

INTRODUCCION A UNA TEORIA DE LA POLITICA

Pocos términos tan imprecisos como este que en el conjunto de sus acepciones denominamos Política. La simple enunciación en duplicidad de géneros gramaticales hace desviar el problema por caminos distintos y parece indicar distintos complejos de asuntos y temas: si es el objeto lo que determina el calificativo, el planteamiento es diferente a cuando se pretende captar algo que de por sí "politiza" todo posible contenido. De la expresión Política se hace en general dos usos. Política entendida como forma de actividad humana y Política como disciplina que toma tal actividad como objeto de estudio. Este significado es el primario. La transposición del nombre de la disciplina a su objeto es un hecho lingüístico reciente (1). Pero cuando se habla de Política en la segunda acepción, se entrecruzan una serie de cuestiones, las más de las veces de naturaleza metódica que oscurecen el problema. No falta razón a Heller cuando afirma: "Desde la Antigüedad viene elaborando nuestro Occidente, oralmente y por escrito, una serie de teorías y conocimientos a los que hoy se da el nombre de Ciencia Política, sin que

(1) Véase A. Pagliaro: "Política", en *Dizionario di Politica*.

haya sido posible determinar con precisión el objeto ni el método de esta disciplina en cierta forma enciclopédica. En esta denominación no está determinado ni el concepto de lo político ni el concepto de ciencia, es decir, que en principio no se puede hablar ni de un círculo bien delimitado de problemas ni de sus métodos específicos" (2).

Por ello —y sin necesidad de inculpar, aun reconociendo su parte de influencia, al modo natural positivista, que influido por la razón de tipo matemático niega posibilidad científica en donde no encuentra leyes de general cumplimiento— fué y es cuestión previa la que divide a la doctrina sobre la misma posibilidad de su existencia científica. Los criterios negativos abundan y unos se basan, como Waldecker (3), en que careciendo de leyes, es más que ciencia puro arte de organización; otros, como Kriek (4) o Pollok, profesor en Oxford (5) por los obstáculos en la determinación de su objeto, y no pocos, como H. Finer (6), por "las dificultades metodológicas que entraña la interpretación y estudio de los hechos sobre que descansa, cuya esfera es tan vasta como todas las humanas posibilidades".

En consecuencia, muchos se producen en el sentido de afirmar, un poco a la manera de Protágoras y los sofistas, que la Política es arte, lo que, aparte el problema de que se entienda exactamente por arte en esta significación y su relación excluyente o implicadora de

(2) Heller: *Staatslehre*, pág. 12.

(3) *Kurzgefassten Grundris der Allgemeine Staatslehre*, 1932, página 40 y sigs.

(4) *Völkischpolitische antropologie*, 1937, pág. 70.

(5) *Introduction a l'étude de la Science Politique*, 1895, pág. 7.

(6) *The Theory and practice of modern government*, 1932.

toda posible ciencia correspondiente, hace derivar la cuestión por el aspecto psicológico individual, de la acción política; creemos, además, obvio afirmar que la cualificación de político al hombre, en este caso nada tiene que ver con la predicación política, ontológica, del hombre. En este círculo de problemas hay afortunadas y consagradas disgresiones, puramente psicológicas o de tendencias sociológicas, como la repetida clasificación de M. Weber (7).

Más útil en orden a la unidad y acierto de nuestro trabajo nos parece eludir la entrada a fondo en estas cuestiones para, a través de las indispensables incursiones históricas, centrar la verdadera cuestión a este respecto.

De Aristóteles parte tanto la consideración como actividad finalista, cuanto la consideración científica histórica-descriptiva de la Política referida principalmente al estudio de las Constituciones. Basándose en la autoridad del estagirita se fundamenta una Política como ciencia del Estado con manifiesto poco acierto al trasladar simplemente la raíz originaria referida a una comunidad total como la Polis, al Estado. De ahí parte una consideración muy extendida de la ecuación Política-Estado.

La inmersión de todo lo humano sin cualificación autónoma en el orden metafísico trascendente hace perder sustantividad al concepto en la Edad Media. Desde San Agustín a Santo Tomás, la posición de cuanto el concepto encierra es traslúcida. Con el autor

• (7) M. Weber: *Politik als Beruf*, págs. 14 y 15. Divide a los políticos en tres grupos: los "gelegentliches politiker", o políticos ocasionales; los "Nebenberuflichen Politiker", o cuasi profesionales, y los "Hauptberuflichen Politiker", o profesionales.

de la *Summa* ya lo político adquiere especificación, no autonomía; esto ocurre al volver lo griego a través de Aristóteles y no sólo por ello, como con evidente inexactitud afirma Roefes, considerando a Santo Tomás como simple intérprete de Aristóteles (8), cuando, en definitiva, realiza con él una genial incorporación al pensamiento cristiano, enlazando con el propio San Agustín (9).

La cerrada unidad armónica de lo terreno y lo trascendente, la ordenación unitaria en el orden del Universo por Dios creado, tiene a lo largo de la Edad Media fisuras por las que más tarde, junto a otras manifestaciones del pensamiento y la realidad políticos, habían de abrirse escisiones fundamentales.

Es en Ockam, en el terreno filosófico y en otros, especialmente Marsilio de Padua, en el más concreto político (10), donde esas fisuras preparan ya directamente la consideración de la realidad política como sustantiva en sí, sobrepasando lo que en Santo Tomás es "suma serena del equilibrio entre el ser y el concepto, la realidad absoluta y la creada, la persona individual y la comunidad" (11). El nominalismo separa al hombre de Dios, le individualiza y hace de su voluntad, como de la divina frente a su absoluta razón, cauce inmediato de la realidad política. Por ello puede decirse con Conde que "la actitud metafísica y política de Ockam es el giro copernicano hacia una era nueva y

(8) *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, 1920, pág. 111.

(9) *Cunore*, pág. 43. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 1910, pág. 14.

(10) I. W. Allen: *History of political Thought in The sixteen century*, Londres, 1928, en donde se relaciona la postura política de Marsilio de Padua con su falta de fe religiosa.

(11) Conde: *Teoria y sistema de las formas Políticas*, pág. 465.

una configuración política de signo altamente dramático: el Estado moderno”.

Mas si la disgregación de la metafísica medieval, dentro de la misma Edad, encuentra sus raíces en el pensamiento político, es en el de Maquiavelo donde se produce la forma radical de ruptura de aquella unidad y queda escindida la vida en comunidades de hombres en la tierra, de la trascendencia divina.

La Edad Media, merced al Cristianismo, había dejado un pensamiento definitivamente enraizado en el Occidente cristiano: el de la posible pugna entre la política y regiones superiores, las de lo religioso y lo moral. Maquiavelo desvertebra el orden político del moral. Descarta las limitaciones normativas morales en la vida de la comunidad política. No niega a la moral, a la moral religiosa, ni a la religión misma, como ordenación normativa general e individual humana. Pero otra ordenación normativa autónoma aparece: la política. La comunidad política no se ordena sino desde la razón, y ella misma, la comunidad, posee también su “ratio”, la razón de Estado. No puede Maquiavelo romper con la dramática ecuación del bien y el mal, que, como dijimos, el Cristianismo había anclado en la conciencia humana. No puede por menos de admitir, pues, la separación moral entre lo moralmente —cristianamente entendido— bueno y lo malo, la valoración moral del bien y la repudia del mal como finalidad propia. La “ratio status” puede ser mala moralmente, pero buena políticamente y en torno a la figura de Agatocles (12) nos ha dejado, entre otras, precisas ilustraciones a este respecto.

(12) *Príncipe*, capítulo 8, y referencia más extensa y detallada en *Historias florentinas*.

Lo que se produce en Maquiavelo es "el reconocimiento como ordenación normativa de la conducta humana, irreductible a las otras ordenaciones normativas, que son la moral y la jurídica, es decir, la suposición de que ciertas acciones humanas no serían ni morales ni jurídicas, sino "políticas" y justificadas en tanto que acordes con esta normatividad específica autónoma e irreductible a las otras" (13). Es decir, con palabras de Mainecke, en su clásica obra: "la vida política en Estado es la más alta misión de la actividad humana, esfera superior que para lograr fines justifica violaciones y atentados al mundo moral, a la virtud entendida en sentido cristiano" (14). Pero por sugestivo que nos resulte el tema, sólo nos interesa de él la luz que pueda darnos el pensamiento del Secretario florentino sobre la problemática general del concepto de la Política.

La individualización, la concreción, la personalización en fin (queríamos evitar el empleo de esta palabra un tanto equívoca y, referida a estos momentos históricos, hasta anacrónica), de esa máquina racional que es el Estado, la constituye el Príncipe. La separación de ambos, una de las consecuencias del Estado moderno, necesitaría después más lenta evolución a través del Derecho, que no se inicia como es sabido, en Maquiavelo, sino en Bodino.

Lo interesante para la línea que estamos siguiendo es marcar que esa normatividad autónoma que es la Política, en Maquiavelo es referida al Estado a través de la referencia al Príncipe. De la Política como razón natural, como técnica del poder encaminada a la ad-

(13) Legaz: *Introducción a la ciencia del Derecho*, pág. 247.

(14) Edición italiana, pág. 50; edición alemana, pág. 36.

quisición, conservación y aumento de Estado, pueden deducirse dos consecuencias expresivas: una, el que la Política es técnica para conservar y aumentar el Estado; pero además otra, el que también puede instrumentarse en orden a la adquisición del mismo, más concretamente a la conquista del Poder. En el primer caso se maneja esa técnica por quien está constituido ya en Estado, por quien es usufructuario del Poder; en el segundo caso por quien pretende alcanzarlo, por quien no siendo aún Estado, o sea desde fuera de él, pretende encarnarlo.

Ya veremos cómo tendencias de entre las más modernas sobre el concepto de lo político, significan en definitiva, la deducción hasta las últimas consecuencias, el cierre del proceso que iniciara en el cincuenta el autor de *Las Décadas*. No dejamos de advertir que el término "príncipe" en Maquiavelo entraña un concepto más amplio que el de titular efectivo del Poder en la unidad política; el Príncipe, para Maquiavelo, es también, y como expresión de la situación real concreta de la Italia de su tiempo, el señor, cabeza o conductor de fuerzas determinadas.

Hemos hecho la referencia, que más tarde cobra pleno sentido por el proceso de generalización del positivismo, al problema de la equiparación de Estado y Política. En Maquiavelo el problema que se centra es otro de los grandes temas de la ciencia política: el de las relaciones entre Política y Moral, tras de cuya separación "el Estado moderno camina hacia la elaboración de una técnica objetiva, comenzando como su reflejo teórico, la doctrina de la razón de Estado, es decir, una política o sociología que se eleva sobre la posición entre lo justo y lo injusto, y sólo se deriva

de las necesidades que entraña la afirmación y la ampliación del Poder político" (15). No nos interesa ahora seguir toda la trayectoria del Estado moderno hasta la configuración de la nueva estructura política del Estado liberal. La forma de organización política, "lo Stato", permanece inalterable en lo que representa como cerrada unidad de poder hacia el exterior, merced al libre juego de las comunidades nacionales, y sobre el interior vencidas las instancias de poder intermediarias entre el Príncipe y los súbditos.

Pero con la nueva estructura del Estado moderno se operó un cambio esencial: el sujeto de poder no va a ser ya el Príncipe, porque cambia casi de raíz (el casi se justifica porque, en definitiva, es una nueva modalidad de explicación inmanente) el principio de legitimación. Comienza el proceso de despersonalización del Estado como consecuencia del fenómeno general de racionalización del Estado moderno, que entraña asimismo una racionalización del Poder. El instrumento de esa despersonalización y racionalización que al hacerse radicales preparan la crisis de la forma política actual en que nos hallamos, es el Derecho. El Estado liberal constitucional es Estado de Derecho, que rige en Derecho, que se justifica en cuanto lo realiza, que se autolimita al producirlo. Ese Derecho, que, por otra parte y en virtud de consecuencia del mismo proceso y muy especialmente desde Hobbes, es simple expresión de la voluntad del Estado.

La Política, como actividad del Príncipe, en Maquiavelo, trasladándose al plano del Estado, se configura como acción, como actividad del mismo, y la pro-

(15) Schmitt: *Das Diktatur*, pág. 32.

blemática, que en Maquiavelo se extrema en la polarización "moral y política", se centra entonces en torno a otro de nuestros grandes temas: Derecho y Política. Se habla de dos actividades del Estado: la jurídica y la política. Esta última como actividad estatal ajurídica. La relación de Derecho y Política no se configura entonces como reversión de la de política-moral, pues la inserción de la segunda en el Derecho había quedado ya deshecha. El Estado tiene ante sí la posibilidad de actuar conforme al Derecho establecido, "pero también el Estado se plasma constantemente en creaciones de poder, en actos de libertad. No es meramente el administrador de los bienes sujetos a tutela, no es simple patrono protector de las libertades de sus ciudadanos, sino que también es el patrocinador de su propia libertad, un ente no vinculado por el Derecho positivo", "un superhombre", como continúa afirmando Petraschek, sobre una cita de Hold Ferneck (16). Pero en Petraschek esa duplicidad de actividades estatales cobra unidad con la común referencia al Derecho Natural, noción tan poco grata a la doctrina del Estado de Derecho. "La política, como actividad del Estado en cumplimiento de un deber, ejercicio de una facultad jurídica y precisamente cumplimiento de un deber de Derecho natural y facultad de fomentar el bien común...". Y como la mayor parte del Derecho positivo estatal sirve al mismo fin que la Política, se puede decir que la política estatal y el derecho estatal tienen un principio de unificación en dicha pretensión del Derecho natural.

A esta doble dimensión de la actividad del Estado

(16) *System der Philosophie des Staates und des Volkerrechts*, página 18.

se hace expresa o tácitamente referencia cuando se enfoca la Política partiendo del Estado. Esa doble actividad estatal que en Petraschek (por citar a un autor significativo y relativamente poco conocido en España, pese a su posición católica) adquiere la denominación de "política de libre configuración" y "política jurídica", aludiendo la primera a "aquellas actividades políticas y formas institucionales de actividad que significan un ejercicio del poder autónomo, no predeterminado exactamente por normas jurídicas normativas firmes", dicho con palabras de Heller (17), relativas al tema.

Mas, en definitiva, construído así el concepto de la Política y referido al problema de Derecho y Política, se alude principalmente a la división de política exterior y política interior. En efecto, Petraschek así lo reconoce cuando afirma que el campo apropiado de lo que llama política de libre configuración es el de las relaciones internacionales, mientras que el de la política jurídica es el interno de la comunidad nacional estatal. Pero no es esto sólo. La llamada política jurídica se concreta conceptualmente, esfumándose por otro lado en realidad, el concebirla como mejoramiento general de la vida social, mediante el perfeccionamiento del Derecho y viene, en definitiva, a desembocar en la dirección llamada de la "política del Derecho", que en gran parte disuelve su ya ambigua naturaleza en pura ciencia del Derecho político comparado.

La posición del profesor Ruiz del Castillo es mucho más acertada, a la vez que nos aproxima a la línea que nos hemos trazado. Al estudiar la relación

(17) *Staatslehre*, pág. 22.

entre Derecho y política, afirma que “al lado de la política que realiza el Derecho está la política que lo impulsa”; “cuando relacionamos los términos política y Derecho no queremos acatar el estudio de aquélla a través de las normas jurídicas. Cabe también considerar la política en su constitución autónoma, en su ser propio real”... “también la política al margen del Derecho puede ser objeto de elaboración reflexiva”. Junto al Derecho real positivo legislado “hay un derecho virtual, engendrado por ansias de justicia, que aspira a ser el Derecho actual mediante la consagración de la ley y del Poder”. Ahora bien, “si el Poder crea el Derecho, es en virtud de la política, esa gran forja de normas jurídicas”.

Esta posición que el insigne profesor pone en concordancia con la distinción de Hauriou entre “el orden jurídico”, que introduce la libertad y la justicia en la vida social, y el “orden político”, que establece el equilibrio de poderes, va a servirnos de entrada a otro núcleo de problemas. O sea el concepto de Política, por ser más amplio que el de Estado, más que con éste queda conectado con el de Derecho, aunque, en definitiva, como el Derecho se actualiza mediante la ley y el Poder, no salimos del todo de la órbita estatal.

Hay que partir de que la idea de lo político excede de la de lo estatal, y, aunque en función del Estado, en definitiva, ha de considerarse, la solución está en ver el Estado como organización, como creación de la Política. Hay que deducir lo estatal de lo político y no lo político de lo estatal. “No se puede seguir determinando la política partiendo del Estado; es necesario

que sea determinado el Estado partiendo de la política" (18).

Ello no quiere decir que pretendamos establecer una separación entre ambos campos, cosa por lo demás imposible, sino simplemente afirmar que en lugar de alcanzar el concepto de la política visto a través del del Estado, hay que comprender a este último a través de la política, cuya esencia y contenido consiste en ser actividad humana.

Así como nos resulta estrecha una visión estrictamente jurídica del Estado, así también consideramos insuficiente una visión simplemente estatal de la Política. Es necesario entrever el Derecho y el Estado en la realidad social en la que vivimos. Pues bien, para superar esa estrechez estatal de la Política hay también que partir de conceptos propios de una Teoría de la sociedad o Sociología filosófica, considerando fundamentalmente la Política como actividad humana, como despliegue específico de un elemento ontológico de la humana naturaleza. El punto de arranque, pues, es a partir de lo social, de la realidad social, de la sociedad humana.

Mas, así como la reacción antiformalista, antipositivista, conduce a la conclusión de ver en el Derecho y en el Estado unos simples reflejos de la realidad social, así también hemos de ver aquí cómo una estricta consideración sociológica de la política conduce a consecuencias francamente desastrosas.

Una consideración puramente sociológica del Estado concibe la teoría del mismo como descripción, como

(18) Schmitt: *Staat, Bewegung, Volk*, II, 2 y pág. 189 de la edición de Cantimori.

explicación de un fenómeno social. La sociologización de la Política conduce también a reducir su teoría auténtica a mera descripción estimándola como cobertura del proceso sociológico que concluye, por último, en la conquista del Poder.

Es a partir del siglo XIX cuando surge propiamente el concepto Sociedad, cuyo entronque con el de la Política va a producir los efectos que acabamos de indicar. La Política, vista desde el ángulo de lo social, va a significar, siguiendo el proceso de su sociologización, conexión de su concepto con el de sociedad en el sentido estricto frayeriano, el de ley estructural real histórica.

En general, la aparición del concepto Sociedad con sentido actual va unido al individualismo racionalista. La Sociedad, como preexistente al Estado, es allí afirmación general no obstante las especiales matizaciones de un Hobbes, por ejemplo, al configurar su teoría del contrato constitutivo. Mas en Rousseau se encuentra la radicalización de esa separación aun más conceptual que cronológica entre Sociedad y Estado. El autor de *El contrato social* parte del antagonismo típico en el Derecho político de toda la pasada centuria. En efecto, en la distinción de "voluntad general" y "voluntad de todos" —determinan ésta por la suma de intereses particulares y egoístas, y aquélla como voluntad de la persona colectiva o moral Estado, que tiende siempre al bien y que no puede equivocarse porque por ser lo que es es siempre lo que debe ser (como máxima que dijo Stammler con marcado acento kantiano)—, en esa distinción, repetimos, está la clave de muchos de los problemas que afectan a esta cuestión.

La sociedad es lucha de intereses particulares egoístas y no sólo de individuos, sino también de grupos o pequeñas sociedades que pugnan por imponer como voluntad del todo, como voluntad general, su voluntad particular. La debida preeminencia del Estado ha de velar porque así no suceda; lo contrario sería trastocar la construcción del contrato, vulnerar su cláusula fundamental. Con propias palabras de Rousseau, "toda sociedad política está compuesta de otras sociedades más pequeñas, de diferentes especies, que tienen cada cual sus intereses y normas; pero estas sociedades con forma exterior y autorizadas que por todos se advierten no son las únicas que realmente existen en el Estado: hay otras —bien sean permanentes o pasajeras— compuestas por particulares a quienes un interés común une y en las cuales la fuerza es real, aunque no sea aparente, y en las que las diversas relaciones bien observadas constituyen el verdadero conocimiento de las costumbres. Estas asociaciones tácticas o formales son las que modifican de tantas maneras mediante su influjo las expresiones de la voluntad pública". La importancia y significación de estas palabras russonianas es de capital interés a nuestro objeto, como lo es en general la obra a que pertenece (19), fijándose en la cual pretenden basarse, a nuestro entender, con excesiva libertad interpretativa los que no ven en el autor del *Contrato* más que el padre de las modernas tendencias socialistas, llegando incluso a formular una interpretación economicista, por no reparar en que

(19) La obra de Rousseau a que nos referimos en el "Discurso sobre la Economía política". Obras completas. Edición Lyon, 1796, página 268.

Rousseau da de economía un concepto tan amplio que a veces comprende el gobierno de la cosa pública, distinguiendo así, por ejemplo, la economía como gobierno, de la autoridad suprema: la soberanía (20).

Desde Rousseau, esta separación de Sociedad y Estado pasa a Alemania, encarnando en Hegel —con quien toma sentido distinto—, cuyo concepto de “sociedad civil” está prendido en fuentes russonianas y en otras fuentes francesas, aunque no en el grado que piensan algunos, entre otros Jeillinek (21).

En el fondo, lo que Hegel entendía por sociedad civil está en el círculo de la “voluntad de todos” del filósofo de Ginebra. El concepto de sociedad civil —“el sistema de las necesidades”— de Hegel, está fundamentalmente sumergido en la vida económica, aunque la afirmación inversa resulte, desde luego, mucho más evidente. La sociedad civil es “unión de los miembros como individuos independientes en una generalidad formal por sus necesidades y por la constitución jurídica, como medio de la seguridad de las personas y del dominio, y por un orden exterior para sus intereses particulares y comunes” (22). Esta sociedad civil encierra tres momentos: *a*) el medio que sirve a la necesidad y a la satisfacción del individuo por el trabajo y la satisfacción de los demás (sistema de necesidades); *b*) la realidad de lo general de la libertad, que se contiene en dicho sistema, o sea la protección de la propiedad por el Derecho; *c*) la asistencia para evitar

(20) Véase Bruno Brunello: “Idee sociali ed economiche nel Rousseau”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año XIV, fasc. VI, noviembre-diciembre 1935.

(21) *Teoría del Estado*, pág. 110 y sigs., t. I.

(22) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pág. 157.

lo fortuito como residuo dentro del sistema y la protección por la policía del interés específico (23).

Ahora bien, “uno de los dos principios de la sociedad burguesa es la persona concreta considerada como fin específico con un todo de necesidad, mezcla de determinación natural y albedrío y esencialmente considerada en relación con otra persona específicamente análoga” (24). Pero como “el fin egoísta en su relación y condicionado por la generalidad constituye un sistema de correspondencia total, puesto que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica está implicado en la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, y solamente adquiere realidad y seguridad dentro de esta conexión...” (25), como ello es así, sólo a través de esa otra persona específicamente análoga “y en último término a través del segundo principio, o sea a través de la forma de generalidad, se concilia, afirma y satisface” (26). En la sociedad —“momento” de la construcción del Estado— sólo tienen valor los individuos autónomos. También la sociedad civil es ya Estado, pero sólo “Estado moderno”, “Estado de la necesidad”, “Estado intelectual”.

En esa “sociedad civil” se da una libertad o igualdad formal de los hombres que, movidos por sus intereses, mantienen unas relaciones que el Estado regula como “realidad de la idea ética” por ser la realización sustancial del espíritu. Mas, como ha puesto recientemente de manifiesto Salvador Lissarrague, cuyo

(23) *Ob. cit.*, párrafo 188, pág. 159.

(24) *Ob. cit.*, párrafo 182, pág. 153.

(25) *Ob. cit.*, párrafo 183, pág. 155.

(26) *Ob. cit.*, párrafo 182, pág. 154.

libro *El poder político y la Sociedad* (27) constituye una de las aportaciones científicas más sugestivas, para la comprensión y la superación de la sociología contemporánea, en Hegel: "El Estado no se confunde con la sociedad civil ni tiene por fin último defender la propiedad y asegurar la libertad personal, sino que tiene para con el individuo otra relación completamente distinta, "en tanto el Estado es espíritu objetivo, tiene el mismo individuo objetividad verdad y eticidad cuando es un miembro del Estado". O sea, con palabras del propio Lissarrague, "el Estado como espíritu objetivo, esto es, como manifestación del espíritu que entra en sí mismo, constituye el asiento auténtico de la libertad de los individuos, como libertad ética, no sólo formal". Ahora bien: "Pero a la vez esta libertad formal de cada uno independiente no es anulada, sino integrada por el Estado. En el Estado están todos los hombres ligados a los principios éticos del espíritu como miembros de aquél; pero son a su vez seres particulares e independiente y formalmente libres a través de la sociedad civil que constituye algo regulado por el Estado y en cierto modo su supuesto" (28).

En Hegel están dados todos los supuestos del proceso de sociologización del Estado y de la ciencia misma de la Sociología, sin que nos interese a este respecto las distintas opiniones de intención unilateral sobre el origen francés comtiano o alemán hegelfichteniano de esa ciencia. Pese a las diferentes interpretaciones y direcciones que en el gran filósofo alemán encuentran su base, todas en general confluyen en esa consecuencia

(27) Edición *Instituto de Estudios Políticos*. 1944.

(28) Lissarrague: *ob. cit.*, pág. 134 y sigs.

sociologizadora desde L. V. Stein, en la que la influencia de Hegel es notoria y en la que se inicia la superación del panlogismo hegeliano —su verdadera realidad es la realidad de la idea, el Estado— hasta las más modernas versiones italianas o alemanas de la filosofía de Hegel.

Es de su Filosofía del Derecho, especialmente de su teoría de la eticidad, de donde parte la moderna Sociología. Basta un giro realista para hacer de la filosofía hegeliana punto de partida del marxismo (29). Con Hegel comienza el proceso de sociologización del Estado, que habría de culminar en Engels y Marx; la entrada del concepto de economía en la dialéctica hegeliana sustituyendo a la de espíritu va a operar la transformación. “La situación jurídica como las formas del Estado no pueden comprenderse partiendo de sí mismas ni de la llamada evolución del espíritu, sino que arraigan en las situaciones materiales de la vida, cuya totalidad asume Hegel bajo el nombre de “sociedad civil”; sólo es una superstición política el que “la vida burguesa haya de ser mantenida en conexión por el Estado, mientras que, al contrario, en la realidad el Estado es mantenido por la sociedad civil (30).

El perfil seguido en las páginas inmediatamente precedentes cobrará plena justificación en el transcurso de estas líneas. Agotadas las vías de la consideración estatal de la Política, tal como referido quedó en su momento, marcamos con insistencia que nunca nos parecería excesiva la necesidad de arrancar para la consecución del verdadero concepto de aquélla, del de

29) Legaz: “Sociología y Filosofía”, pág. 52 de la *Revista Internacional de Sociología*, V. 5, núm. 6, 1944.

(30) Lit. Nachl., II, pág. 227.

lo social, al igual que dijimos refiriéndonos al Estado, y si ya aludimos a los excesos de una tal dirección, fácil será deducir a la luz de las notas destacadas tras la aparición del concepto de Sociedad, cómo esta nueva vía conduce a una concepción de consecuencias verdaderamente castastróficas de la Política.

La rotura del orden universal católico del medievo, la consagración inmanente de la razón humana, colocó al hombre en el mundo, desasistido de coordinación trascendente, con sólo el instrumento de esa su razón individual descristianizada, secularizada; Maquiavelo dota a esa razón de un concepto de la política que rompe con la ley moral, porque tiene leyes propias de aquellas independientes. Y lo hace cuando la ruptura de la unidad espiritual europea produce el choque de las individualidades nacionales, haciendo su aparición los Estados como unidades de poder entre sí independientes; cuando la Reforma siembra los principios del orden individualista; cuando está en germen, por causas que no nos toca aquí señalar y, como consecuencia de las anteriores premisas, todo un sistema económico montado sobre bases espirituales, que si habían desarraigado al hombre de Dios, pronto iba a desarraigarle del sentido de comunidad nacional (31).

El liberalismo constitucional, una vez culminada la primera fase de la nueva forma política, "lo stato", por la definitiva consagración de sus supuestos primigenios, va a hacerle entrar en otra que, ya lo hemos dicho, no atañe a sus postulados sustanciales. La línea

(31) Véase Weber: "Der protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus" (en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920-1921, I), en la que estudia la tesis de que el capitalismo antes de ser "organización" era "espíritu", su modo práctico de vida.

que da unidad a estas dos fases es claramente percibida: en la teoría del absolutismo se contienen los supuestos de la nueva trayectoria que hace del Estado en un Locke, un Kant o un Rousseau, lo que de la razón humana había hecho un Descartes, puro mecanismo neutral.

Mas la neutralidad ya había servido como concepto base del Estado en sus comienzos; sobre ella sentó Bodino la noción de soberanía, soporte inexcusable de la nueva forma política. La neutralidad del liberalismo burgués triunfante en el XIX es otra neutralidad, o mejor dicho, lo es, no frente al problema religioso que Kant había hecho entrar ya resueltamente en la esfera de la libertad privada tras de hacer entrar la existencia de Dios en el terreno de la razón práctica. La neutralidad del Estado liberal lo es fundamentalmente con respecto a esa realidad anterior, frente al complejo de fenómenos dejados en libre juego y sobre los que el Estado, racionalizando hasta el máximo, no tiene ni medida de estimación ni principio que legitime su obrar, porque se ha despersonalizado en puro instrumento de la libertad individual.

Ese libre juego de y en la sociedad se concibe nada menos que supuesto del Estado liberal. Mas, como atinadísimamente apunta Heller, denunciando su crisis, esta concepción del Estado tiene dentro de sí una dramática contradicción, "cuanto más débiles sean los contenidos comunes que unan a gobernantes y gobernados, tanto más fuerte será el sentimiento de ausencia de igualdad y de libertad". La fórmula política del Estado liberal, el parlamentarismo —basado en el principio de la libre discusión, pues la verdad, destruido el

logos universal, es tarea de las razones individuales—, “descansa de un modo muy especial en un contenido común de voluntad que integra todas las oposiciones”, cuando la realidad, es que falta “el supuesto de una comunidad de valores y de aspiraciones” y con ella la necesidad de que “yo considere políticamente más importante la existencia íntegra de una comunidad concreta de aspiraciones y valores a que prevalezca en toda ocasión mi mejor criterio”, concluyendo con estas palabras definitivas: “si no acierto a descubrir en la humanidad, en un pueblo o en un grupo el vínculo de una comunidad de valores, ninguna decisión de la mayoría tendrá fuerza para obligarme, y tanto la selección de los elementos dirigentes como la determinación de los fines políticos por decisión de la mayoría perderán para mí su sentido”, pues “tanto lógica como política y normativamente la decisión de la mayoría sólo tiene sentido dentro de una totalidad”.

Cuando Rousseau establece los fundamentos de la legitimación democrática del Poder y del Estado bien sabía que la “voluntad general” no se vinculaba necesariamente en la mayoría, que como tal, sólo podía arrojar un mayor número de opiniones particulares coincidentes. La voluntad general en Rousseau —ya nos referimos a ello citando a Stammler— es la voluntad objetiva, la voluntad racional. En principio mayoritario no es más que el instrumento técnico de mayor proximidad a esa voluntad general, “expresión atropomórfica del orden estático objetivo” (32). Rousseau rompe definitivamente la concepción del poder-razón

(32) Kelsen: *La Démocratie. Sa Nature, Sa valeur*, Paris, 1932, pág. 11.

sustituyéndole por el de poder-voluntad. Pero Rousseau se opone resueltamente a toda interferencia entre el soberano y los súbditos, por entrever con evidente agudeza que cualquier asociación interferente había de representar sólo intereses egoístas de grupo. Por ello se opone a la existencia de los partidos que luego habían de considerarse generalmente —salvedades como la de Triepel (33) no rompen la firme postura de la doctrina— no ya como compatible, sino como consustancialmente necesaria al Gobierno democrático.

Ese complejo social que el liberalismo había pretendido olvidar, ese mundo efectivo de las relaciones humanas, va espontáneamente formando agrupaciones de hombres unidos por la comunidad de ideas e intereses y en las que pronto las distinciones se profundizan con radicalidad y precisamente cuando, como agudamente había visto ya Stahl con la aparición del socialismo, más que en la reforma del Estado, el objetivo está en la reforma de la sociedad.

La racionalización, la despersonalización del Estado despolitiza al Estado, convirtiéndolo en mero instrumento técnico de dominación que se ofrece al grupo más fuerte. Falta de un supuesto común de coincidencias, la lucha por el Poder y los fenómenos en torno a él se han convertido en la entraña misma del concepto de política, hasta el punto que en definitiva el contenido científico de ésta llega a confundirse con el de una consideración sociológica del mando. La conquista del poder de dominación —diremos con una terminología de Hauriou— ha eliminado la especulación sobre la conmesuración valorativa del poder de autori-

(33) *Die Staatsverfassung und die Politischen parteien*, Berlín, -927.

dad, que entraña los problemas de su justificación y legitimación. El punto de partida sociológico para alcanzar un concepto de la política ha conducido, como condujo el mismo punto de partida referido a la Sociedad y al Estado, a una explicación de la Política que agota su concepto en mera descripción fáctica de los impulsos de dominio.

Ese impulso de dominio fundamenta por ejemplo, una definición clásica de la política, la de M. Weber, que entiende por ella la tendencia a participar en el Poder o a influir sobre los que disfrutan de él, sea entre distintos Estados o entre los diversos grupos dentro de un solo Estado (34). Esta definición de la política está encajada en la doctrina del gran sociólogo alemán en todo un sistema de arquitectura difícilmente superada y de tan profunda y completa construcción que bien puede decirse con Jasper que ha trascendido de lo que sería una simple ciencia particular del campo de las de la cultura, elevándose a la categoría de verdadera especulación filosófica, ya que el conocimiento que de lo sociológico expone Weber es capaz de explicar y condicionar el conocimiento de todas las ciencias particulares (35).

No nos es posible, ni por el momento interesa, en esta inserción significativa que del autor de *Wirtschaft und Gessellschaft* hacemos en el marco de nuestro trabajo, la descripción por somera que fuere de su sistema sociológico. Parte de un concepto de la sociología

(34) *Politik als Beruf*. Gesammelte Politischen Schriften, Munich, 1921, pág. 397.

(35) Véase G. Valdecasas: *Teoría de la sociedad y del Estado*. Curso de conferencias en el Instituto de Estudios Políticos, 1942.

en el que asigna a ésta la "comprensión" del hacer u obrar social, en el que niega una preeminencia real a lo racional que impide en el mundo histórico toda posible explicación causal; en ello está la clave de su idea central: la "probabilidad" ("Chance", dice empleando una terminología francesa suficientemente significativa) conjugada con la "comprensión".

Lo que Weber se propone no es definir las cosas en sí, sino únicamente en cuanto a los fines sociológicos que su investigación persigue. Cuando se enfrenta con los conceptos básicos de la temática del Derecho político los comprende con esa voluntaria y consciente limitación, reconociendo la existencia de otros puntos de vista, el ético, por ejemplo, que no le interesan directamente a su construcción sociológica; por ello, Weber se abstiene, haciendo de la abstinencia una actitud de todo juicio axiológico.

Aclarado esto, la escala de esos conceptos básicos aparece con ilación lógica irrefragable. Asociación humana en general es grupo dotado de mando organizado. Para su cualificación específicamente política se requiere que el mando ejerza territorialmente. ¿Cómo? Mediante la posibilidad de coacción física. El Derecho es ordenación garantida externamente por el empleo de esa coacción y precisamente ejercida sobre el que no lo cumpla por un cuerpo organizado y especialmente preconstituído para esa función garantizadora. Lo que cualifica políticamente una asociación humana es la posibilidad de ejercicio de coacción, por lo que toda asociación coactiva es asociación política. El Estado lo es aquella "cuyo cuerpo de dirección o administración reclama eficazmente el monopolio de la coacción

física" (36). Y los partidos políticos "Sociedades de libre reclutamiento constituidas con el fin de proporcionar a sus directores y a sus partícipes situaciones en una comunidad", bien entendido que esas situaciones, y ello está expresamente consignado en Weber, son situaciones de preeminencia o fuerza social. La esencia de los partidos políticos —afirma Weber— sólo puede conocerse cuando se tienen ideas claras sobre la esencia y la configuración actual de las formas de mando en el Estado moderno (37). No deja de ser significativa a este respecto la descripción que de los que llama "partidos de patronato" hace, con referencia a los grandes partidos de América del Norte, trasladando al partido político, como asociación con mando organizado, parte de su construcción sociológica del Estado (38).

La posición de Weber es tanto más significativa cuanto que su construcción sociológica —y a los efectos que aquí nos interesa su concepto del mundo de lo político— no deja de ser en cierta forma individualista; pero parte de un concepto del hombre "homo-faber preocupado por la técnica y el dominio de las cosas y los hombres". Difícil entrada ésta en el campo de una auténtica Ciencia Política y extraña la posibilidad de hacerla entrar en el cuadro general de las ciencias, tal como Weber concibe la ciencia consecuentemente con su concepto del hombre moderno. "El ideal de

(36) *Soziologische Grundbegriffe*, *ob. cit.*, págs. 26 y 29.

(37) Véase Koellreutter: "Die Staats-politischen-anschaungen Max Webers und Oswald Spenglers" in der *Zeitschrift für Politik*, Bd. 14. Pág. 481.

(38) Véase M. Weber: "Parlement und Regierung in neugeordneten-Deutschland" in *Politischen Schriftum* 167.

la ciencia propuesto por Max Weber es el que corresponde a su propia visión del hombre. A un tipo de hombre domeñado por la práctica y la técnica corresponde una ciencia positiva limitada a los hechos, a lo lógicamente deducible, pero no positivista. Ciencia puramente técnica, pero que al hombre de acción le proporcione una interpretación de los valores y le descubre aquellos hechos que ha de tener en cuenta en toda elección y decisión. Ciencia que se ocupa con valores, pero que se abstiene ascéticamente de toda valoración, así como el hombre practica la ascesis de la profesión, y de tal modo se entrega a las cosas que se impersonaliza y desaparece el ethos de la personalidad, lo cual expresa una situación de desesperación en sentido de Kierkegaard, pero que en Weber es —como después en Heidegger— la desesperación de la finitud, la pérdida de sí mismo en el servicio de las cosas” (39).

En notable relación con Weber, y muy próximo a un vitalismo antirracionalista, esteticista, con algunos acentos sorelianos y no poca influencia de Croce, H. V. Eckardt —cuya cita se justifica por ser autor vertido a lengua española— corrige al sociólogo alemán, afirmando que “por encima de esos impulsos debe entenderse por política el mecanismo total del proceso para la conformación y regulación de las relaciones de poder en la vida pública del Estado o entre diversos Estados”. Como él mismo denuncia en el prólogo de su obra (40), “no aspira a fundar una teoría, sino a señalar los caminos de la acción, creyendo con David Hume que todos los asuntos; y por lo mismo también

(39) Lagaz Lacambra: *ob. cit.*, pág. 50.

(40) *Fundamentos de la política*, edición española, pág. 11.

el interés (que es lo que guía a los hombres), están condicionados en todos sentidos por la opinión pública”.

Claramente se deduce que el tema central de su teoría de la Política —pues, pese a la salvedad anunciada, la teoría existe— es la acción política “actuación voluntaria sobre las relaciones de poder existentes dentro del Estado o entre diversos Estados, con objeto de lograr fines accesibles para el Estado o la vida pública”. Ahora bien, esa alusión a los fines sólo sirve a Eckard para aproximarse al concepto laxo de Hellfritz, de Política como actitud lógica, “cálculo de finalidades” (41), y no para sentar criterios axiológicos, puesto que después de decir que la Política no se engendra por “concepciones o ideales o movimientos de espíritu” reafirma que “aparecen como fundamentales en política la forma o el modo de la acción antes que los fines de ésta”.

Por distinto camino que el pensamiento puramente sociológico se ha llegado a la consagración conceptual de la política como lucha existencial por uno de los más agudos pensadores contemporáneos. Nos referimos a Karl Schmitt.

No es Schmitt un sociólogo. Su posición es polémica frente al Estado demoliberal, concretamente frente a Weimar, y el mundo de sus preocupaciones y el norte de su pensamiento no son estrictamente sociológicos. Mas, de todas formas, tanto por sus supuestos antropológicos cuanto por su consecuente tendencia psicologista, cuanto por la antinomia que sustenta toda su teoría, ésta representa en definitiva “la ra-

(41) *Allgemeine Staatslehre*, 1928, I.

dical entrega de todo concepto del Derecho y de la ética al Poder" (42). Sin ser sociólogo viene a señalar lo político como acentuación, como mera tensión de lo social; un acto social, deviene político cuando separa en amigo y enemigo, en función, pues, de pura existencialidad: "La lucha es necesaria siempre para que pueda hablarse de política". Los conceptos políticos son conceptos polémicos (43). El estado de guerra como verdadero estado político es la clara consecuencia.

Así como en la posición de M. Weber se entreveía la política como política interior, en Schmitt se apunta más a la visión exterior de la política. Ahora bien, esto autoriza interpretaciones radicales, como las de Hui-zinga (44), que para dar unidad a estas líneas transcribimos: "No orienta la naturaleza de lo político hacia una comunidad. Construye así el tipo del hombre formalmente político que sin una naturaleza política propia sería un animal de presa reconocido por Spengler como tipo político de nuestro tiempo. Por tanto, según ambos autores, es el estado de guerra el verdadero estado político, y la naturaleza de la política exterior debe buscarse en la oposición entre los pueblos. Por tanto, esta concepción conduce a ver la naturaleza de lo político solamente en las relaciones exteriores y por ello a profesar la primacía de la política exterior".

Efectivamente, la posición schmittiana a ello conduce, pero lo que sustenta el concepto de lo político es la distinción amigo-enemigo. Lo que sucede es que esa

(42) Véase Han Barth: "Fluten und Dämme", *Die Krise des Wahrheits Begriffs in den Staatswissenschaften*, 1940.

(43) Hugo Preus, 1930.

(44) *Entre las sombras del mañana*, pág. 126 y sigs.

lucha será interior —y la guerra será civil— cuando “los contrastes de los partidos se identifican con los contrastes políticos” y entonces “son las agrupaciones interiores de amigos y enemigos, no las exteriores, las que determinan la contienda armada” (45). Ahora bien, la primacía de la política exterior se determina idealmente, pues su conclusión es la de volcar hacia el exterior el antagonismo existencial.

Es cierto que Schmitt hace insistencia en que la guerra no es el estado ideal y que él no da sino una definición política “no filostrática o militarista, imperialista ni pacifista” efectivamente, pero todo descansa en la posibilidad de guerra como caso límite de distinción, y aunque la guerra no sea “meta, fin, ni siquiera contenido de la política...”, “... sí es su “supuesto”, que, dado como posibilidad real, “determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce un comportamiento específicamente político”.

Es de notar cómo Frayer, construyendo como dialéctica interna de una situación clasista todo su sistema sociológico, llega a análogas conclusiones. El Estado, para que exista entre otros Estados, necesita una esfera de conquista a su alrededor. “Tiene que conquistar para existir”. La guerra es la situación normal. “Durante la tregua que llamamos paz el Estado debe tender en todo hacia el regreso de la situación normal: la guerra” (46).

No queremos, por lo demás, acentuar la crítica de esta posición, quintaesenciada en quien dedicó su agu-

(45) *El concepto de lo Político*, págs. 122-125.

(46) *Der Staat*, págs. 142-145.

dísima inteligencia a temas españoles casi olvidados o al menos no justipreciados debidamente por la literatura política indígena. Por otra parte, la fuerza patética de los actuales momentos históricos puede decir la última palabra y seguramente sin la honda y entrañable emoción con que habríamos de hacerlo nosotros (47).

Mas estas posiciones extremas son consecuencias de actitudes antiguas, cuyos efectos sería injusto determinar geográficamente. En órganos culturales y científicos, en libros, revistas y actitudes políticas, late el mismo fondo de desvinculación ética. Mas también es de notar la reacción que alborea. Contra la conocida proposición Whyte, que arrojaba la ética de la política, considerándola materia propia de filósofos, J. H. Halloweell (48), por ejemplo, se lanza a la crítica del primero acusando de nihilista aquella proposición y concluyendo que no se puede prescindir de lo ético a menos que se haga caso omiso de nuestra responsabilidad de seres humanos, olvidando la humana condición, con lo que se niega virtualidad a la ciencia política.

La consideración de la Política como concepto que se desentiende de una valoración para entrar de lleno en el terreno de la lucha, el poder y la fuerza, ha llega-

(47) Sobre Schmitt, entre otros trabajos hemos consultado: Javier Conde: *Teoría y sistema de las formas políticas*, pág. 72 y sigs.; Koelreutter: *Volk und Staat*, pág. 15 y sigs.; Heller: *Autoritärer Liberalismo*; F. Bataglia: "Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt" (*Revista Int. Fil. Diritto*, XV, julio-octubre, 1936); Volpicelli: Prólogo a *Principii polit. Nationalsoc.*; A. Dolnai: "Der Inhalt der Politik", en *Zeits. für die gesamt. staatu.*, tomo 94, Heft 1, págs. 1 a 38, y además las citadas de Barth y Huizinga.

(48) "Politics and Ethics", en *The American Political Science Review*, vol. XXXVIII, núm. 4, agosto 1944, pág. 639.

do a ser como un denominador de la ciencia contemporánea. Mas, como dice agudamente Sánchez Agesta, esa ciencia “ha cumplido fielmente su misión de reflejar una realidad social en conceptos... Es tremendo decirlo, pero el valor de estos conceptos estriba en el vigor y exactitud en que expresan una realidad. A ellos habrá que volver como textos clásicos cuantas veces se quiera expresar el perfil de nuestro tiempo: voluntad de dominio, organización de fuerzas, amigos y enemigos” (49).

La superación de un concepto estatal de la Política nos llevó a la estimación más comprensiva de la política desde el punto de vista sociológico y esa vía nos ha conducido a la consideración de la política como lucha por el Poder.

El punto de partida vimos cuál era: arrancaba de la sociedad como sociedad ya configurada históricamente, y partiendo de ahí la visión de la política se nos aparece como la acción de grupos sociales en máxima disyunción por el Poder. Pero la consecuencia es más honda. La sociedad “sociológicamente” así considerada se nos presenta como sociedad estructurada en clases. La sociología “desenmascara las pretendidas “leyes naturales” de la sociedad económica capitalista presentándola como una constelación puramente histórico-fáctica de las fuerzas sociales” (50). Toda construcción teórica, partiendo del descubrimiento de esa estructura social, ha de plantearse partiendo también de esa “situación” estructural, y la búsqueda de leyes causales por las que la razón humana pretenda

(49) Sánchez Agesta: *Orden y tranquilidad. La evolución social*. Ponencia... A. C. N. de P., núm. 330, pág. 8.

(50) Frayer, cap. III, 8, *Estado y sociedad*.

dominar esa situación entrañan el esfuerzo por conseguir la evolución que es inmanente a esa estructura social contemporánea, bien se maneje el concepto de ley o el de "probabilidad". La Política en esta consideración sociológica está inmersa en esa dialéctica interna.

El punto de partida de una teoría de la sociedad —sociología filosófica, algunas la han llamado con terminología menos estimable— ha de ser el hombre: el hombre cristianamente entendido, como criatura de Dios, hecho "a su imagen y semejanza". ¿Cuáles son las consecuencias de una inteligencia cristiana del hombre? Ante todo, la de su unidad sustancial. El hombre posee un estrato natural junto a una dimensión histórica y es a la vez persona; pero estos estratos o dimensiones son irreductibles: no hay actos del hombre sino participando las tres dimensiones, bien que en grado de diverso predominio de cada una de ellas. La sociabilidad humana ha de entenderse como dimensión ontológica del ser del hombre sustancialmente comprendido, esto es, como persona. Esta sustancialidad del hombre como "ens in esse" en contraposición del "ens in alio ente" es la base de su consideración como persona definida por Santo Tomás (51), como sustancia individual de naturaleza racional, que es lo que le confiere la superior categoría de cuanto por Dios creado (52). Este carácter sustancial no le corresponde a la sociedad, aunque sí constituya exigencia sustancial de la naturaleza humana. El obrar sigue al ser, había de decir el Aquinatense. y el ser es el hombre. Ello es de meditación imprescindible para resolver el complejo problema de la rela-

(51) *Commentaria in IV libros Sententiarum*, lib. I. Dist. 23, 2, 1 a 2.

(52) Santo Tomás: *Summa Theol.*, 1.^a 2, 29 a 3.

ción hombre y comunidad y el de la relación de los fines respectivos encarnados en bienes distintos (53), problema éste o disuelto o mal comprendido en algunos parciales comentarios de la doctrina católica, por no considerar la distinción tomista de los bienes por su género: el bien común es superior al bien particular; pero si los dos son del mismo género, no pudiendo en forma alguna la proposición anterior, pues puede ocurrir que el bien particular sea superior por razón de género; en consecuencia, el valor de salvación es superior en género a cualquier bien común (54).

Sólo partiendo de una inteligencia católica del hombre y de su sociabilidad, podemos construir una teoría de la sociedad y de la organización política. Porque la Política es una actividad humana que recibe —la actividad— el calificativo de política por tender hacia un objeto que denominamos político. Lo político se da en la actividad humana no como ejercicio o despliegue unilateral de un estrato o cualidad humana, sino como acto de la persona entera, unidad sustancial.

Esta consideración de la Política como actividad humana, no implica la negación de una realidad objetiva de la que se predique es política. En el empleo de los términos “político” y “política” existe una sutil tonalidad ya aludida: cuando se habla de “Política” la referencia es a una actividad determinada por su objeto, mientras que cuando se habla de “político” se hace una adjetivación capaz de cualquier contenido. Por lo mismo tampoco representa nuestra posición una radical negación de la distinción conceptual de lo objetivo y lo

(53) Véase la reciente obra de Kurz (P. Edelbert): *Individuum und gemeinschaft bei Tomas von Aquin*.

(54) Santo Tomás: *Summa Theol.*, 1-2-113.

subjetivo y mucho menos la negación de la realidad de lo primero. Lo que sí estimamos es la existencia de una indisoluble vinculación de ambos elementos y por ello entendemos que la calificación de objetivo o subjetivo a un concepto expresa la simple acentuación de uno de aquellos elementos (55).

La realidad de las instituciones, de las formas de vida hecha, no tienen una existencia independiente de la actividad humana y el propio Hauriou las considera "sedimento" objetivo de la actividad del hombre: es esa actividad en definitiva quien las crea, las mantiene y las hace desaparecer.

La sociabilidad como potencia humana cuaja en cuanto y por existir unas vigencias en razón de las que la convivencia producto de esa sociabilidad se ordena. Cuando esas vigencias son productos no de la mera repetición, esto es, cuando los hombres actúan de una determinada forma, en virtud de proceso racional de adhesión libre y voluntaria, el orden de su convivencia exige la existencia de una fuerza exterior que les garantice la seguridad en ese orden. Y el mismo proceso racional de adhesión al orden justifica la existencia de esa fuerza exterior en cuanto se convierta tan sólo en garantía de la vigencia del orden. La actividad humana que tiende de alguna forma a asegurar mediante la existencia del Poder un orden de convivencia libre y voluntariamente aceptado —considerado legítimo— es la política.

El Estado es una forma histórica de organización política, es decir, de organización del Poder para el

(55) Véase Sánchez Agesta: *Derecho Político*, t. I: el capítulo "La Política".

mantenimiento de un orden válido según determinados supuestos, principios de legitimidad.

Ahora bien, el orden no se impone por la mera existencia del Poder: éste no es la representación del orden, sino el instrumento de la organización para su vigencia. Esta vigencia, producto, como hemos dicho, de la adhesión voluntaria y libre humana, mantiene el Poder y lo justifica en la medida que en ese orden de convivencia vigente se comprenda, es decir, en cuanto se encarne en normas obligatorias, justas en función del orden. He aquí el Derecho instrumentado en la organización política. No es creado por el Poder, pero éste lo positiviza haciéndole posible y legítima la fuerza que lo haga cumplir.

CARLOS OLLERO.

