

PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL ORDEN POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE VALLET DE GOYTISOLO

POR

ADOLFO J. SÁNCHEZ HIDALGO (*)

1. Introducción. El hombre animal social y político

El hombre se halla inserto dentro del grupo social de una forma primigenia o instintiva, es decir, que el adjetivo “social” nos informa acerca una cualidad inherente a la criatura humana y, en tanto, debemos desechar aquellas corrientes que observan esta sociabilidad como un proyecto a realizar. El hombre necesita para su propia supervivencia de un mínimo de sociedad, esta consideración se ha venido manteniendo en el transcurso de la historia desde la famosa afirmación aristotélica: “*el hombre es por naturaleza un animal social*” y que aquél “*que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios*” (1).

Igualmente, continúa Aristóteles, dado que el hombre necesita para su propia supervivencia la existencia previa de una comunidad, es lógico pensar que la comunidad precede al individuo

(*) Adolfo J. Sánchez Hidalgo, como saben nuestros lectores, en el pasado mes de enero defendió su tesis doctoral, sobre la metodología jurídica de Juan Vallet de Goytiso, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba. La parte central va a ser editada próximamente por la Fundación del Colegio Notarial, mientras que vamos a publicar con mucho gusto en tres entregas la parte relativa a los presupuestos políticos de su pensamiento (N. de la R.).

(1) ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, Cap. 1, 1253 a), edit. Instituto de Estudios Políticos de Madrid, trad. MARÍAS, Julián y ARAUJO, María, Madrid, 1970, págs. 2-3.

como el todo precede a las partes y que la ciudad es también “cosa natural” (2). Es por ello que toda ciudad es una comunidad constituida en vista de algún bien, pero no del tipo de otras comunidades animales, sino una comunidad ordenada por la justicia que es “virtud humana y cosa de la ciudad” (3).

En consecuencia –como advierte Julián Marías– se invierte la marcha que nos parecería normal en el raciocinio, pues, en lugar de comenzar por la unidad elemental y primera de la “casa” y predicar su carácter natural, lo cierto es que en Aristóteles, desde el punto de vista de la naturaleza, la primera unidad es la “ciudad”, porque es el fin de otras comunidades y hacia ella dirigen su perfección. En la “casa” y en la “aldea”, en tanto fin que las constituye, está presente la “ciudad” como principio natural (4). La comunidad alcanza su plena realización en la “*polis*”, puesto que es la “cosa” una vez acabada su generación, realización o movimiento hacia el fin que le es propio (5).

Es posible pensar siguiendo las líneas de Aristóteles que el hombre en tanto animal social necesita de la vida con sus semejantes y como manifestación instintiva de su dimensión social van surgiendo los diversos grupos sociales (casa, aldea y tribu) en los que se integra, pero, además es un animal político (“*polis*”) porque estos diversos grupos sociales requieren para su plena realización o perfección una comunidad natural más amplia que es la “ciudad” que se haya presidida por la justicia. Señala Vallet, en este sentido, que la relación existente entre las comunidades menores y la comunidad principal es la relación existente entre los fines comunes a todas las comunidades y los fines específicos de cada comunidad menor (6).

Vallet no desconoce los textos aquí citados de Aristóteles y de ello da fe su obra, es más, los recoge junto a las sucesivas construc-

(2) *Idem*.

(3) *Ibidem*, Libro I, Cap. 1, 1252 a) y 1253 a), págs. 1-5.

(4) MARIAS, Julián, *Prólogo a la obra de ARISTÓTELES, Política, op. cit.*, pág. XLIV.

(5) ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, Cap. 1, 1252 b), *op. cit.*, pág. 3. “*En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación*”.

(6) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *Metodología de la Ciencia expositiva y explicativa del Derecho*, Vol. II, Tomo I, edit. Fundación Cultural de notariado, Madrid, 2002, pág. 247.

ciones de S. Tomás y F. de Vitoria (7). Observa Vallet una continuidad doctrinal acerca de la consideración social del hombre y el carácter natural de las comunidades humanas como natural es el movimiento del hombre hacia sus fines, literalmente afirma: *“Aristóteles, Santo Tomás, Vitoria y los demás seguidores del realismo metódico, consideran que el hombre, como animal social que ya originariamente es, nace y vive (salvo casos excepcionales) en sociedad; porque las comunidades y sociedades son naturales, y no artificiales. De ese modo, la sociabilidad es efecto y complemento naturales del hecho de que el hombre sea social y político por naturaleza”* (8).

Por el contrario, no ha sido esta corriente la que de forma general ha imperado en las modernas construcciones políticas, que procediendo inicialmente a la descomposición del hombre en individuo desgajándolo de su natural desenvolvimiento en comunidad (9), proceden a la sumisión al poder convenido —ya sea mediante el pacto social, ya sea por cualquier otro género de convención explícita o implícita— animada por las más variadas pasiones humanas (10). Nos referimos, claro está, a las diferentes doctrinas del pacto social, pero, también, a las corrientes existencialistas que vehementemente tratan de atomizar las co-

(7) *Ibidem*, págs. 239-240.

(8) *Ibidem*, pág. 240.

(9) LARENZ, K., *La Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, trad. GALÁN GUTIÉRREZ, E. y TRUYOL Y SERRA, A., col. Clásicos del Derecho, edit. Reus, Madrid, 2008, pág. 158. “... el Derecho natural de la época de las luces partía simplemente del individuo singular e intentaba extraer el Derecho de sus necesidades e instintos o de su naturaleza racional”. También, continúa LARENZ señalando el error de concebir el Derecho como fruto de un humanismo abstracto “cuyos ideales de dignidad humana, de libertad y de igualdad de todos, se alejaban demasiado del subsuelo de una verdadera vida de comunidad para que hubieran podido revelarse de un modo duradero como fuerza positiva y creadora”.

(10) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *Metodología de la determinación del Derecho*, Tomo I, edit. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994, pág. 583. Si bien, tendremos ocasión de ocuparnos más adelante, señala VALLET que la diferencia esencial entre la teoría tradicional y pactista del Derecho cristiano en orden a la generación del poder político y la teoría pactista del siglo XVII, estriba en que para la primera existen dos pactos diferentes, un pacto de asociación y un pacto de sumisión, y, en cambio, para la doctrina pactista del siglo de las luces sólo existe el pacto de sumisión y prescinde por completo de formular cualquier teoría acerca del pacto de asociación que queda subsumido en aquel.

municipalidades naturales en individuos aislados e indiferentes unos de otros (11).

A este respecto, bien se ocupa Vallet de señalar el peligro derivado de los artificios del ingenio en la configuración de las sociedades modernas, literalmente escribe: “*La realidad natural se rebela contra la realidad artificial cuando ésta no se le acomoda y se convierta en artificio que trata de suplantarla. Entonces trata de removerlo, para poder renacer*” (12).

Por tanto, no es el individuo el sujeto que ocupa la atención de Vallet de Goytisolo, como tampoco lo es el Estado como realidad supra-individual. El sujeto de estudio de la Filosofía del Derecho y del Estado lo será la persona humana como animal social comunicada escalonadamente en los diversos grupos sociales que a su alrededor y para su mejor vivir encuentra. Pues, como dice Vallet: “*la relacionabilidad humana no actúa en un único grado dentro del todo, sino escalonadamente en comunidades y sociedades, en una estructura que asciende desde las más originarias y simples hasta las más complejas, desde la familia al Estado, las comunidades supraestatales, hoy, y paulatinamente, la comunidad global de todos los pueblos de la tierra*” (13).

Este último párrafo recuerda los escritos de la escolástica española, concretamente, las ideas de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, pues, para ellos la idea de comunidad política perfecta no es incompatible con la existencia de una comunidad superior de naciones y ambos encuentran su origen en la común naturaleza humana (14).

(11) GAMBRA CIUDAD. R., *Eso que llaman Estado*, edit. Montejuorra, Madrid, 1958, pág. 33. “*Como todo apriorismo racional, nos dejan el corazón frío y matan la verdadera vida social en tanto se aleja de esa zona media, cálida y fecunda, que es el área vital de la persona. Porque...la existencia compete a lo singular; y la coexistencia social, a la persona humana*”.

(12) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *Metodología de la Ciencia...*, Vol. II, Tomo I, op. cit., pág. 251.

(13) *Ibidem*, pág. 246.

(14) BRUFAU PRATS. J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, edit. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1960, págs. 170-188.

2. Constitución natural de las sociedades humanas y estructura natural de las sociedades políticas

Previamente a iniciar el estudio que da contenido a este artículo, creo necesario precisar el porqué separar como cuestiones distintas la “constitución natural de las sociedades humanas” y la “estructura natural de las sociedades políticas”. Ciertamente, obedece primariamente a la concepción que el autor de nuestra investigación mantiene en sus obras, pero, esta distinción no se trata de una originalidad suya sino que ya se puede percibir en la *Política* de Aristóteles. En consecuencia, dedicaré unas líneas a observar esta distinción en la obra de Aristóteles y su adaptación a la doctrina cristiana por Santo Tomás, aunque sólo sea como auxilio y guía para el estudio de la concepción mantenida por Vallet.

Seguidamente, continuaremos con el objetivo de este trabajo, es decir, ofrecer al lector un estudio compendiado de la obra de Vallet en el que, siguiendo una línea lógica de exposición y explicación de su pensamiento iusfilosófico, liberemos al lector de la obligación de acudir a la multitud de obras escritas y citadas por Vallet.

Aristóteles. *Polis* y *politeia*

Acabamos de ver de qué forma en Aristóteles la ciudad o “*polis*” es una manifestación de la naturaleza social del hombre y cómo, llegado el caso, la más perfecta de ellas al satisfacer en mayor medida esta apetencia natural al hombre. Pero, debemos cuestionar entonces, por qué Aristóteles señala que “*aquel que las estableció fue causa de los mayores bienes*” (15), es decir, resulta que las ciudades no han existido siempre y que su fundación es un hecho histórico. ¿Cómo una misma cosa puede ser “natural” y al mismo tiempo “histórica”?

(15) ARISTÓTELES, *Política*, *op. cit.*, Libro I, Cap. 1, 1253 a), *op. cit.*, pág. 4.

Para responder a esta pregunta debemos cuestionar previamente qué caracteriza a la “ciudad”. El mismo Aristóteles dice que lo propio de la ciudad es la justicia –“orden de la comunidad civil” (16)– y de este modo, el hombre se hace más perfecto que los demás animales y se conduce a la virtud (17). Es decir, es necesario dirigir nuestra potencia social hacia la ciudad, porque ella es el bien y fin de la comunidad, que de otra forma no sería posible.

Toda vez, que el hombre conoce la verdad y la acepta, esto es, la necesidad natural de la “ciudad” regida por la justicia, sólo entonces se conduce hacia el bien de la comunidad y da satisfacción a su naturaleza social. El hombre es social por naturaleza, pero debe orientar su apetencia social hacia la “ciudad” porque es la forma más perfecta de la naturaleza relacional humana.

En consecuencia, la “polis” se convierte en comunidad civil y núcleo de la “politeia” u objeto del régimen público. La “ciudad” es natural porque es el modo más perfecto de satisfacer la apetencia social humana y de este modo alcanzar la felicidad (*eudaimonía*), pero, también, para que esto sea posible es necesario que sea una “unidad funcional” (18) bajo una “empresa común” (19) de “justicia” (20).

El afán de conseguir una “vida buena y suficiente” es la “empresa común” de la “polis”, ahí radica la comunidad de aldeas y familias, pero, es necesario un “régimen” que la ordene. La “poli-

(16) *Ibidem*, Libro I, Cap. 1, 1253 a), pág. 5.

(17) *Idem*.

(18) *Ibidem*, Libro II, Cap. 3, 1261 b) y 1262 a), págs. 29-31. *Vid.*, *Ibidem*, Libro III, Cap. 3, 1276 b), págs. 72-73.

(19) *Ibidem*, Libro III, Cap. 9 1280 b), pág. 84. “*Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no la comunidad se convierte en alianza...*”

...*Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que hay ciudad, que es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente... La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.*”

(20) ARISTÓTELES, *Obras, Ética a Nicomaco*, *op. cit.*, Libro V, Cap 1, 1129 a), 1129 b) y 1130 a), págs. 371-375.

teia” es el régimen, lo que da forma a la comunidad constituyéndola en auténtica y verdadera “ciudad”, también recibe el nombre de “constitución” (21).

La “constitución” es observada por Aristóteles como la “fuerza” que da forma a la comunidad, que se engendra o constituye con mucho tiempo y por medio de “usos consuetudinarios” (22). El objeto del investigador, como si se tratase de un biólogo, es hallar la razón de esa perdurabilidad, cómo persiste la “constitución” con independencia del régimen (23). Es lógico, en tanto, que no trate de hallar un régimen ideal –como intentó Platón– sino, simplemente, conseguir la duración y estabilidad de la constitución de la “polis” y por esto prefiere el “régimen mixto” o “república” (24).

De lo expuesto en esta panorámica general de la *Política* de Aristóteles creo que podemos atribuirle una difusa distinción entre sociedad civil y régimen político, esto es, entre la estructura natural de la “polis” y el régimen de la misma. De esta guisa la ciu-

(21) ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., Libro VI (IV), Cap. 1, 1289 a), pág. 167. “Régimen político es la organización de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano y cuál el fin de la comunidad en cada caso”.

(22) *Ibidem*, Libro III, Cap. 16, 1287b), págs. 104-105. “Además, las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas, de modo que aun cuando el hombre que gobierna sea más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias”.

(23) *Ibidem*, Libro VIII (VI), Cap. 5, 1320 a), pág. 257. “Para el legislador o para los que quieren establecer un régimen de esta naturaleza, no es el único ni el mayor que hacer establecerlo, sino más bien conservarlo, pues de cualquier manera que esté constituido, no es difícil que dure un día dos o tres. Por eso partiendo de los medios de conservación y de destrucción que antes hemos considerado, deben tomarse las medidas necesarias para su seguridad, previniendo los factores de destrucción y estableciendo leyes, tanto no escritas como escritas, de tal naturaleza que comprendan en el mayor grado posible lo que conserva los regímenes, y no debe considerarse democrático u oligárquico aquello que contribuya a que la ciudad se gobierne de forma más democráticamente u oligárquicamente, sino durante más tiempo”.

(24) *Ibidem*, Libro VI (IV), Cap. 9, 1294 b), págs. 183-185. ARISTÓTELES estudia las ventajas propias de la democracia y de la oligarquía a lo largo del capítulo 9, definiendo la república como un término medio común entre ambas, concretamente expresa: “Una república bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno, y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma no porque sean mayoría los que quieren ese régimen (pues esa condición podría darse en un régimen malo), sino por no que ver otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto”.

dad se nos aparece como un agregado natural de grupos humanos (casa, familia, aldea) bajo un espíritu común de justicia, para la prosecución de la virtud o para la perfección de la naturaleza relacional humana –para el mejor vivir nos dirá Aristóteles–. Ahora bien, esto sólo es agible en una adecuada y estable organización o régimen político. Más aún, pienso que Aristóteles – si conjugamos el libro V de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, lo que encaja dentro del espíritu griego que funde el *ethos* en la *polis* – alumbró, ciertamente, la existencia de una cadena lógica de fines propios de la ciudad.

En consecuencia, el bien propio de la ciudad como nos dice Aristóteles es la justicia (no cualquier justicia, ni la justicia de los más) sino una “justicia general” que tiene por pauta el bien común, esto es, el bien/fin al que se orienta la ciudad. Claro está, esta natural orientación de la ciudad hacia el fin que le es propio, no puede realizarse de cualquier modo sino que necesita de cierta estabilidad y permanencia, lo que sólo proporciona un adecuado régimen político o “constitución”.

Como la “*naturaleza de las cosas es esa misma cosa una vez acabada su generación*” y el “*todo es anterior a las partes*”, la seguridad o estabilidad del régimen – aun siendo el objetivo de su *Política* – no es el fin último de la ciudad o “*polis*” sino condición de su existencia y de su “generación”. El fin último, la orientación teleológica de la ciudad, es alcanzar el bien que le es propio y éste es el bien de la comunidad, parámetro de la “justicia general”.

Dicho de otro modo, donde no haya estabilidad del régimen no habrá ciudad, pero, por muy estable que sea el régimen, si no se orienta hacia la justicia general no habrá comunidad perfecta ni suficiente. Vemos, una vez más, la diferencia que media entre la ciudad como “comunidad” y la ciudad como “régimen”, pues, éste se subordina a la perfección de aquélla. He aquí, en mi opinión, una de las muchas genialidades del maestro griego, subordinar la política a la perfección de la naturaleza humana. La “política” se convierte, de este modo, en una “potencia racional” que debe ser orientada prudencialmente (*práxis*) hacia la perfección natural de la ciudad, en tanto derivación necesaria de la naturaleza social humana (25).

(25) MARÍAS. Julián, *Prólogo a la obra...*, op. cit., pág. XLVII. “Es decir, dadas las

Tomás de Aquino. Doctrina política

Lo primero que es necesario preguntarse comienza por saber si es posible encontrar en Santo Tomás de Aquino una auténtica doctrina política, lo que no está tan claro, toda vez que Tomás de Aquino es un teólogo preocupado verdaderamente por el espíritu religioso y la fe cristiana. Sin embargo, Tomás no es ajeno a la realidad cultural de su tiempo ni, por supuesto, a la obra de Aristóteles. De hecho, debemos a su pluma la interpretación más genial de la doctrina aristotélica, aún cuando introduce el elemento divino –cristiano– como engarce doctrinal entre la “*physis*” griega (naturaleza) y la doctrina cristiana.

Lo cierto es que el descubrimiento de Aristóteles por el cristianismo supondría no sólo una revitalización del espíritu griego, sino una auténtica modernización del espíritu cristiano guiado por la luz de la razón. Surge un renovado espíritu cristiano ávido de conocimiento, hambriento de respuestas y preocupado de explicar cristianamente la nueva realidad política de Occidente.

Sin la menor duda, Tomás de Aquino aún hoy supone el ejemplo más lúcido de este ánimo de sabiduría y como prueba de su preocupación política tenemos el *Tratado de la Ley* (*questiones 90-97*) incluido en la *Summa Theologiae* (II, I-II), los *Comentarios a la Política de Aristóteles* y su opúsculo dedicado a la *Monarquía*.

Efectivamente, Tomás de Aquino parte de las enseñanzas aristotélicas al afirmar que el hombre es un animal social y político y, seguidamente, lo funda en la propia incapacidad del hombre para una vida solitaria y la natural necesidad del hombre de otros

dotes naturales de que el hombre dispone, todavía no se sabe lo que va a hacer. Las cosas se definen por su función y sus facultades o potencias congénitas y adquiridas. Éstas últimas, y así las potencias racionales, de que aquí se trata, no se actualizan automáticamente cuando están dadas, y con ellas las condiciones de su ejercicio; se pueden actualizar en opuestas direcciones, hacia los contrarios, y es menester decidir en un sentido o en otro. No basta con la nuda potencia; hace falta además un deseo o una elección. Y para elegir, para poner en marcha la proáiresis capaz de actualizar sus potencias adquiridas, el hombre necesita saber qué es bueno, qué es justo y qué es injusto”.

muchos para un buen vivir (26). Es decir, la existencia de la comunidad nace de la misma naturaleza humana –social, racional y libre–, pero, además, esta naturaleza racional exige la existencia de la “autoridad”. Pues, de este modo, se dirige el hombre hacia el Bien de la comunidad y hacia su virtud (27), luego, la razón de ser de la “autoridad” es ser fuerza común que dirija u oriente hacia el fin de todos sus miembros –el Bien común–.

En consecuencia, es lógico que Tomás de Aquino observe la “autoridad” como causa eficiente de la ley, pues la ley es un precepto en orden al fin –Bien común– y sólo puede ser promulgada por quien tiene la función pública de buscar ese fin (28). Más aún, la ley es una “disposición de la razón” en la medida que se oriente hacia la “p[er]secución del bien” que le es propio, porque la acción de impulsar a un fin correcto imponiendo el medio conducente es propio de la razón (29).

La misión de la ley es hacer a los hombres buenos, pues, aunque éstos se hallan naturalmente inclinados a la virtud, la perfección de esta virtud no se puede alcanzar sino merced a la disciplina (30). *“Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran las leyes”* (31).

Como señalan Robles y Chueca: *“La «autoridad» es tan natural y tan de Dios como la sociedad misma, toda autoridad sea paternal, ciudadana o nacional viene por tanto de Dios; y no está en poder*

(26) DE AQUINO, T., *De Regno*, Libro I, Cap. 1, trad. ROBLES, L. y CHUECA, A., edit. Tecnos, Madrid, 1995, págs. 5-7.

(27) *Ibidem*, pág. 7. *“Luego si la naturaleza del hombre exige que viva en una sociedad plural, es preciso que haya en los hombres algo por lo que se rija la mayoría. Pues, al existir muchos hombres y preocuparse cada uno de aquello que le beneficia, la multitud se dispersaría en diversos núcleos a no ser que hubiese alguien en ella que cuidase del bien de la sociedad, como el cuerpo del hombre o de cualquier animal se desvanecería si no hubiese alguna fuerza común que lo dirigiera a buscar el bien común de todos sus miembros”*.

(28) DE AQUINO, T., *Suma Teológica...*, *op. cit.*, I-II, q. 90 a.3, pág. 706. *“Por tanto la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque, también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin”*.

(29) *Ibidem*, q. 90 a.1, pág. 704.

(30) *Ibidem*, q. 95 a.1, pág. 740.

(31) *Ibidem*, q. 95 a.1, pág. 741.

del hombre el suprimirla, como no lo está el cambiar su naturaleza” (32).

Hasta aquí no es posible apreciar grandes diferencias con el pensamiento aristotélico, porque, en definitiva, Tomás de Aquino expone la tesis de la necesidad natural de las ciudades para alcanzar el fin último del obrar humano, para lo cual la “autoridad pública” —en Aristóteles lo sería el “régimen”— es el sujeto eficiente y la “ley” el instrumento racional. La genialidad de Aquino se encuentra cuando vincula el fin último de la Bienaventuranza y el aspecto comunitario de la felicidad humana, indicando que el fin último del hombre es la Bienaventuranza y el fin director de toda autoridad civil debe ser el Bien común. Sin embargo, el fin de la comunidad política (lo sería el bien común o felicidad en el pensamiento aristotélico) está subordinado al bien último del vida humana (la Bienaventuranza) (33).

En suma, como concluyen Robles y Chueca: “*el Estado es, por tanto, para Tomás de Aquino, un producto del instinto social humano y de la institución del hombre*” (34).

Es decir, el Estado o “comunidad política” es una exigencia de la naturaleza humana, que de otro modo quedaría desnaturalizada o degradada. Como hemos tenido la ocasión de comprobar, el hombre no se basta por sí mismo sino que necesita de la comunidad para su perfección vital. Dicho de otro modo, la comunidad política cumple la función natural de servir al bien del hombre.

(32) ROBLES. L. y CHUECA. A., “*Estudio preliminar*” a la obra de DE AQUINO. T., *De Regno*, op. cit., pág. XLI.

(33) DE AQUINO. T., *Suma Teológica...*, op. cit., I-II, q. 90 a.2, pág. 705. “*Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q. 2 a.7; q. 3 a.1: q. 69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común...De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común.*”

(34) ROBLES. L. y CHUECA. A., “*Estudio...*”, op. cit., pág. XLI. Véase la nota (100) referida a la obra: DE AQUINO. T., *In VIII Libros Politicorum*, I, lect. 1.

Como sea que el “bien humano”, aun estando todos naturalmente inclinados hacia él, no se alcanza por la propia inercia de la naturaleza humana, exige que la conducta humana sea orientada correctamente hacia la realización del fin que le es propio. En consecuencia, hemos visto cómo en Santo Tomás este fin sólo primariamente se identifica con el bien de la comunidad política, pues, en su más perfecta realización coincide con la Bienaventuranza. Es por ello que toda autoridad está naturalmente dirigida hacia el fin propio de la comunidad, que no es otro que el Bien común.

En definitiva, la comunidad política debe procurar sublimar la vida, debe buscar que los hombres vivan conforme al bien, pero sólo en la medida que es posible alcanzarlo mediante las leyes. Pues el derecho realiza el fin ético de la comunidad política, pero no debe confundirse nunca con el fin ético de la vida humana (Bienaventuranza) que es mucho más elevado que el mínimo que representa el derecho.

La comunidad política es “cosa natural” en la medida que responde al instinto social del ser humano, pero, también es “cosa humana” en cuanto debe ser el reflejo del libre obrar del hombre en orden a su perfección.

3. El fundamento de la comunidad y de su orden político. Vallet de Goytisolo.

Vallet, ciertamente, continúa el camino de la política aristotélica y su interpretación tomista, pues, considera que son los presupuestos básicos del realismo metódico (35) y prosigue sus explicaciones acerca de la fundamentación del orden político sirviéndose de las formulaciones doctrinales de Eiximenis (36) y

(35) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *Metodología de la Ciencia...*, Vol II, Tomo I, *op. cit.*, pág. 240.

(36) *Ibidem*, págs. 255-259. Aunque lo cierto es que el estudio de EIXIMENIS (obispo valenciano del siglo XIII) lo encontramos desde sus primeras obras políticas acerca del pactismo medieval: “*Del pacto político de F. Eiximenis al contrato social de J. J.*”

Francisco de Vitoria (37), porque las considera claves de bóveda para comprender el sistema político de la cristiandad medieval.

Considera Vallet que es necesario profundizar en el estudio de sus formas de gobierno y su fundamentación doctrinal como llaves para una posible salida al sistema del mandato representativo, que tiene la tendencia de confundir el pueblo soberano con el órgano representativo (38). Por ello, Vallet, precisa que una adecuada comunidad humana debe hallarse presidida por dos ramos básicos:

“a) Cada uno de los hombres que las componen tienen una personalidad, causalidad y fines propios, y la sociedad debe ayudar a su realización, sin absorberlos en un organismo gigantesco – como los absorbe el Leviatán –, tal como cualquier animal absorbe las células que lo integran.

b) Y de otra parte, que las sociedades no son una mera acumulación numérica de individuos, a los que para su gobierno representan quienes éstos hayan elegido, ya sea de una vez para siempre o bien vayan eligiéndolos periódicamente” (39).

De acuerdo con las reflexiones de nuestro autor estos dos presupuestos básicos en la configuración de las comunidades humanas se hallaban consagrados en las formulaciones doctrinales de la corriente iniciada por Aristóteles y continuada por Tomás de Aquino, respecto de la cual se hallaron muy cercanas las reflexio-

Rousseau”, diario ABC, 26 febrero 1976; VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “Pactismos jurídicos y leyes paccionadas”, recogido en *Estudios sobre Fuentes...*, op. cit., págs. 605-701.; VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “El Derecho a participar en la vida pública mediante un auténtico sistema representativo”, recogido en *Tres Ensayos*, edit. Speiro, Madrid, 1981, págs. 69-73.; etc.

(37) *Idem.*

(38) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “El Derecho a participar en la vida pública mediante un auténtico sistema representativo”, recogido en *Tres Ensayos*, edit. Speiro, Madrid, 1981, pág. 102. “El gobierno representativo se esfuma cuando la representación se apoya abstractamente en el pueblo soberano, confundiendo la representación y el ejercicio del poder en el órgano representativo. Así, ocurre, a partir de la revolución francesa, casi sin excepción en los regímenes denominados democráticos”.

(39) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *Metodología de la Ciencia...*, Vol. II, Tomo I, op. cit., pág. 244.

nes de los maestros españoles del Derecho natural como Francisco de Vitoria. Sin embargo, también, los hallamos muy presentes en manifestaciones políticas concretas como el régimen pactista catalán o, más ampliamente, en el modelo de gobierno de las Españas (40).

La comunidad perfecta. Vitoria y Domingo de Soto

Según Vitoria, el carácter esencial de la *comunitas perfecta* es el de ser suprema en su orden e independiente. Lo que implica la facultad de autogobernarse de forma independiente su vida interior, mediante órganos propios. Poderes que derivan de la comunidad perfecta y no de ninguna entidad superior (41). Como vemos la idea de autarquía aristotélica supone la base de la génesis del poder civil en Francisco de Vitoria.

Vallet observa cómo en Vitoria la palabra “república” refleja la comunidad política bajo una unidad de fin, así como una multitud organizada por la potestad civil, sólo entonces cabe hablar de “comunidad perfecta” (42). De ese modo, afirma Vallet, el “*vinculum societatis*” deriva de un “*pactum societatis*”, que sólo posteriormente se encuentra respaldado por el “*pactum subiectio-nis*” (43).

Sin embargo, es posible observar en Vitoria cierta influencia nominalista cuando atribuye a la decisión de la mayoría una prevalencia derivada del derecho natural –como hace notar Carpintero Benítez (44)–, no obstante, como se ha señalado esta prevalencia de

(40) *Ibidem*, págs. 247-259.

(41) BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del Poder*, Edit. Universidad de Salamanca, 1960, pág. 153

(42) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., “*El Derecho a participar...*”, *op. cit.*, pág. 72.

(43) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *Metodología de la determinación...*, *op. cit.*, pág. 380.

(44) CARPINTERO BENÍTEZ, F., *El desarrollo de la idea de libertad personal en el pensamiento medieval*, edit. Porrúa y Universidad de Salamanca, México, 2006, pág. 183. “*No le plantea problemas afirmar que la decisión de la mayoría genera un verdadero deber para todos, porque él entiende que, por derecho natural, debe ser obedecida la decisión mayoritaria. Pues corresponde al derecho natural que la mayor parte venza en la reunión; y debe ser obedecida su decisión cuando se trata de la utilidad común, porque esta obediencia es*

la mayoría sólo la concibe Vitoria como instrumento para establecer el sometimiento (pacto de sujeción) al poder político (45).

En consecuencia, afirma Vallet que el modelo pactista manejado por la escolástica es muy distante del pacto social moderno, pues éste se encuentra limitado a señalar el origen inmediato del poder político en el pacto de sujeción y aquél encuentra el origen de las sociedades humanas en el pacto de asociación –que funda la comunidad– y sólo posteriormente la comunidad resultante traslada el poder político mediante el pacto de sujeción. Siendo así, mientras que de las teorías modernas del pacto social resulta una traslación del poder irreversible, en las doctrinas clásicas del pacto cristiano el poder pervive en la comunidad y hacia ella revierte en caso de su desviación hacia la tiranía (46).

Este dato, se manifiesta también en el pensamiento de Domingo de Soto, puesto que, en el campo del poder político, para Domingo de Soto la idea de “comunidad perfecta” supone un avance en lo referente a la personalidad del Estado, entidad soberana e independiente que se administra a sí misma y cuyo poder es único, aunque sea ejercido por los gobernantes siguiendo las distintas formas de gobierno, sin que pueda hablarse de enajenación plena del poder de la comunidad a favor de los gobernantes, sino sólo de traslación del poder. De tal manera que todos los poderes infra-estatales (cuerpos intermedios) son participaciones instrumentales del poder único del Estado (47). Domingo de Soto supera, de este modo, la justificación feudalista mantenida por los autores dedicados a exaltar el poder del monarca.

Desde estos planteamientos, Domingo de Soto considera que el pueblo confiere al príncipe todo su imperio y potestad, que quedan de esta manera gravitando sobre él de manera permanente, a excepción de que sea desposeído por abierta tiranía sobre el

necesaria para que haya paz; y por ello es de derecho natural que la decisión de la mayoría sea obedecida, aunque no todos consentan con ella”.

(45) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *Metodología de la determinación...*, *op. cit.*, pág. 381.

(46) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., *“El Derecho a participar...”*, *op. cit.*, págs. 72-74.

(47) BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto...*, *op. cit.*, pág. 228.

reino (48). Ahora bien, la extensión del poder temporal del príncipe no va dirigida a la disposición arbitraria sobre la “*respublicae*”, pues, aun cuando todo el poder y facultades de la comunidad política descansan sobre él, esta comunidad no es para él, sino que él está en favor del bien de la comunidad o del Bien común (49).

Sánchez Agesta acepta esta tesis cuando, acerca del modelo de la cristiandad medieval, nos dice: “*El reencuentro de la escolástica con el pensamiento aristotélico trata de hacer compatibles las tres doctrinas de la naturaleza, la voluntad contractual y el origen divino del poder, suponiendo que en el hombre hay un impulso natural a la sociabilidad y a la organización política, pero que este impulso tiene un fundamento divino en cuanto Dios es el creador de la naturaleza humana y que Dios ha respetado la libertad de la naturaleza del hombre y que, por consiguiente, es la voluntad humana un factor determinante de la organización política del poder*” (50).

Efectivamente, la escolástica estuvo llamada a desempeñar un papel decisivo en la configuración teórica de la doctrina política medieval. Sin embargo, no debemos olvidar que, principalmente, estas teorías fueron reflejo de las vicisitudes políticas de la Europa cristiana. Es decir, la política medieval fue fundamentalmente un juego de fuerzas políticas autónomas municipales, provinciales y nacionales equilibrado por la idea de pertenencia religiosa al espíritu cristiano. A este juego de fuerzas no han faltado autores que lo han calificado de federalismo, si bien, no se trataría de un federalismo político al modo como se entiende hoy, sino, más bien, la cooperación o unión de fuerzas bajo un mismo espíritu religioso. Es por ello, que la doctrina política de los *magni hespani* no es sino el reflejo teórico de una realidad política europea previa y dinámica que trata de pervivir ante la amenaza de los nuevos moldes religiosos y políticos nacientes.

En este sentido, Gamba considera que debemos a la “Cristiandad” el modelo federativo tradicional, pues, las sociedades políticas son concebidas como una coexistencia federal, bajo

(48) *Ibidem*, pág. 156.

(49) *Ibidem*, pág. 157.

(50) SÁNCHEZ AGESTA, L., “*El pactismo en el siglo XIX*”, recogido en *El pactismo en la historia de España*, edit. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1980, pág. 172.

una autoridad de poderes locales e históricos anteriores y autónomos en su gobierno (51). Llega el momento de examinar el modelo que Gamba denomina de “federalismo tradicional” con el mejor de los ejemplos que la Historia nos puede ofrecer, es decir, los Reinos de España y, particularmente, dada la atención que le dedica Juan Vallet, el régimen pactista catalán.

Las Españas y el pactismo político: Eiximenis espejo de la realidad política.

Vallet señala que el régimen pactista característico del modelo político español en el marco de la cristiandad medieval presenta notables diferencias respecto al Estado surgido del contrato social. Vallet fiel a su espíritu de jurista práctico no duda en contraponer ambos pactos desde sus fundamentos, filosofía, medio social circundante a uno y otro, su contenido y consecuencias (52). Sin embargo, creo más preciso partir de un breve análisis de la figura del monarca, continuar con el examen de la figura de Eiximenis y finalizar señalando estas diferencias anunciadas.

El poder regio en la España medieval. ¿Auctoritas o potestas?

Los términos de “auctoritas” y “potestas” son generalmente entendidos por la dogmática como “saber socialmente reconocido” y “poder socialmente reconocido” (53). Es el momento de analizar de qué forma estos conceptos perviven en el régimen de la monarquía tradicional.

En primer lugar, es necesario desechar la idea tan extendida en nuestro tiempo de que la antigüedad sólo conoció un hombre libre el tirano; la edad media sólo conoció unos pocos: el estamento nobiliario; y la edad moderna es la única que nos ha dado

(51) GAMBRA CIUDAD. R., *Eso que llaman Estado*, op. cit., págs. 186-189.

(52) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “Pactismos jurídicos y leyes paccionadas”, recogido en *Estudios sobre Fuentes...*, op. cit., págs. 683-697.

(53) D’ ORS. A., *Derecho Privado Romano*, edit. EUNSA, Navarra, 1983, pág. 37.

la libertad a todos: el Estado de derecho y el derecho de Igualdad (54). No obstante, cuál era el régimen de libertades concretas personales y municipales parece más conveniente tratarlo al hilo del contenido del pacto.

En segundo lugar, observa Vallet, resulta necesario precisar que el modelo de gobierno de la monarquía tradicional es con propiedad un modelo de gobierno limitado, es decir, que ante todo tiene funciones de gobierno pero su capacidad legislativa se halla muy cercada por las atribuciones de una sociedad orgánicamente constituida (55). Lo que prueba la pluralidad de fuentes normativas de este periodo, así como, dentro de ellas que las constituciones y leyes del príncipe se caracterizan por su excepcionalidad y limitada jerarquía (56).

En tercer lugar, insiste nuestro autor, el propio origen del poder regio y su contenido no se encuentra determinado por su propia persona, sino que es el resultado de las atribuciones pactadas dentro de la estructura orgánica característica de la realidad medieval. De ahí que el poder regio no se considere en este periodo como una instancia superior ilimitada, sino que más bien es un peldaño más en la estructuración de la comunidad política y sujeto a limitaciones tanto verticales como horizontales (57). En consecuencia el poder regio se considera una derivación de la “potestas” de la comunidad, que queda reflejado en el monarca como máxima autoridad en su orden (58), pero, nunca como

(54) GAMBRA CIUDAD. R., *Eso que llaman...*, *op. cit.*, pág. 140.

(55) VALLET DE GOYTISOLO J. B., “*Pactismos...*”, *op. cit.*, pág. 638. *Vid.*, ELÍAS DE TEJADA F., *La monarquía tradicional*, edit. Rialp, Madrid, 1954, págs. 154-159. En la página 157 de la obra ELÍAS DE TEJADA formula de definición de monarquía tradicional más utilizada: “*La monarquía tradicional era un conjunto de repúblicas coronadas por un rey*”.

(56) *Ibidem*, págs. 652-654. Observa VALLET que al príncipe no le era posible legislar sin las Cortes, ni hacer pragmáticas y rescriptos en contra de las constituciones generales, ni otorgar privilegios en contraposición con ellas o en contra de otros privilegios primeramente jurados.

(57) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *Metodología de la Ciencia...*, Vol. II, Tomo I, *op. cit.*, pág. 258. “*Estos límites hacia arriba y hacia abajo, existían, en cambio, en la concepción tradicional del poder, e incluso, como hemos visto, en el gobierno gótico, aun en los tiempos de Bodino estaba representado en Aragón, Cataluña, Navarra y Valencia por el pacto político*”.

(58) ELÍAS DE TEJADA. F., *El franco condado hispánico*, edit. Montejuorra, Sevilla,

soberano en el sentido bodiniano, según el cual trasciende a la misma comunidad (59).

Gambra Ciudad lo califica de un auténtico federalismo, que surge como resultado de la normal evolución política de los pueblos y se extiende hasta las más pequeñas células sociales (60). Según Gambra la figura del príncipe se concibe como un instrumento de “coordinación” de la vida política de los diversos pueblos, tanto es así, que debía sujeción a las particulares normativas de cada célula comunitaria (61). Como escribe Medina Morales: “*Todo poder surge de una cierta situación histórica y con un fin determinado, saberse condicionado y sujeto a él es lo que le va a dotar de sentido. Así pues el Estado como «poder» sólo tendrá sentido cuando obre con arreglo a sus fines, y por tanto bajo los límites por ellos señalados*” (62).

1975, pág. 228. “... la suprema auctoritas implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites”.

(59) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *Metodología de la Ciencia...*, Vol. II, Tomo I, *op. cit.*, p. 258. “*En el derecho romano y en el medieval, al más alto poder político se le denomina «suprema potestas» o «potestas», mientras que a partir de Bodino es denominado «soberanía».*”

(60) GAMBRA CIUDAD. R., *Eso que llaman...*, *op. cit.*, pág. 186.

(61) *Ibidem*, pág. 187. “*Cada pueblo de España, por ejemplo, se concebía como una comunidad de familias o vecinos, y tenía sus ordenanzas propias y una propiedad comunal que se consideraba patrimonio de todas esas familias, inalienable porque no pertenecía sólo a la generación presente, sino también a las venideras. Cada municipio tenía su organización jurídica y sus leyes propias, adaptadas a sus costumbres y modos de vida. A lo largo de las luchas de la Reconquista todos los pueblos se consideraban, como por un derecho natural, independientes en lo que concernía al gobierno interior o municipal, pues los reyes y señores feudales se limitaban a exigir los pechos o tributos y la aportación personal para la guerra. El Estado, en el concepto moderno de una estructura nacional uniforme de la que todo organismo inferior recibe una vida delegada, no existió en la antigüedad ni en la Edad Media. De aquí que los primeros tratados sobre el Estado se denominasen Del Príncipe, porque la persona del rey era el único elemento coordinador de aquella coexistencia de poderes autónomos, la fuente de una autoridad (la de los alcaldes), que debía de hacer justicia de acuerdo con las ordenanzas de cada célula comunitaria.*”

(62) MEDINA MORALES. D., *Razón Iusfilosófica y Razón Histórica. Exigencia ética, necesidad jurídica y razón histórica de la empresa de reconquista de España*, edit. B.L.N., Granada, 1989, pág. 48.

Francesc Eiximenis. Pacto constitutivo y pacto nominador

Como autor exponente del régimen político pactista vivido en la España medieval se repite en las obras de Vallet el nombre de Francesc Eiximenis (1330-1409) nacido en Gerona, cuya principal obra política se titula *Dotze del Crestià* (63). Vallet centra su atención en el estudio del valenciano gerundense en su genuina concepción del entramado social germen del poder político y la particular delimitación del mismo mediante el pacto. Elías de Tejada desarrolla una panorámica general de gran auxilio para comprender las líneas básicas de su pensamiento político, insistimos, se trata de una visión de conjunto, pero, que no deja de ser útil para asimilar la importancia que tuvo este autor como reflejo de la realidad política española de la época (64).

La idea de ciudad manejada por Eiximenis no difiere en gran medida de la *Política* de Aristóteles (Elías de Tejada lo califica como una cristianización de Aristóteles y un intento de revitalizar el pensamiento clásico) (65), pues, nos señala repetidamente la necesidad de “ayuntarse” los hombres para el “socorro mutuo” y la necesidad de ciudades con “leyes justas” para el “buen vivir” (66). Vallet, si bien encuentra notables influencias aristotélicas presentes en los escritos de Eiximenis, destaca la

(63) El estudio que a continuación realizaremos del pensamiento de este autor tiene como principales referentes las obras de VALLET DE GOYTISOLO y de ELÍAS DE TEJADA acerca del pensamiento jurídico catalán. Lo que no ha sido obstáculo para examinar su obra principal *Lo Crestià* y más concretamente los capítulos del *Dotze del Crestià*, gracias a los haberes del Fondo Bibliográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba.

(64) ELÍAS DE TEJADA. F., *Historia del pensamiento político catalán*, edit. Montejuerra, Sevilla, 1965, págs. 89-164.

(65) *Ibidem*, págs. 122-123. “*Eiximenis se limitaba a revestir a Aristóteles con hábitos de citas patristicas o evangélicas*”.

(66) EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, CCCLVII (*Qui posa què és cosa pública*), Fondo Bibliográfico «Centro Catalán» Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba, págs. 192-193. Destaca el análisis que ofrece CORTES PACHECO. C., *Poder y pacto, el pensamiento político de Francesc Eiximenis*, Tesis doctoral presentada el día 1 de febrero de 2008 en la Universidad CEU San Pablo de Madrid.

defensa eiximeniana de la diversidad dentro del “régimen de la cosa pública” (67): la necesidad de la desigualdad dentro de la cosa pública de acuerdo con las diversas necesidades, la necesidad de personas diversas unidas por el amor y la ayuda mutua y la existencia de diversos estamentos (68).

Por el contrario su concepción acerca del origen del poder político sí resulta una auténtica novedad dada la época de que datan sus obras, lo que le ha hecho merecedor de conclusiones como la de Elías de Tejada: “*juzgamos deba colocársele a la cabeza de nuestros tratadistas del medievo*” (69).

Vallet centra su atención en las diferencias existentes entre la idea del pacto social de la modernidad y el pactismo como garante de las libertades de la comunidad presente en la obra de Eiximenis:

- a) En cuanto a su esencia, escribe Vallet apoyándose en el capítulo CLIV del *Dotze del Crestià*, que el pacto eiximeniano se funda en la primacía de Dios sobre el gobernante, por ello, se funda en la ley natural insita en la razón del hombre y en la primacía del Bien común; al contrario en Hobbes o Rousseau el pacto social es inmanente, sustituye el estado de naturaleza y crea el único derecho vigente (70). Da prueba manifiesta de este extremo el hecho de que Eiximenis, dé un paso más allá, y funde la propia existencia de la cosa pública en la “*llei cristiana*” y citando como base de este argumento la filosofía de San Agustín (71).

- b) Como bien aprecia Vallet, los sujetos del pacto eiximenia-

(67) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*El Derecho a participar...*”, *op. cit.*, pág. 69.

(68) EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, CCCLVII (*Qui posa què és cosa pública*), *op. cit.*, págs. 192-193.

(69) ELÍAS DE TEJADA. F., *Historia del...*, *op. cit.*, pág. 161.

(70) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*Pactismos...*”, *op. cit.*, pág. 618.

(71) EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, CCCLIX (*Com la llei cristiana és noble e fonament principal de la cosa pública, e com alguns han tengut lo contrari*), *op. cit.*, págs. 195-196. *Vid.* CORTES PACHECO. C., *Poder y pacto, el pensamiento político de Francesc Eiximenis*, *op. cit.*

no no van a ser la totalidad de unos individuos salvajes y asociales –ficción de la modernidad– sino la pluralidad de células sociales comenzando por la familia, las casas y por extensión los municipios (72).

- c) El objeto del pacto eiximeniano, escribe Vallet, lo constituyen las libertades concretas de los “catalanes” del “Reino de Valencia” como reflejo de la realidad política en que vivió (73), en ningún caso derechos del hombre abstractos, ahistóricos como son los derechos derivados del pactismo moderno.
- d) Finalmente, señala Vallet, las diferentes consecuencias entre el contrato social típicamente moderno y el pacto eiximeniano, pues, para este último la potestad derivada del pacto nunca se traslada de forma completa al soberano y ni mucho menos de manera irreversible (74).

Vallet, como acabamos de ver, cristaliza la idea eiximeniana de dos clases diferentes de pactos y que nosotros hemos visto anticipadamente al ocuparnos de Vitoria y Soto: de un lado, un pacto inmanente a toda comunidad que parte de la natural unión de familias y casas; de otro lado, el pacto de sujeción al gobernante.

Eiximenis utiliza dos términos similares “*col·ligació natural*” y “*col·ligació legal*” y establece para que se produzca esta última ligazón estrictas condiciones que el príncipe ha de respetar: que profese la fe cristiana y la proteja frente a los herejes, que sea tenido como príncipe por la comunidad, que establezca buenas y justas leyes, que respete los estamentos y costumbres, etc. (75).

(72) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*Pactismos...*”, *op. cit.*, pág. 619. *Vid.*, EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, XLI (*Qui posa que l'onzema raó per què fonc ciutat edificada s'apella necessitat de contractes*), págs. 187-188. *Vid.* CORTES PACHECO. C., *Poder y pacto, el pensamiento político de Francesc Eiximenis*, *op. cit.*

(73) *Idem.* VALLET funda esta exposición en el capítulo CLIV de la obra, sin embargo, también lo podemos encontrar presente al definir la cosa pública, *Vid.*, EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, CCCLVII (*Qui posa què és cosa pública*), *op. cit.*, págs. 192-193.

(74) *Ibidem*, pág. 620.

(75) EIXIMENIS. F., *Dotze del Crestià*, recogido en *Lo Crestià*, CCCLVII (*Qui tracta de la col·ligació natural que és en la cosa pública per quina manera se deu regir per lo*

Elías de Tejada insiste también en este hecho y señala la existencia de dos contratos subyacentes en la teoría política de Eiximenis, literalmente escribe: *“separa Eiximenis el pacto constitutivo de la comunidad del pacto nominador del gobernante, ya que advierte como toda comunidad posee «ab sa propria senyoria» el derecho a establecer condiciones por las cuales deberá el gobernante ejercer su potestad de mando”* (76).

En consecuencia, es posible afirmar que en la teoría política de Eiximenis la comunidad conserva su libertad, en la medida que es capaz de encerrar la actividad del gobernante mediante las atribuciones que le son por su propia señoría. Por ello, no delega la totalidad de la potestad política en el gobernante sino que ésta aparece fundada en última instancia en la propia comunidad y en ella permanece como condición de su existencia.

Claro está, como precisa Elías de Tejada: *“La libertad individual como secuela de la libertad comunal es una lógica cadena de conceptos”* (77), es decir, el ejercicio limitado de la potestad de mando es garantía, también, de las libertades individuales y concretas de los ciudadanos. De ahí, que más adelante al analizar el pensamiento eiximeniano escriba: *“Para Eiximenis la actividad con trabas del gobernante es una manifestación de libertad análoga al desendvimiento de la actividad del individuo en sus negocios privados; concibe al individuo en el regazo de la comunidad política independiente del puesto que en ella ocupe, para adjudicarle un círculo de acción cuyos límites podrán variar pero cuya auténtica con-textura teórica es idéntica en todos los casos”* (78).

En consecuencia, sólo cabe señalar que de acuerdo con la doctrina política de Eiximenis: 1º.- La comunidad surge por la natural comunión de las familias y casas para una vida mejor; 2º.- La autoridad es el resultado de la traslación pactada del poder políti-

princep, e posa tots los fonaments de la dita col·ligació natural), págs. 268-269, (*Qui tracta de la col·ligació legal e, primerament, aci posa què és vital col·ligació legal*), págs. 270-271. Vid., CORTES PACHECO. C., *Poder y pacto, el pensamiento político de Francesc Eiximenis, op. cit.*

(76) ELÍAS DE TEJADA. F., *Historia del...*, op. cit., pág. 132.

(77) *Ibidem*, pág. 137.

(78) *Ibidem*, pág. 138.

co; 3º.- Que esta traslación no es plena ni irreversible, sino que pervive en la comunidad; 4º.- Del pacto traslaticio derivan deberes para el gobernante de obligada observación para el mantenimiento del poder político; y 5º.- Como consecuencia de las limitaciones de la potestad de mando los diversos grupos devienen autónomos y los individuos auténticamente libres.

No obstante esta libertad individual no debe entenderse de acuerdo con los parámetros racionalistas de los teóricos del contrato social, es decir, que el individuo sólo es libre en la medida que queda desvinculado de su pertenencia a los diversos grupos sociales y sólo sujeto a la voluntad general del Estado (79). La libertad individual que se desprende en las palabras de Fiximennis sólo puede entenderse como resultado de la auténtica libertad civil de individuos y familias.

2.3. Características del régimen pactista catalán. Paradigma de la época

Vallet no es muy proclive al uso de la definición en el ámbito jurídico, sin embargo, al ocuparse del régimen pactista medieval ofrece una verdadera definición en las siguientes líneas:

“De ser así, en una perspectiva jurídica amplia, podríamos definir el pactismo como aquel sistema en el cual, aceptando la trascendencia de un orden divino, revelado y natural, las fuentes del derecho positivus en caso de no resultar consuetudinariamente establecidas, requerían el concurso paccionadamente concordado de varias voluntades socialmente representativus. Es decir, que sus normas no eran el producto unilateral de la voluntad de quien o quienes ostentaran el poder político ni tampoco de la suma de voluntades mayoritarias en un ámbito comunitario dado, sino el resultado de una convención o acuerdo racional, estatuyente o normativo, entre los diversos componentes de una comunidad y, en su grado más elevado, entre la auto-

(79) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*Libertades civiles y libertades políticas*”, *Verbo*, n.º 265-266, Madrid, 1988, pág. 713.

ridad suprema de esa comunidad y los representantes de todos y cada uno de los estamentos integrantes de la misma (80) ”.

Es una definición bastante extensa que, no obstante, refleja las notas teológicas, filosóficas, circunstanciales y materiales inherentes al régimen pactista medieval. De manera más detallada, Vallet muestra con especial claridad las notas esenciales del pacto medieval al hilo del examen del régimen catalán. Claro está, aquí se recogen con ánimo expositivo, pues, estas características en mayor o menor medida han sido enunciadas en las páginas precedentes. Estas notas esenciales al régimen pactista son las siguientes:

- a) Su fundamento. Señala Vallet que el fundamento primero de los pactos medievales era la “fidelidad a la palabra intercambiada”. *“La fidelidad –aclara Vallet– era algo sagrado, el juramento tenía un fundamento religioso, por ello el perjurio era considerado gravísimo, y el deshonor acompañaba a quien faltara al juramento que rubricaba el pacto”* (81). Como prueba de ello Vallet nos refiere el juramento que el rey, como conde de Barcelona, debía prestar antes de ser coronado y de recibir el juramento de fidelidad de los catalanes. Por ello se trataba de un pacto conmutativo y recíproco, en virtud del cual el príncipe se obligaba a guardar las franquicias, libertades y buenos usos, y la contraparte (los súbditos) se obligaban a guardar fidelidad como rey al príncipe jurado. Hasta el punto de que si una de las partes incumplía su juramento quedaba la contraparte facultada para contravenir lo rubricado en su juramento (82).
- b) Su filosofía. El modelo pactista catalán, observa Vallet, se desarrolló dentro del marco de la Cristiandad medieval, de acuerdo con sus presupuestos teológicos y filosóficos. Siendo así, que la convención siempre encuentra sus límites en el orden natural de las cosas y la justicia (83), de

(80) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., *“Pactismos...”*, *op. cit.*, pág. 640.

(81) *Ibidem*, pág. 685.

(82) *Ibidem*, pág. 417.

(83) *Ibidem*, págs. 685-687.

acuerdo al orden divino ínsito en la creación del cual todo orden político –social y económico– es una derivación que trata de perfeccionarlo, pero, nunca suplantarlo (84).

- c) Su medio social. Vallet se ocupa de precisar que el medio social característico del pactismo se trataba de una sociedad orgánicamente estructurada en familias, gremios, corporaciones y municipios, que surge como respuesta al feudalismo anterior e imperando netamente la libertad civil de los individuos y familias tanto en el orden político como en el ámbito privado (85). Señala Vallet como derivación de esta “libertad civil”, en el ámbito privado, la libertad contractual y testamentaria, así mismo, en el ámbito político dan prueba manifiesta de ella las numerosas cartas de población, franquicias, las asambleas de paz y tregua y la misma composición orgánica de las cortes “*generalis curia*” (86).
- d) Su materia. De acuerdo con sus numerosos estudios históricos, Vallet resalta que en el pactismo catalán no todas las materias podrían constituir el contenido del pacto, su contenido estaba predeterminado por las necesidades reales que no podían ser acometidas por los distintos órganos de la comunidad, pero nunca sobra la natural composición de la sociedad (87). Como escribe Vallet: “*el contenido de lo pactado debía hallarse en conformidad con el orden natural de las cosas, con la realidad, y en modo alguno podía pactarse acerca de los principios religiosos y naturales y de cuanto fuese consecuente con éstos*” (88). En consecuencia el pactismo no era sino un instrumento más de preservar la autonomía orgánica de estas comunidades, nunca un medio

(84) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*Las relaciones jurídico-políticas. Su relación con la constitución escrita y no escrita*”, *Verbo*, n.º 409-419, Madrid, 2002, pág. 707.

(85) VALLET DE GOYTISOLO. J. B., “*Pactismos...*”, *op. cit.*, pág. 690.

(86) *Ibidem*, pág. 691.

(87) *Ibidem*, pág. 692.

(88) *Ibidem*, pág. 693.

- de construir las arbitraria y discrecionalmente, porque el contenido del pacto se acompañaba prudencialmente a los acontecimientos históricos bajo la premisa de un orden natural –divino– subyacente en la propia comunidad (89).
- e) Sus consecuencias. La consecuencia fundamental de este modo de entender el régimen pactista, señala Vallet, era en la práctica la abolición de los principios “*quod principi placuit legis habet vigorem*” y “*princeps legibus solutus*” e, incluso por derecho positivo (90).

A modo de conclusión escribe Vallet: “*el pacto medieval se situaba encuadrado dentro de la trascendencia del orden divino, revelado y natural, y en un juego estructural muy parecido en sus resultados al de la aplicación de lo que ahora se denomina «principio de subsidiariedad», que jurídicamente escalonaba: en primer lugar, lo que hoy denominamos «libertad civil» de las personas y de las familias; seguidamente, las ordenaciones gremiales y los estatutos, y, en fin, las costumbres locales*” (91).

Nuestro filósofo exalta las bondades inherentes al régimen pactista para una adecuada configuración de las sociedades humanas, pero, también se cuestiona acerca de la viabilidad de semejante forma de proceder en nuestros días, pues, evidentemente, las formas políticas actuales distan mucho de aquella realidad jurídica añorada en sus obras. Consciente de tal dificultad propone un modelo de gobierno lo más parecido posible a este régimen pactista, pero, concorde con las formas políticas actuales:

“... *Habría que recurrir a una coexistencia del régimen orgánico, y sus Cortes, con un sistema presidencialista, también orgánicamente electivo a través de los cuerpos sociales, aunque no por las Cortes, para que así no se halle totalmente supeditado a éstas*” (92).

(89) *Ibidem*.

(90) *Ibidem*, pág. 648.

(91) *Ibidem*, pág. 694.

(92) VALLET DE GOYTISOLO, J. B., “*Opciones a favor de los cuerpos intermedios*”, recogido en *Tres Ensayos, op. cit.*, pág. 60.