo, o sea, dejaría de ser el poder que determina lo que en sentido público debe de ser o no Derecho. Esto no debe entenderse en un sentido favorable a la

liberté c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importa à la communauté; mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance» (I, II, ch. IV, p. 55). Y todas sus consideraciones sobre la religión civil, en las que culmina la obra, vienen a ser un refuerzo del poder incontrastado del Estado, esto es, una suprema ratificación de la *obligación política* del Estado de afirmar su propio poder frente a toda fuerza que amenace escindir su radical unidad. Por eso es mala para ROUSSEAU la «religion du prêtre» y, concretamente, el catolicismo; pues «tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien» (p. 250); pero tampoco es mucho mejor desde el punto de vista del Estado el cristianismo puramente evangélico, pues «n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique, laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles mêmes sans leur en ajouter aucune autre; et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus, loin d'attacher les coeurs des citoyens à l'état, elles les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connois rien de plus contraire à l'esprit sociale» (p. 252). Los dogmas de la religión civil son dogmas de la sociabilidad; el único dogma negativo es el de la intolerancia, único que no debe ser tolerado. «Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil; et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel; dès-lors les prêtres sont les vrais maîtres, les rois ne sont que leurs officiers» (pp. 259-60). Por eso, el espíritu jacobino, que es el espíritu y la doctrina de ROUSSEAU actualizados en un pueblo concreto y en un momento histórico determinado, consagra la irresistibilidad e intangibilidad prácticas del poder personificado en el demagogo que obra en nombre de la voluntad general, y su desenlace histórico es la dictadura o el Imperio.

tiranía estatal, sino como la omnipotencia impersonal de la ley o del Derecho, necesaria para hacer posible la idea misma del Estado. Se trata, pues, de un límite de la conceptualización jurídica, en que alcanza expresión el nuevo sentimiento vital que triunfa con la burguesía, en el que el carácter de justo o injusto del orden de la vida en común retrocede ante su carácter de certeza e inviolabilidad. El Derecho público no es una rama del Derecho distinta del Derecho privado; la materia de las dos es la misma, pero el Derecho público es la condición de posibilidad del Derecho privado; el Estado no crea el Derecho, pero lo hace posible —en cuanto Derecho público— como orden real de la convivencia. Derecho en general es la limitación de la libertad de cada uno a las condiciones de su coincidencia con la libertad de los demás; Derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible esa coincidencia. La irresistibilidad del Estado en Kant puede, pues, reducirse a una construcción formalista del orden jurídico como la que en Kelsen llevaría a la misma imposibilidad de pensar jurídicamente un derecho de resistencia, que no sería más que un derecho contra el Derecho, un contrasentido lógico, por tanto (58).

Pero precisamente porque Kant, como más tarde Kelsen, convierte el problema del derecho de resistencia en un problema de «lógica jurídica» y, sin embargo, no llega como Kelsen a reducir a términos jurídicos todo cuanto en la teoría del Estado se puede decir con sentido acerca del poder, y dado que éste deja fuera de su concepción jurídica un residuo irreductible a ella, Kant se encuentra con que de algún modo tiene que dar cuenta de esa realidad que desborda su teorización lógico-jurídica, y sólo así tiene sentido que la obligación política, que Kant resuelve en la forzosidad de que exista Derecho, se refuerce, no obstante, con una obligación moral e incluso religiosa por parte de los súbditos, exigida de modo tan incondicional que la mera indagación de los títulos de legitimidad del soberano, con la finalidad de resistirle si se hallase defecto en ellos, constituye a los ojos de Kant un acto punible (59). Pues el soberano encarna la existencia

(58) Cfr. GONZÁLEZ VICÉN: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952; pp. 96 y ss.

(59) Cfr. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en la ed. de CASSIRER de las *Obras completas*, t. VI, p. 146; Ueber

del Estado y su derrocamiento significaría nada menos que la vuelta al estado de naturaleza. De ese modo, la irresistibilidad del Estado que Kant construye en abstracto como forzosidad de que

den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, loc. cit., pp. 374 y ss., 381, 383. Los pasajes decisivos de los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* dicen así: «Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d.i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werktätig vernünfteln. Denn da das Volk um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summum imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subjectionis civilis*) als ein Faktum vohergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Untertan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d.i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei) ausgestossen werden. Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht pendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgendeinem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse; und das ist die Bedeutung des Satzes: *Alle Obrigkeit ist von Gott*, welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle. — Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten» (*Metaphysik der Sitten*, Erster Teil: *Met. Anfangsgr. d. Rechtslehre*, ed. de VORLANDER, reimpr. de la *Phil. Bibliothek*, Verlag F. Meiner, Hamburg, 1954, pp. 142-43). Contra el soberano no es posible resistencia, *Widerstand*, sino a lo sumo quejas, *gravamina*, *Beschwerden*, en el caso de que obre contra las leyes. Tampoco cabe que la constitución contenga un artículo en el que se reconozca tal derecho de resistencia: «denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr oder wenigstens gleiche Macht haben als derjenige, welcher eingeschränkt wird; und als ein rechtmässiger Gebieter, der den Untertanen beföhle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fälle rechtskräftig urteilen, mithin öffentlich den Widerstand befehlen können. Alsdann ist aber nicht je-

exista Derecho se transmuta, frente a este o aquel soberano, en armas de afirmación y robustecimiento de su poder.

Kant no ha dado expresión formal a la concepción del «mayor valor» del Derecho público en el sentido de asignarle categorías jurídicas propias, pero su actitud ante el poder no difiere en el fondo de la de otros autores que, desde supuestos doctrinales muy distintos, han sostenido expresamente la superior categoría jurídica del Derecho público. Así, por ejemplo, en la doctrina de Julio Federico Stahl, en la que el Estado existe por institución divina, se habla del deber del súbdito hacia el Estado en un sentido que recuerda el de las expresiones kantianas, cuya contradicción con sus supuestos pactistas ha sido señalada. No se trata, dice Stahl, de una obligación voluntaria, dependiente del asentimiento, sino de una obligación necesaria, semejante a la que se tiene hacia los padres. Es el deber primigenio, tan radical y primario

ner, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht» (página 143). «Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemeingesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (*seditio*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)... Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn um zu denselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein... welches sich widerspricht» (p. 144). «Das Gebot: Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt. — Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einen souveränen (alle durch ein Gesetz vereinigenden) Willen ist Tat, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heisst sich selbst widersprechen...» (ibid., *Anhang*, pp. 207-8).

como el de guardar los pactos, pues el Estado es la realización del orden jurídico y la cuestión en torno al fundamento jurídico del Estado es la misma que la pregunta sobre el fundamento jurídico del Derecho. El modo y forma de su nacimiento puede ser el contrato; pero no consiste en un contrato, sino en leyes e instituciones públicas (60). Para Stahl el deber jurídico era también un deber puramente externo, según la distinción entre deberes de legalidad y deberes de moralidad; el deber jurídico, que es la obligatoriedad impuesta por el Derecho positivo (61) afecta sólo a lo externo del hombre y tiene en lo puramente externo su finalidad, pues ésta queda cumplida con la realización del orden externo de la vida en común. Por eso no puede ser un derecho la rebelión, la cual es justamente la negación del orden jurídico del Estado, *die Umkehrung der rechtlichen Ordnung des Staates* (62). Pues la relación entre autoridad y súbdito no es contractual, porque la autoridad es un poder primigenio y sustantivo en el Estado; por tanto, lo que la une a los súbditos es un lazo superior y el hecho de que aquélla viole el orden jurídico no autoriza a éstos a efectuar una nueva violación del mismo. Esta imposibilidad jurídica se refuerza en Stahl con una argumentación religioso-teológica de raigambre luterana en la que, con la conocida crítica a las doctrinas de Belarmino y Suárez y de los monarcómacos en general, afirma la existencia de un deber moral de obediencia a la autoridad, salvo el derecho de resistencia *puramente pasiva* a los preceptos de ésta directamente contrarios a la ley de Dios (63).

V

Tenemos delimitada la obligación política de otras formas de obligación cuanto a su contenido, que es el poder; y ha quedado insinuado, al menos, con cierta fuerza de convicción que se trata de algo que desborda todo intento de apresar jurídicamente

(60) F. J. STAHL: *Die Philosophie des Rechts*, fünfte unv. Auflage, Freiburg i. Br., Mohr, t. III, p. 172.

(61) «Die Verbindlichkeit, welche das bestehende (positive) Recht auferlegt»; *ob. cit.*, t. II, pp. 274-78.

(62) *Ob. cit.*, t. III, p. 541.

(63) *Ob. cit.*, t. III, pp. 541 y ss.

el fenómeno político, escapándose de las mallas de cualquier teoría en la que el problema del poder quiera ser reducido a términos estrictamente jurídicos. Queda ahora por ver, en primer término, por qué la obligación política no es, rigurosamente hablando, ni una obligación jurídica ni una obligación moral, y en segundo, en qué sentido y en virtud de qué estructura puede, no obstante, considerarse válidamente como tal «obligación».

Ante todo, la obligación política no es una obligación jurídica en el sentido de un deber jurídico-positivo. Ello es absolutamente evidente cuando se piensa, por ejemplo, en la posible contradicción de deberes que gravitan sobre el político, que de una parte está sometido a las normas constitucionales, que debe guardar, pero que de otro lado se puede ver en el caso de tener que hacer caso omiso de ellas para «salvar el Estado». La obligación política no consiste, pues, en los deberes legales y constitucionales del gobernante. Si la obligación política se reduce de este modo a una obligación jurídica, desaparece el contenido específico de aquella y el deber del político queda convertido en un deber de funcionario. Ahora bien, una cosa es que en el Estado de Derecho el gobernante quede sometido a una creciente juridización de su conducta en todos los órdenes y que, por consiguiente, grave sobre él un número cada vez mayor de deberes legales positivos; y desde luego este ideal es perfectamente plausible y constituye, por ahora, el modo más seguro de garantizar la libertad y la seguridad del individuo (64); pero otra cosa es que la realidad política entera y el fenómeno entero del poder puedan ser captados agotadoramente en los esquemas de la relación y la obligación jurídicas.

Pero tampoco es la obligación política una obligación moral. Interpretarla bajo este punto de vista tendría una de estas tres consecuencias: a), «santificar» toda acción política convirtiendo la afirmación a ultranza del poder en «supremo deber ético»; b), como reflejo de lo anterior, «santificar» incondicionalmente el

(64) En este sentido, y con favorable valor del Estado de Derecho como única forma posible de «Estado ético», vid. J. LEGAZ: «El Estado de Derecho», en el vol. 6 de la *Revista de Administración pública* y en *Derecho y Libertad* (vol. cit., Buenos Aires, 1952) y «La justicia, la seguridad y Derecho», en los *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 1955:

deber de obediencia del súbdito, el cual se encontraría, sin posibilidad de opción, constreñido a obedecer a todo poder existente, porque su deber legal de hacerlo, y la fuerza material que sobre él se ejerce recibirían la sanción de la moral; c), como *reacción* contra lo anterior, la disolución de la realidad política en un anarquismo potencial por la conversión del súbdito en un posible «objector de conciencia» que debe examinar en cada caso las razones y pertinencia de su acatamiento al poder.

La obligación política no es, pues, una obligación jurídica, sino la condición de todo sistema positivo de obligaciones jurídicas. Y no es tampoco una obligación moral, sino el objeto posible, aunque no incondicionalmente necesario de obligaciones morales.

Acaso podamos ver esto con mayor claridad cuando nos preguntemos por el sujeto de las respectivas obligaciones, esto es, cuando planteemos la pregunta acerca de *quién* está moral, jurídica y políticamente obligado. Sin duda esta pregunta tiene una respuesta, unitaria en el sentido de que *sólo* el hombre puede ser titular de obligación, de cualquier tipo que ésta sea. Ahora bien, el hombre no se obliga siempre *sólo en cuanto tal hombre*. El hombre es titular de obligaciones también en cuanto *sujeto de Derecho* y en cuanto *ciudadano*. Pero estos *modos de ser hombre* —el sujeto de Derecho y el ciudadano— no cubren la total realidad del *ser hombre*. El sujeto de Derecho y el ciudadano expresan dimensiones *sociales* del ser humano; pero queda fuera de esta realidad la realidad sustante y plenaria de la vida auténticamente personal del hombre, aquella cuyo foco de irradiación es la esfera de su intimidad personal, aquella de la que tiene sentido decir que está constituida por las categorías de la religión y la moral. El hombre sería, entonces, titular de obligaciones morales *en cuanto tal hombre*, es decir, en cuanto sujeto de una vida personal sustante a toda dimensión estrictamente social de existir. Y el hombre sería objeto de obligaciones jurídicas propiamente dichas en cuanto «sujeto de Derecho», que implica precisamente su condición de «sujeto de deberes jurídicos». Para la titularidad de la obligación política nos queda, por consiguiente, esa otra peculiar dimensión del sujeto humano que alude a la «ciudadanía». *El sujeto de la obligación política es el ciudadano*, término que incluye a los dos elementos de la relación política, el imperante y los imperados, pues como dijo Rousseau, *les mots de sujet et de souve-*

ram sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen (65).

Puen bien, la obligación política es tan irreductible a las otras formas de la obligación como es irreductible el concepto de ciudadano a los conceptos de hombre o de sujeto de Derecho; pues el ciudadano que es menos que la realidad entera del hombre está contenido en esta realidad que la trasciende y desborda; pero es a su vez, más que la realidad del sujeto de Derecho, a la cual por su parte integra y supera, y sólo parcialmente coincide con ella (66).

(65) *Contrat social*, ed. cit., p. 170. La definición del ciudadano está en ARISTÓTELES (*Pol.*, l. III, 1.275 b, 12-20): *ὁ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς. πολίτην ἄδη λέγομεν εἶναι τούτου τῆς πόλεως.*

(66) La diferencia entre «hombre» y «ciudadano» ha sido radicalizada por el cristianismo, aunque se la encuentra formulada ya por ARISTÓTELES, el cual^o se plantea la cuestión de si es la misma excelencia ser hombre bueno y ciudadano cabal (*Pol.*, l. III, 1.276 b, 15-20). El potente aristotelismo de SANTO TOMÁS le llevó a valorar en términos muy positivos lo que de ciudadano hay en el hombre, del cual llega a decir que «impossible est quod (aliquid homo) sit bonus, nisi bene proportionatus bono communi» (*S. Theol.*, Prima Secundae, q. 92, a. 1) y que «ille, qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum...» (*ibid.*, Secunda secundae, q. 47, a. 10); sin embargo, de SANTO TOMÁS es también la tajante —y, en un pensamiento cristiano, absolutamente lógica— separación de conceptos, al afirmar el Santo que el hombre «non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua» (*S. Th.*, Prima secundae, q. 21, a. 4, 3). También, por ejemplo, en SUÁREZ encontramos la neta distinción entre los hombres «ut particulares personae sunt» y los hombres «ut sunt membra (talís) communitatis humanae perfectae» (*De legibus*, III, XI, 7), distinción que se reafirma, con perfecta radicalidad, al hablar del fin propio de la ley civil: «Lex civilis non habet facere hominem bonum... Ratio autem est, quia finis civitatis solum est huius vitae temporalis conservatio in exteriori pace et iustitia... ad quem finem etiam ordinantur civiles leges; non vero intendunt veram probitatem morum, quae facit *hominem bonum* sed solum quandam exteriorem observantiam, quae facit *bonum civem*» (*ibid.*, I, XIII, 3).

En esta distinción está la base para un concepto específico de la obligación política o, al menos, para una inclusión de la misma en la esfera de las obligaciones jurídicas. Pero precisamente la doctrina suareciana sobre la obligación en conciencia de las leyes civiles viene a convertir la obligación política en una obligación moral; y como esta doctrina deja en la práctica muy poco margen para la «objeción de conciencia» contra la ley injusta, se incurre, respecto del súbdito, en la «santificación» de su deber, que adquiere la doble condición de jurídico y moral; mientras que, respecto del «príncipe», la moralización de su deber implica una relaja-

Para que la vida política propiamente dicha sea posible, es menester que el «sujeto de Derecho», sin dejar de ser tal sujeto de Derecho, sea a la vez «ciudadano», pues si no es tal ciudadano se convierte en mero «súbdito», o sea en simple titular de deberes jurídicos frente al poder. Y si la vida política no es posible sin el ciudadano, es claro que el hombre ha de aceptar esta irremediable condición; pero con la misma claridad es preciso admitir la irrenunciabilidad de la condición de «hombre», supuesto ontológico *sine qua non* de toda subjetividad jurídica y de toda ciudadanía. El hombre que quisiera ser *todo* ciudadano y *sólo* ciudadano habría renunciado a toda su sustancia de personalidad, la habría vaciado en el más gigantesco proceso de insustancialización y enfatización imaginable (67).

Esta condición de ciudadanos ha sido en ocasiones exaltada en

ción de su obligación jurídica y un margen de confianza concedido a su arbitrio. Siempre, en esta materia, «si res sit dubia, praesumendum est pro legislatore, tum quia habet altius ius, et illud possidet; tum etiam quia regitur altiori consilio, et potest habere rationes universales subditis occultas; tum etiam, quia alias subditi sumere nimiam licentia non parendi lēgibus, quia vix possunt esse tam iuste, quin possit ab aliquibus per apparentes rationes in dubium revocari» (*De legibus*, I, IX, 6). Por consiguiente, siendo la ley justa y conforme al bien común, el ciudadano no puede hurtarse al deber en conciencia no sólo de obedecerla sino, además, de aportar a ella su adhesión general. Pero, entonces, «las perspectivas morales del hombre completo, ¿no son modificadas por mandamientos a los cuales no está sometido más que en su calidad de ciudadano?... Hay que decir, pues, que SUÁREZ, al reforzar la autonomía del Derecho positivo ha ampliado el campo del interés, pero sin aflojar el lazo que une a éste con la moral. De suerte que la política ha venido a ser cada vez más política, con todo; y seguir siendo moral, y que el ciudadano, con todo, y estar cada vez más ampliamente esclavizado, lo ha sido siempre tan profundamente. Es que este doctor no quería admitir una obligación que fuese diferente de la clásica obligación moral, es decir, que obligase sólo a los cuerpos, no al espíritu» (R. LABROUSSE: *La doble herencia política de España*, Barcelona, Bosch, 1942, pp. 75, 77). Pero adviértase que esto iba en la lógica del sistema, pero no tanto en la intención del autor, y tampoco era ese su exclusivo contenido doctrinal, en el que no faltaba el expreso reconocimiento de los derechos y libertades individuales.

(67) Vid. lo que digo sobre la «extravagancia» y la «insustancialidad» como categorías de la vida humana en mi *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1952, pp. 180 y ss., y muy especialmente, con referencia a la teoría política, en «El énfasis y el sentido del humor como dimensiones de la existencia política», en el vol. cit. *Derecho y Libertad*, Buenos Aires, 1952.

algunas concepciones políticas, a expensas de otras dimensiones de la intimidad personal aun cuando, naturalmente, presentándola como la forma suprema y más cabal de ser hombre. Es lo que constituye el fondo de la concepción helénica, de la que se hace partícipe Sócrates al aceptar su condena. Es también el sentido de la doctrina hegeliana cuando al distinguir entre la «moral» y la «eticidad», coloca al Estado, expresión de la eticidad objetiva, por encima de la «moral subjetiva» y del «derecho formal de la personalidad», con lo que se justifica la afirmación de que el mayor deber del hombre consiste en ser ciudadano del Estado (68). Lo cual

(68) Para HEGEL «der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrg. v. Joh. HOFFMEISTER, 4.^a ed., Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1955, § 258). Bien es verdad que en el Estado los derechos y deberes se compenetran en una unidad: «Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, dass meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit, d.h. in ihm Pflicht und Recht in einer und derselben Beziehung vereinigt sind», y así el hombre que por sus deberes es súbdito, salva su libertad en cuanto ciudadano: «Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewusstsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen» (§ 261, pp. 216, 17. Acaso podría decirse que el sistema de la *Filosofía del Derecho* representa en este punto una desviación de HEGEL de sí mismo, pues en la *Fenomenología* pasaba de la moralidad no al Estado, sino a la religión y en la *Filosofía de la historia*, que sigue inmediatamente al *Estado en la Filosofía del Derecho*, sobre los Estados se pone la Historia como supremo tribunal, en cuyo proceso se realiza en su plenitud la libertad de la voluntad. Pero esta «desviación» obedece a una justificación histórica. HEGEL no pudo dejar de comprender que el contenido del deber moral es mucho más rico y más interior que el deber de obediencia al Estado y que lo estatal, por tanto, está subordinado a la moral y no a la inversa. Pero HEGEL estaba demasiado preocupado con las tendencias subjetivistas de su tiempo (religiosidad sentimental de SCHLEIERMACHER, romanticismo, etc.) cuyos pésimos resultados estaban a la vista para acentuar una primacía del punto de vista de la moralidad subjetiva, que debía conducir a un nuevo subjetivismo. Por eso, su hosti-

es verdad si la complementamos diciendo que el mayor deber del ciudadano es no olvidarse de que es un hombre. Y si es verdad que el modo como es ciudadano constituye uno de los rasgos que definen y califican una humana personalidad, también es verdad que el modo como uno se siente hombre es el ingrediente decisivo del comportamiento y la característica del ciudadano.

La obligación política es, pues, la obligación del ciudadano en su doble condición de imperante e imperado, aglutinados uno y otro por un núcleo de poder que obliga a ambos porque expresa y al mismo tiempo hace posible la realidad de la comunidad política que está en la raíz misma de todo humano existir (69). El

lidad de los errores subjetivistas le llevó, incluso poniéndose en cierta contradicción consigo mismo, a subordinar al Estado el punto de vista moral, a agotar en el Estado la realidad de la libertad. Cfr. en este sentido LASSON, en la Introducción a la 3.^a edición de los *Grundlinien der Rechtsphilosophie* de HEGEL, Leipzig, 1930. — Sobre la posición neohegeliana representada por el actualismo de Giovanni GENTILE, vid. L. LEGAZ: Prólogo a la edición de *Los fundamentos de la filosofía del Derecho*, Instituto Argentino de Filosofía jurídica y social, Ed. Losada, Buenos Aires, 1944; y *La filosofía jurídica de Giovanni Gentile*, en *Horizontes del pensamiento jurídico*. Barcelona, Bosch, 1947; cfr. JIMÉNEZ DE PARGA: *La teoría política de Giovanni Gentile*, en el *Anuario Español de Filosofía del Derecho*, t. II, 1954. En el pensamiento gentiliano, «la categoría política è una cosa con l'etica», según F. BATTAGLIA (*Nuovi scritti di Filosofia dello Stato. Lo Stato e la morale*, Milano, Giuffrè, 1955, p. 14).

(69) A esto responde la profunda interpretación de HEIDEGGER del concepto de la *polis*: «Man übersetzt πόλις durch Staat und Stadtstaat; dies trifft nicht den vollen Sinn. Eher heisst πόλις die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die πόλις ist die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht. Zu dieser Geschichts-stätte gehören die Götter, die Tempel, die Priester, die Feste, die Spiele, die Dichter, die Denker, der Herrscher, der Rat der Alten, die Volksversammlung die Streitmacht und die Schiffe. All dies gehört nicht erst dadurch zur πόλις, ist nicht dadurch politisch, dass es zu einem Staatsmann und einem Feldherrn und zu den Staatsgeschäften eine Beziehung aufnimmt. Vielmehr ist das Genannte politisch, d.h. an der Geschichtsstätte, insofern z.B. die Dichter nur, aber dann wirklich Dichter, indem die Denker nur, aber dann wirklich Denker, indem die Priester nur, aber dann wirklich Priester, indem die Herrscher nur, aber dann wirklich Herrscher sind. Sind, dies sagt jedoch: als Gewalt-tätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter» (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, pág. 117). Cfr. también ZUBIRI: «El logos, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana

ciudadano, en cuanto súbdito, está sometido al poder, le debe acatamiento. El ciudadano en cuanto autoridad está también obligado por el poder, no puede hacer «dejación del poder». Pero con esto no está dicho todo, pues no se sale en esa formulación de los clásicos términos moralizantes o jurídicos del problema. Autoridad y súbditos están ligados y obligados por el poder, pero el poder se constituye, por de pronto, en la obediencia habitual, aunque constituye también, respecto de ésta y de los que de ella se benefician, una magnitud propia y un factor activamente determinante de consenso.

De donde resulta que el súbdito es más que un mero súbdito, más que un sujeto de deberes jurídicos o morales de obediencia, sino, juntamente con eso, un creador activo de poder, y así su deber de ciudadano, su «obligación política» no consiste únicamente en una obediencia pasiva y externa, sino en la colaboración activa y responsable (70). A la inversa, la autoridad no tiene

que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. Por eso, la plenitud de convivencia es la *pólis*, la ciudad. El griego ha interpretado indiferentemente al hombre como animal dotado de logos o como animal político» (*Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaliza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, pág. 204).

(70) En cuanto obligación política, esto afecta tanto a los súbditos del «Estado de Derecho» como al llamado «Estado de poder». DARMSTAEDTER dice que «ein Rechtsstaat (ist) nur vorhanden, wenn Staatsangehörige vorhanden sind, welche das rechtsstaatliche Leben verwirklichen» (*Rechtsstaat oder Mächtigstaat?* cit., pág. 14) y que «der Rechtsstaat fordert, dass alle Staatsangehörigen Staatsbürger werden» (página 27), pues los miembros del Estado de Derecho son los ciudadanos, los *Bürger*, que se caracterizan por una determinada relación con el medio; «das Verhältnis des Bei-seins, des Zu-Hause-seins, des In-der-Heimat-seins, der Bürger ist behaust, ist beheimatet, ist versippt, ist gemeinschaftsgerunden— und verbunden» (pág. 15) y por un concepto de la responsabilidad: «Die Haltung des Staatsbürgers ist charakterisiert durch den Terminus Verantwortung. Sie ist Wille und Fähigkeit zur Verantwortung, Verantwortung zunächst für das eigene Verhalten, für eigenes Tun und Unterlassen, persönliche Verantwortung. Sie ist sodann Verantwortung für das Verhalten der Mitbürger, der mit diesen zusammen konstituierten Mitbürgerschaft, also soziale Verantwortung, sie ist weiter Verantwortung zusammen mit den Mitbürgen, Verantwortungsgemeinschaft» (págs. 18-19). En el Estado de Derecho no hay una personalidad titular del poder estatal; como dijo Napoleón ante el Consejo de Estado en 1815, *les princes sont les premiers citoyens de l'Etat*: «denn im Rechtsstaat ist Herr der realen Macht das normative

sólo el derecho de mandar entendido como un poder arbitrario de la voluntad o medido con el criterio exclusivo de la posibilidad física de la fuerza material, sino el derecho de mandar aquello que normalmente puede ser obedecido y que probablemente lo será habida cuenta de la condición responsable y libre del ciudadano imperado.

La obligación política, dijimos antes, es querer usar del poder. Pero los súbditos tienen también poder, porque éste no existiría sin su asentimiento. Su obligación política es, pues, obedecer al poder con conciencia de que crean y re-crean el poder, y sólo esa conciencia es la sustancia de la libertad política, la cual no es un don que se recibe gratuitamente sino un bien que se conquista y que gravita sobre el ciudadano como una exigencia de no caer en la mera condición de sujeto pasivo de deberes legales o mo-

Gebilde Recht und deshalb nicht eine menschliche Persönlichkeit» (pág. 31). En cambio, en el Estado de poder, hay dos capas contrapuestas: la de los poderosos, los titulares del poder, y la de los súbditos, los *Untertanen*. La característica de los primeros es la irresponsabilidad (págs. 31 y sigs.) y al mando de tipo soldático, que implica el desprecio de la verdadera dignidad del hombre: «soldatisches Tun zeigt, dass im Menschen eine Bestie rath, ohne das Bestialische im Menschen wäre dies Tun gar nicht möglich. Darum mag ihm das letztlich, das eigentliche Menschliche bestialisch scheinen, darin mit der Grundauffassung des Herrschers des Machtstaates übereinstimmend» (pág. 40); respecto de los súbditos, su característica es la pasividad, contrapesada únicamente por su actividad como revolucionario (págs. 40 y sigs.). El estudio de DARMSTÄDTER es fino e interesante, aunque lo teórico anda a menudo mezclado, con detrimento de su rigor, con lo puramente idealógico. Por eso se subrayan las diferencias entre los pertenecientes a los dos contrapuestos tipos de Estado, pero no se advierte lo que todos tienen de común; pues en el Estado de Derecho hay también un núcleo obligatorio que no consiste en el Derecho y que constituye un núcleo obligatorio para imperantes e imperados, lo mismo que en el «Estado de poder» la capa de los imperados no deja de ser una realidad humana que presta su asentimiento al poder y que, necesariamente, no se bestializa ni estupidiza (aunque puede acontecer que lo haga en determinadas situaciones concretas o globales) sino, por el contrario, afirma su libertad interior y con ella desarrolla su personalidad. Pues el Estado, todo Estado, es la posibilidad de la libertad: de la libertad jurídica y política, en cuanto expresamente la concede; de la libertad interior, en la medida en que, sin pretenderlo, la provoca y suscita más allá del área de socialización a que la somete. Vid. sobre esto mi estudio *Libertad y orden jurídico y político* (ponencia presentada en la *Semana española de Filosofía* celebrada en Madrid, abril 1955; en prensa).

rales y, por consiguiente, de *resistir* al poder cuando éste se convierte en fuerza unilateral que prescinde del asentimiento en que se sustenta.

En los imperantes, el querer usar del poder refracta en concretas matizaciones el contenido de la obligación política:

a) No destruir el poder con un mando arbitrario o irracional. cuyas órdenes no serán probablemente obedecidas de modo habitual y sí sólo, a lo sumo, de modo circunstancial en atención a una especial situación de fuerza (71).

b) Afirmar el poder, convirtiendo su mando en factor activamente determinante de consenso mediante las órdenes que el *instituto político* presente como de obediencia y asentimiento probables y por la creación de un sistema de Derecho que dote al poder del doble carisma de la legalidad y la legitimidad.

c) No hacer nunca dejación de poder, si efectivamente se posee, frente a los poderes indirectos, por escrúpulo ideológico favorable a la libertad, si en una determinada situación ésta puede esperar más protección del poder político que del dejar hacer a otras fuerzas que se lucrarían de ella a favor suyo, pero destruirían la libertad de los más (72).

(71) En este sentido, fundándose en la doctrina de SPINOZA según la cual el Estado «*antum in natura habet iuris quantum potentia valet*» (*Tract. theol. pol.*, c. II, 4) afirma G. RENZI que «el Estado es derecho, fuerza, poder. Se mina a sí mismo, ya contra su propio concepto, cuando colocándose en frente de los elementos que le constituyen, disminuye, por lo tanto, su fuerza, su derecho, su poder» (*Filosofía de la autoridad*, ed. española, Barcelona, 1930, págs. 15-16).

(72) Por eso hemos escrito en diversas ocasiones que al Estado le corresponde usar de su poder para liberar, o, como dice MANNHEIM (*El hombre y la sociedad en la época de crisis*, ed. esp., Madrid, 1935, páginas 124 y sigs., 131 y sigs.; *Diagnosis of our time*, New York, 1944, págs. 6 y sigs., 30 y sigs., 134 y sigs.) planificar para la libertad, pues practicar un abstencionismo sería lo mismo que intervenir en favor de la opresión. Los Estados de apariencia totalitaria corren el riesgo de sucumbir ante la presión de las fuerzas económicas, dejando que éstas marquen rumbo a un dirigismo y planificación que debía ser para la libertad: y precisamente lo que justifica en ocasiones la presencia de una «técnica totalitaria» en lo político es coartar la libertad de ciertas fuerzas económicas y sociales, que es una libertad de opresión, para salvar una libertad más profunda y más verdadera de los hombres. Por eso, puesto que la presente situación es de predominio legislativo, la solución no está en volverse de espaldas a esta exigencia, sino, al contrario, en usar de la legislación y, en general, de to-

d) Usar activamente del poder frente a las fuerzas de destrucción de la realidad política montada sobre la existencia de ese poder, en la medida, al menos, en que éste cuenta todavía con la base social de asentimiento bastante para considerarlo subsistente.

e) Usar y concentrar el poder en la medida necesaria para mantenerlo frente a la amenaza existencial del poder de una unidad política distinta incluso en el caso extremo, recurriendo a la guerra, la cual constituye así no el contenido exclusivo, pero sí la posibilidad-límite y más característica de la obligación política.

Esta posibilidad de la guerra tiene un riesgo, y es que pone en peligro la misma unidad política que quiere defender; pero, sobre todo, el poder que asume la decisión de la guerra juega su existencia a una sola carta, aun en el caso de que la derrota respete la existencia independiente de la unidad política. Esto sirve para poner al desnudo la índole de la obligación política: es una «posibilidad sin opción» y constitutivamente «arriesgada». Pues también la «obligación de resistencia» por parte del súbdito, cuando es una posibilidad-límite y no el uso caprichoso de una potencia natural, es una posibilidad sin opción, aparejada con el máximo riesgo para su existencia no ya sólo de ciudadano sino de hombre.

VI

Por la idea de «posibilidad sin opción» llegamos a la entraña de la obligación política en cuanto distinta de las obligaciones jurídicas y morales, incluso en cuanto implican alguna referencia al poder; pero además llegamos a la entraña de la misma, considerada como auténtica «obligación».

En la filosofía de Xavier Zubiri, el concepto de «posibilidad»

dos los resortes del poder, en cuanto posibilidades racionalmente configurantes de la vida social, o sea, como posibilidad de imponer una primacía de lo espiritual en las relaciones sociales, sin abdicar en un cómodo abstencionismo cuya consecuencia sería que las formas de la vida social se hallasen esencialmente determinadas por el imperio de los poderes oscuros e irracionales en cuyas mallas se pierde la libertad del hombre. Cfr. L. LEGAZ: *El individuo entre el Estado y las fuerzas sociales*, en *Derecho y Libertad*, y el también citado trabajo (en prensa): *El Derecho, la economía y la concentración del poder*.

(que en él ha recibido su recta dimensión ontológica) ha mostrado un vigor y una fecundidad capaz de afectar a todas las disciplinas científicas y filosóficas y, por tanto, también a la ética y al concepto general de la obligación.

Importa a este efecto la distinción entre potencia y posibilidad. El presente histórico está integrado por lo que el hombre hace y por lo que puede hacer, por lo que tiene facultad de hacer. Esta facultad es, por un lado, una fuerza implantada en quien la posee y en este sentido es un elemento de la realidad como otro cualquiera. Pero para que algo sea facultad, es menester ver en la fuerza no tanto una realidad propia, como la otra realidad a cuya producción va destinada. En el primer sentido la realidad es «acto»; el poder o facultad de realizarla es la «potencia»; en este caso, la realidad no es simplemente un conjunto de actos o de actualidades, sino de acciones o de actualizaciones de la potencia de donde emerge. En el presente humano hay, pues, junto a lo que el hombre hace, sus potencias para obrar: la vida del hombre no es un simple ejercicio o ejecución de actos, sino un uso de sus potencias. Esta irreductibilidad del uso al simple ejercicio es lo que convierte a los «hechos» en «sucesos» o «acontecimientos». La historia no está tejida de hechos, sino de sucesos y acontecimientos. Pero por aquí comienza a ponerse de relieve que además de actos y potencias, el hombre posee algo que es anterior a unos y otros o, por lo menos, que los actos y las potencias tienen una estructura más compleja que la que deriva de la simple consideración del ejercicio.

Las potencias de que el animal dispone le sitúan en una estrecha relación de inmersión o articulación con las cosas. En cambio, el más elemental de los actos humanos interpone entre las cosas y nuestras acciones un «proyecto», esto es, algo que el hombre «arroja» sobre las cosas. El hombre concibe sus proyectos sobre las cosas y sobre la capacidad de sus propias potencias. Pero gracias a la «distancia» que media entre él y lo que le rodea, la articulación entre cosas y potencias no es, como en el animal, la de estímulo y reacción. Cosas y potencias son los medios de que el hombre dispone; unas y otras le están «ofrecidas» para existir. Las cosas son ofrecidas primariamente en la potencia de su entidad física, en la doble vertiente de «insistencias» que plantean problemas y de «recursos» para resolver esas instancias.

Ahora bien, como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples «potencias» que capacitan, sino «posibilidades» que permiten obrar. La realidad es siempre emergente, pero aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son solamente las potencias de su naturaleza sino las posibilidades de que dispone. Las potencias humanas tienen, en su propia naturaleza, una estructura tal que su actuación exige o implica el recurso o posibilidades. Estas no se constituyen en un puro acto de pensamiento. El pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias que le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos. El trato con las cosas circunscribe y modifica el área de las posibilidades que el hombre descubre en ellas: es el contenido objetivo de lo que se llama «situación». La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. En consecuencia, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de la potencia; pero es también el uso y la realización de unas posibilidades. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias humanas, pero no lo estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad. El hombre es siempre su pasado, pero nunca en la forma de la pervivencia arcaica. Somos el pasado porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fué en su hora, sino el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó al pasar de la realidad a la no realidad. Estudiar el presente es, pues, siempre estudiar el pasado, porque el presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse (73).

El hombre es un ser que existe como persona, lo cual significa por de pronto que tiene que realizarse como persona, que tiene que elaborar su personalidad en la vida. La existencia le está «enviada» al hombre, el cual la recibe como algo impuesto a él. Lo que le impone la existencia le impulsa a vivir; este impulso no lo recibe de las cosas, de las cuales sólo obtiene estímulos y

(73) Esta doctrina se halla contenida en X. ZUBIRI: *El acontecer humano: Grécia y la pervivencia del pasado filosófico*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 395 y sigs.

posibilidades. Al existir, pues, el hombre no sólo se encuentra con cosas que hay y con las que tiene que hacer, sino que se encuentra con que «hay que hacerse» y ha de estar haciéndose; de suerte que, además de cosas, hay lo que «hace que haya». Este hacer que haya existencia no se nos patentiza en una simple «obligación» de ser, la cual es consecuencia de algo más radical: estamos «obligados» a existir porque previamente estamos «religados» a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es «religación». En la obligación estamos simplemente sometidos a algo que, o nos está impuesto extrínsecamente o nos inclina intrínsecamente, como tendencia constitutiva de lo que somos. En la religación estamos más que sometidos, porque nos hallamos vinculados a algo que no es extrínseco, sino que, previamente, *nos hace ser*. De ahí que en la obligación vamos a algo que, o bien se nos añade en su cumplimiento o por lo menos se ultima o perfecciona en él. En la religación, por el contrario, no *vamos a*, sino que previamente *venimos de*. Es, si se quiere, un «ir», pero un ir que consiste no en un cumplir, sino en un acatar aquello de donde venimos, *ser quien se es ya*. En tanto *vamos*, en cuanto reconocemos que *hemos venido*. En la religación más que la obligación de hacer o el respeto del ser (en el sentido de dependencia) hay el doblegarse del reconocer ante lo que «hace que haya» (74).

Este carácter religado de la existencia radicaliza el sentido del deber y permite señalar su relación con las posibilidades humanas. El hombre es una realidad deudora, es decir, está deudoramente ante la realidad. Los proyectos del hombre están sometidos a las cosas, han de ser posibles. Las posibilidades descubren la doble vertiente de irrealidad y de plegamiento a la realidad que posee todo acto humano. Los proyectos vienen de la realidad y vuelven a ella en la *realización* —desde el punto de vista de la *poiesis*—, pero en la *apropiación*, o sea, en la realización en nosotros mismos desde el punto de vista de la *praxis*. El bien moral es lo real en cuanto fuente de posibilidades apropiadas. Como no es posible apropiarlo todo hay que preferir elegir, salvo el fin último, que es la felicidad. Pues frente a ésta no somos libres, es una posibilidad siempre apropiada. El hombre está ligado a la felicidad.

(74) ZUBIRI: *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, págs. 435-36.

aunque hay posibilidades múltiples de ser feliz, determinadas por los bienes. Entre estos bienes algunos son vividos como *apropiados*; son los deberes. Los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad. El hombre está, pues, ligado a la felicidad y *obligado a las demás posibilidades como deberes "ob felicitatem"*. Lo característico de los deberes no es ser imperantes sino apropiados; pues todo deber se halla siempre subordinado al ser y a la felicidad (75).

El hombre está, pues, obligado a unas posibilidades, o lo que es lo mismo, para el hombre existen unas posibilidades que son obligatorias en razón de aquello que liga o religa la existencia humana a lo que la hace existir y a lo que determina su modo de existir. El hombre existe como ser moral, esto es, el hombre es un ser constitutivamente moral incluso cuando es *inhonestum*. La situación desde la que obra le ofrece un cuadro de posibilidades, algunas de las cuales se corresponden directamente con lo que es su fin último —por eso son obligatorias— al paso que otras representan un olvido de esta condición debitoria del humano existir. Ahora bien, todas las situaciones del hombre no están determinadas por esta directa referencia al fin último y al bien moral. No lo están, por de pronto, las situaciones en que el hombre se encuentra determinado por razón del Derecho o de la Política, que son situaciones sociales, situaciones que determinan el ser de la existencia humana en el plano específico de la vida social. El cuadro de posibilidades que se ofrecen al hombre en tales situaciones está determinado por normas jurídicas o por ese complejo racional en que hemos visto consiste el poder. Esto nos permitirá mostrar cómo la obligación política, siendo obligación en el mismo sentido radical que las demás obligaciones, posee, sin embargo, respecto de éstas, una estructura peculiar.

La obligación política, hemos dicho, es una posibilidad sin opción. ¿Qué quiere decir esto? En cierto sentido, ninguna posibilidad obligatoria tiene opción; si una posibilidad es obligatoria, la posibilidad contraria no sólo carece de obligatoriedad sino que, positivamente, no debe ser. Ahora bien, el uso de esa posibilidad contraria no implica necesariamente el aniquilamiento ontológico de aquella realidad de la que la posibilidad recibe sentido. Esto se

(75) Tomo estas ideas de un trabajo (inédito) de J. I. ARANGUREN.

percibe con la máxima claridad en el caso de las obligaciones jurídicas. La obligación jurídica se presenta al hombre en un cuadro de posibilidades que constituye el contenido de una situación —la situación de sujeto de Derecho— definida por una norma jurídica; en esa situación hay, cuando menos, dos posibilidades: una, realizar la conducta «devida»; otra, «infringir» la norma. Esta última posibilidad lleva consigo, naturalmente, la aplicabilidad de una consecuencia jurídica, la sanción; por eso es obligatoria la conducta contraria, la que no acarrea tal sanción. Ahora bien, el infractor de la norma no aniquila ontológicamente el orden jurídico; al contrario, pone el supuesto de su realización formal; pues esta realización formal la lleva a cabo el Derecho en la efectividad de su sistema sancionador. Por consiguiente, el hombre, como sujeto de Derecho, se halla en el caso de la obligación jurídica ante una posibilidad obligatoria, pero ante una posibilidad *con opción*, porque el uso de la posibilidad contraria no destruye ni su condición de sujeto de Derecho (aunque automáticamente resalte en él la dimensión de sujeto de deber) ni la realidad existencial y formal del ordenamiento jurídico positivo, que precisamente recibe en ese caso su aplicación.

Esta misma obligación jurídica puede también ser vista a la luz de su obligatoriedad moral. Sin embargo, son cosas distintas porque ésta afecta al hombre *sólo en cuanto tal hombre*, mientras que la obligación jurídica está dentro del cuadro de posibilidades de las situaciones que constituyen la dimensión social de la existencia humana. Pero como el sujeto de Derecho no deja de ser un hombre, su obligación específica es posible verla también en cuanto posibilidad *apropianda* o no según su relación con el fin último y el bien moral del hombre. Ahora bien, vista en tal perspectiva, participaría de la índole común a todas las obligaciones morales, que serían posibilidades con relativa opción. No es que exista la facultad de elegir entre distintas posibilidades, como si todas fuesen indiferentes en orden al fin último, sino que su posible *deshonestidad* no aniquila la índole constitutivamente moral del sujeto; se produce un *desorden* moral, pero desde una situación que sigue siendo moral, aun cuando deshonesto, al igual que el que produce un «engendro» en el orden artístico lo hace desde una situación que necesariamente es preciso definir como «estética», porque sólo en ella se da la posibilidad de producir «engendros» y obras bellas.

Así, pues, la obligación política tiene de común con la obligación jurídica —y en eso se diferencia de la obligación moral— en que está contenida en el cuadro de posibilidades que definen la situación *social* de la persona y no aquella condición de ésta montada sobre el eje de la intimidad. De la obligación jurídica se diferencia, sin embargo, en que el estrato de personalidad social que se halla gravado con la obligatoriedad de una posibilidad no es el mismo, en los respectivos casos, porque son distintos los complejos de situaciones que cada vez entran en juego, y cada uno posee su cuadro propio de posibilidades que, en un caso, están conceptualizadas por una norma jurídica y, en el otro, se hallan exclusivamente determinadas por la integración existencial en un complejo de poder. Pero de la obligación jurídica y de la obligación moral se diferencia la obligación política en ser, como hemos dicho, una «posibilidad sin opción». El cuadro de posibilidades que constituye el contenido de la situación del hombre como «ente político, como «ciudadano», se reduce a una posibilidad única, o, a lo sumo, a diversas formas de realizar una única posibilidad. No sólo no existe, como en el caso del Derecho, una posibilidad que sirva de supuesto a su realización formal como contrapeso de la infracción, sino que ni siquiera se salva —como en el caso de la moral— la naturaleza constitutivamente política del obligado; quien no cumple su obligación política se sitúa pura y simplemente fuera del ámbito político, aniquilando ontológicamente, en la situación concreta en que se produce, el complejo de poder en que está inserto, y su propia condición de ente político, de «ciudadano», pues la obligación política no es posible incumplirla más que por razones jurídicas o por razones morales, esto es, actuando como simple «sujeto de Derecho» o decidiéndose, como «hombre» a seguir, o decir que se sigue un dictado de la conciencia moral. Lo que es imposible ontológicamente es negarse a la obligación política por razones políticas y creer que se permanece en la dimensión de la politicidad cuando no se ha hecho uso de la *única* posibilidad que en cada situación ofrece. El ciudadano que rehusa sistemáticamente obediencia a un poder habitualmente obedecido puede ser un «objeto de conciencia», o, más probablemente, un simple «infractor» del orden jurídico del Estado, esto es, un sujeto de Derecho que hace uso de la opción de posibilidades que implica la obligación jurídica. El ciudadano

que, por el contrario, no hace uso de su obligación de resistencia frente a un poder que ha perdido la justificación de su existencia, se convierte en un legitimador del mando tiránico al que cree estar obligado por razones morales o al que estima representante de un orden jurídico al que se considera sujeto. El político incapaz de crear factores activos de consenso al poder (incluso mediante una creciente juridización del poder), destruye el poder y su obra carece intrínsecamente de sentido político. El que hace dejación del poder a favor de los poderes indirectos o frente a todas las diversas fuerzas de subversión realiza también obra negativa, con negatividad ontológica, en lo político, pues no tiene otro sentido político que el producir un *hueco ontológico* en el que se instala permanente o transitoriamente, y de manera abierta o subrepticia, el complejo de poder que representan las fuerzas ante las que se claudica. Y el político que por escrúpulos de legalidad o juridicidad contempla *imposible el hundimiento del régimen del Estado al que sirve* y de todo el sistema de valores que representa y no cumple su obligación política de «salvar el Estado», se ha situado igualmente fuera de la dimensión política, porque para él no había más que una posibilidad obligatoria en cuanto ciudadano-autoridad. Y, por fin, el político que, llegado el caso, no arrostra la tremenda responsabilidad de la guerra, como única posibilidad de salvar, aun arriesgándola con la eventualidad de la derrota, la existencia de la realidad política a que pertenece, realiza la más radical negación imaginable de la politicidad, porque sólo negando en sí mismo su condición de *ser político* habrá podido desconocer lo que en aquella situación le exigía la obligación política. Y esto es lo que hay de verdad en la posición schmittiana, que no admite para la guerra otra justificación que la política, aun cuando esto sea menester tomarlo con ciertas cautelas y reservas (76); pues aceptar

(76) Para CARL SCHMITT una guerra no se justifica nunca por razones religiosas o económicas, sino simplemente como expresión de una especial intensificación de la antítesis existencial de amigo-enemigo (en el escrito citado *Der Begriff des Politischen*; ed. española). En efecto, la politización recurre siempre a armas sutiles para encubrir este hecho de que una guerra por razones ideológicas no deja de ser una guerra entre poderes existencialmente enemigos y, por ejemplo, si le interesa destacar la antítesis ideológica, no designará a la guerra por su verdadero nombre y le dará más bien el calificativo de «Cruzada». Esto puede revelar un aspecto de la realidad política, pero a costa de dejar en la penumbra otro aspecto no

en toda su integridad y con todas sus consecuencias la idea de una obligación política, es aceptarla también en su *limitación* intrínseca.

Pues precisamente en el orden político la «falta de opción» y el deber de «autoafirmación» se prestan a las más caprichosas interpretaciones y a la justificación de hechos monstruosos. Esta posibilidad no es una razón para prescindir del concepto, pero sí para proceder a una rigurosa depuración del mismo. En este sentido, Collingwood, después de definir el deber en cuanto forma de la acción política como «aquella decisión tomada porque no hay alternativa posible» (77), pide que no se confunda esto con la falsa decisión adoptada bajo la presión psicológica del deseo de la pasión, la cual no es una verdadera decisión, porque la necesidad que la produce no es la necesidad inteligible a la que obedece un hombre libre, que patentiza su libertad al obedecerla, sino el arbitrio del tirano o la excusa de un agente no libre frente a aquello a que

más, pero tampoco menos real que el anterior. Y es menester no perder de vista esa multiplicidad de facetas para entender el sentido de muchas realidades históricas, ya sea la evolución de la política imperial española de Carlos V y Felipe II a la «romanización» iniciada por Felipe III, ya sea la evolución en la doctrina misma de la guerra tal como se patentiza en SUÁREZ, con una creciente politización. Esta politización es lo que se expresa comúnmente como «subjetivismo» y «voluntarismo». En realidad, es y no es tal cosa. De lo que se trata es de que SUÁREZ vió la guerra como «obligación política», aunque no formulase ese concepto (como tampoco lo ha formulado; aun cuando ha señalado con mucho acierto ese factor de politización interna de la doctrina suateciana, L. PERENA, en su interesante obra *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid, C. S. I. C., 1954, págs. 76 y sigs., 113, 115 y sigs., 158 y sigs., 177, 186 y sigs., 129 y sigs., 214 y sigs., 240 y sigs.; cfr. L. LEGAZ: *El hombre ante la guerra*, en el vol. *La Guerra moderna*, ed. de la Universidad de Zaragoza, I, 1955, págs. 288 y sigs.). La guerra es para SUÁREZ la «posibilidad sin opción» en que se encuentra el político en una determinada situación de riesgo existencial para la *subsistencia con honor* de una unidad política. Determinados límites objetivos perfilan el contorno de esa situación dentro de la cual se restringe una única «posibilidad» obligatoria; otras condiciones (de índole moral) establecen los límites subjetivos más allá de los cuales no sería lícito *usar* de esa posibilidad.

(77) *The new Leviathan*, núm. 28.83 y sigs.: «duty as a form of political action is the case where a decision made by ruling class and enforced by them upon the corresponding ruled class is made because no alternative is possible» (28.83).

le impelen las fuerzas psicológicas a las que debía resistir (78). Pero, en todo caso, el deber político implica la eliminación del capricho en la motivación de la acción política. Toda norma es caprichosa en la medida en que es libre de marcar uno u otro cauce de vida. La obligación política presupone la desaparición de toda alternativa; el político tiene que saber que el cuerpo político, siendo lo que es, no puede seguir más que una determinada línea y que, en ciertas circunstancias, una política no puede tener éxito y que será quimérico pretender que el cuerpo político siga un determinado camino que repugna por su modo de ser o sus tradiciones (79). En definitiva, pues, como antes se dijo, la obligación

(78) «This must not be confused with the case where a decision falsely so called is made under the psychological constraint of passion or desire as the only one these forces allow. Such a thing is not a decision. The necessity which makes it inevitable, is not the intelligible necessity to which a free man bows, and in bowing shows self free; it is the tyrant's plea, the excuse of an unfree agent for doing what he was driven to do by psychological forces he was to weak to resist» (*Ob. cit.*, 28.84). Como ejemplo de lo que no es «decisión» tomada en cumplimiento de un deber político sin alternativa, menciona COLLINGWOOD la invasión de Bélgica por Alemania en 1914, motivada por la «necesidad» de invadir Francia. Por eso el autor se enfrenta también con la teoría de TREITSCHKE. Nuestro autor reconoce como un mérito del escritor germano el haber sabido reconocer que el «obrar por deber» es la forma de obrar históricamente. La historia es la ciencia de lo individual y lo individual es lo «único», esto es, lo sólo de su género, lo posible que es también necesario. Cuanto más se acostumbra el hombre a pensar históricamente, tanto más se acostumbrará a pensar en términos de lo que constituye su obligación y menos por razones de conveniencia o de justicia abstracta, y al mismo tiempo sabrá comprender que también los demás obran por deber. TREITSCHKE supo reconocer que el deber es la forma de la acción política y dedicó acres censuras al pensamiento utilitarista del liberalismo. Pero, a juicio de COLLINGWOOD, el utilitarismo liberal pudo ser la cobertura de una profunda concepción moral de la actividad política, mientras que el lenguaje moralista de TREITSCHKE encubre un crudo y auténtico utilitarismo. Es que en TREITSCHKE la obligación política queda «santificada», elevando determinados hechos políticos al rango de los valores éticos absolutos. Cfr. COLLINGWOOD: *Ob. cit.*, n. 28.9 y sigs.).

(79) «The element of caprice in law is that one law defines one way of life for a body politic and a different law a different way of life; a body politic is capable of living in either way; the ruler, choosing one and rejecting the other, chooses capriciously.—In political duty these choice disappear. The ruling class may still invent means to a given end, but the policy (or combination of means and end) at which they arrive is

política constituye una «posibilidad sin opción» porque, efectivamente, carece de alternativa; es, por tanto, algo que recuerda la maquiavélica *necesità*. Con esta fundamental diferencia, empero: que *eso no puede convertirla en última instancia justificativa* en el orden de las valoraciones humanas.

En efecto, la obligación política se fundamenta en el hecho de que hay *poder* y *tiene que haberlo* porque es necesario para la existencia del Estado, y el Estado (o, si se prefiere, la «forma política», de la que el Estado es sólo una manifestación histórica) responde a una condición radical de la naturaleza humana. Pero no por eso el poder encarna un orden de valores radicalmente autónomo respecto del *Bien*, que define la moralidad, o de la *Justicia*, que es el valor fundamental de la vida social. La política no se confunde con la moral, pero la acción política no deja de ser una acción humana y, por consiguiente, susceptible de valorarse como buena o mala. Y la política no se confunde tampoco con el Derecho, pero es una realidad de la vida social y, por lo tanto, no puede eludir un próximo o remoto sentido de justicia o injusticia, tanto más cuanto que toda gran política debe conducir inexorablemente a una gran creación jurídica.

En consecuencia, la obligación política no es *una* obligación jurídica, pero no es del todo ajena a la forma de la justicia, y por eso el mismo Maquiavelo hablaba del «saber mandar» como un «mandar con proporción» (80). Y, sobre todo, la obligación políti-

not one policy out of several alternative possible policies between which they have to choose but the only policy they regard as open to them.— Alternatives which might be thought open are closed, either because the ruling class knows that the body politic cannot, being the kind of body politic it is, adopt that policy (it may, for example, be a courageous policy; and the body politic may consist of irredeemable cowards) or because the circumstances are such that a given policy is judged incapable of succeeding (for example, the policy may involve a war against a power judged greatly superior).—The choice between different ways of life each thought possible for the body politic disappears in the same way either for internal reasons or for external reasons. *The alternatives may be reduced to one* (subrayado por mí) because, the body politic having the traditions it has, it would repudiate all but one as ways of life in which it will not acquiesce; or because, living in the conditions in which it does live, all but one are ways it would be chimerical to pursue» (COLLINGWOOD: *Ob. cit.*, n. 28.86-89).

(80) Vid. la nota de la pág. 13.

ca no es una obligación moral; pero el uso de la posibilidad sin opción en que consiste la obligación política puede entrañar un profundo sentido moral. Pues lo que falta es una *opción política* ciertas actitudes moralizantes o legalistas encubran simplemente una claudicación cobarde ante las responsabilidades del poder; quien no tenga la gallardía de cumplir con su obligación política, puede siempre fácilmente echar mano de posibles deberes morales o legales que se lo impidan. Pero también es frecuente el caso contrario, es decir, que no se quiera ver más salida que la posibilidad única marcada por la obligación política. Humanamente, esto puede ser también una actitud claudicante. Con la cortina de humo de una «necesidad» política tratarían de acallarse los gritos de la conciencia moral ante un auténtico desafuero. Y lo peor del caso es que nunca se puede saber de antemano si el supremo gesto de renunciar, por razones morales, al uso de la posibilidad políticamente obligatoria en momentos decisivos de la historia, no resultaría a la postre el modo de dejar paso a un sistema más justiciero y más eficiente de organización de la convivencia humana.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA

