

## LA SOBERANÍA

No hay piropo que no haya regalado a la soberanía; no hay diatriba que no la haya afligido. Ensalzada por unos, abucheada por otros, la soberanía, nacida en ocasión dramática, continúa enardeciendo los corazones de todos. Tras Bodino, pocos habrá que con ánimo sereno —*sine ira et studio*— traten de investigarla.

La razón de la embravecida saña con que unos la persiguen y del embebecido amor con que otros la acarician, la tenemos en que la soberanía es cúspide, remate de un edificio complicado. Como cualquier otra cumbre, la soberanía es lo primero que se divisa y ve; pero como todas las demás cúspides, también ésta es lo último que se alcanza. Desde cualquier parte la vislumbramos; la vemos erguirse arrogante, soberbia, como si nada ni nadie la sustentara. Las emocionales reliquias de nuestro pasado monárquico europeo, dinástico y carismático, nos acostumbra a verla como majestad celestial; graciosa epifanía terrena del ser abscondito; causante causa de incausado origen.

Por esta transposición de política y religión, la soberanía, el soberano, aunque figure en la teoría política, es menos un tema de esta teoría que un objeto de la teología.

Quien avisado e inquieto por estos hechos quisiera ahora preguntarse por qué la soberanía aún hoy continúa siendo objeto predilecto de tanto teologizar profano, hallará esta respuesta: la soberanía se teologiza cuanto más se seculariza la teología. Es error histórico de muchos creer que el proceso secularizador ha consistido en Occidente en una profanación de lo sagrado, sin mirar al proceso paralelo que diviniza lo mundano.

Es fácil de advertir que cuando en Occidente se empieza a hablar de la soberanía es para aplicar a los poderes humanos atri-

butos hasta entonces reservados a Dios. Sin dificultad se notará también cómo cada uno de los predicados de la soberanía quiere ser réplica exacta de los atributos de Dios. Si alguna duda quedase, se disipa en cuanto se coteja la conceptualización política con la teológica.

Con suma frecuencia, la teoría de Dios y la teoría política proceden a formar sus conceptos idénticamente: por modo negativo. Podía Bruno Schmidt (1896) asombrarse de esta negatividad del concepto; puede Vierkandt registrar el asombro de Schmidt, porque ni uno ni otro tenían presente este originario carácter teologizante de la teoría de la soberanía. La negatividad de su concepto no inhiere a la soberanía sino porque ésta viene concebida teológicamente.

De antiguo data esta teologización. En Occidente el poder político sufre una primera y legítima teologización por obra del cristianismo. Los teólogos cristianos inician su examen del señorío político obedeciendo a San Pablo: «No hay poder sino de Dios.» Tal sentencia apostólica salva al poder político en general de mancha maniquea, de tacha satánica; pero nada dice en pro ni en contra de las figuras particulares en que el señorío político se concreta.

En un principio, todavía dentro del ámbito pagano, cuando la Iglesia es isla en un océano hostil, era doctrina eclesiástica que todos los poderes con autoridad política han de ser acatados como divinamente instituidos. Pero con la cristianización de la sociedad occidental fué inevitable que se plantease la cuestión de si los cristianos habían de seguir aceptando sin crítica a los poderes establecidos, o si la Iglesia iba a aplicar a las instituciones políticas y a sus gobernantes un criterio ético, un criterio teológico.

En un complejo y dilatado proceso a las dos sanciones que venían autorizando —legitimando y justificando— a las monarquías occidentales, a la sanción de la sangre y a la sanción del aplauso aclamatorio popular, se agrega ahora una tercera sanción impuesta por la Iglesia.

De esta sanción, la unción del príncipe por autoridad eclesiástica es el acto que manifiesta externamente su nueva calidad sacra, como la fórmula *Dei gratia* es la entraña más íntima que esta unción quiere declarar *urbi et orbe*.

Pero ese título que desde Carlomagno van a ostentar príncipes y aun ciudades, «por la gracia de Dios», si bien es el punto

máximo de la teologización cualitativa del poder político, dialécticamente constituye el momento crítico de esa teologización.

Es evidente que del siglo VIII al siglo XIX, en un generoso milenio, la teologización de lo político, cifrada en la fórmula *Dei gratia* sufre avatares inexplicables por la pura teología. La teologización de lo político no va sin una politización de lo teológico.

Pero esta conversión de la teología política en una teología politizada tiene por causa histórica inmediata situaciones sociales y políticas que sólo muy latamente son teológicamente explicables.

Por esto la teología política, sin la cual es incomprendible el concepto histórico jurídico de la soberanía, no es, sin embargo, clave ni suficiente ni adecuada para entender el fenómeno total de la soberanía. La soberanía, hoy por hoy, es un concepto político teologizado —indudablemente—; pero la soberanía política no es un problema teológico; un problema específica, exclusiva y genuinamente teológico; un problema que desde la sola teología y por la sola teología pueda ser planteado y analizado.

La cima del problema del concepto de soberanía —como la de cualquier otro concepto jurídicopolítico— es la ética, la metafísica, la teología. La raíz de su problemática, empero, es sociológica.

De esta suerte, la teología política y su capítulo primordial o teología de la soberanía, no sólo es compatible con una sociología de la soberanía, sino que la primera pide la segunda, como la cabeza pide pies; la cúpula, cimiento, y el cogollo, raíz.

Pero no obstante esta legitimidad objetiva del planteamiento sociológico del problema de la soberanía, temo que mi intento parezca o superfluo o desmesurado. O sabemos qué es la soberanía, pues el mundo ya tuvo su Bodino, o no lo sabemos, y entonces es insufrible que un aprendiz de teórico se presente émulo de Bodino a decir lo que Bodino no pudo.

Si la teoría social del conocimiento y la sociología del saber no me hubieran enseñado lo que efectivamente me han enseñado, pondría punto en boca. Si no lo hago es porque en esas fundamentales disciplinas sociológicas he aprendido que en el campo social no hay descubrimiento intelectual sin encubrimiento, ni enfoque sin desenfoque y que inevitablemente la atención a algo es fatalmente desatención a mucho. En términos más técnicos: un fenómeno social se constituye en objeto teórico por una serie de renunciencias y resignaciones. El paso del objeto material al formal es ya

un primer enfoque de la atención que se logra a costa de un brutal desenfoque del resto.

No hay, pues, en mis anteriores palabras ni reproche ni emulación arrogante y vana. Investigar la problemática jurídica de la soberanía fué el tema e interés fundamental de Bodino. Si Bodino dice poco de otros aspectos, o si lo que dice no lo ordena en explícito sistema, no es ni por incapacidad subjetiva ni por imposibilidad objetiva. Si Bodino no intentó desentrañar el mecanismo social de la soberanía, no fué porque en su tiempo aún no existía la sociología, sino porque la problemática de su época no ostentaba el mismo cariz que muestra la de nuestro tiempo. El problema de la soberanía se cifra para Bodino en la averiguación de cómo es posible casar la soberanía con la sustantividad del derecho; concertar, compatibilizar la poderosidad con la juridicidad del Estado.

Para nosotros la problemática es otra. El enfoque puramente jurídico o exclusivamente político de la soberanía no nos ha dejado de interesar; pero para conseguir una imagen nítida de esos problemas nuestro enfoque ha de captar lejanías y perforar honduras que no inquietaron a Bodino. Si el interés teórico de hoy parece menos jurídico que el de antaño, esto no obedece ni a desdén por el derecho ni a aproblematicidad del derecho, sino que responde a la evidencia de que el entendimiento de un problema jurídicopolítico exige hoy un descenso a capas más profundas e íntimas. No hay, pues, desvalorización alguna de la teoría de Bodino ni hay superación ninguna de su problemática. Y si la primera nos parece con razón insuficiente, es porque la segunda se ha enriquecido y complicado.

De esta compleja problemática nuestra, el primer y más oscuro problema no consiste en averiguar qué sea lo que el soberano puede hacer en derecho, fuera del derecho o contra el derecho. Este planteamiento desproblematiza la existencia de cada uno de los términos del problema. Lo único que aquí permanece problemático es la relación entre derecho y soberanía.

Por el contrario, nuestra problemática es mucho más radical. No preguntamos sólo qué es lo que el soberano hace — puede o debe hacer — con derecho y con el derecho, sino que nuestro modo de preguntar por el soberano consiste en preguntar cómo un poder se hace soberano; constituye esa relación en qué estriba la soberanía. El problema de qué hace el soberano, y el problema

de los contenidos de la soberanía nos parece un problema posterior al del fenómeno mismo de la soberanía. Por esto las definiciones de la soberanía por su sustancia o por sus atributos; las definiciones de linaje jurídico que descomponen la relación de soberanía en una serie de derechos del soberano, o la definición teologizante que expropia a favor de la soberanía secular atributos de Dios, nos dejan fríos y, pese a la suntuosidad de sus instrumentos verbales, nos parecen superficiales, pues desenfocan el problema que a nuestro tiempo fascina: ¿cuál es el juego social del mecanismo de fuerzas políticas en que consiste la soberanía?

A la pregunta que así plantea el problema de la soberanía ha de responder la sociología de la soberanía. Pero ocurre que «sociología de la soberanía» es un término tan multívoco como el de simple sociología. La polivalencia conceptual no se deshace porque su ámbito de extensión se circunscribe. La *embarras de richesse* propia de la sociología se acrece e intensifica al recortarle su área de atención. Para impedir que la exuberancia de problemas nos inmovilice perplejos no hay más remedio que empobrecer el propósito y un poco autocráticamente fijar cuál va a ser el problema que con el rótulo de sociología de la soberanía vamos a tratar.

Para doctos y hasta para ignorantes fué Bodino quien autorizó la palabra soberanía y le infundió preciso y concreto sentido jurídicopolítico; sin embargo, al conjunto de problemas políticos reales ante cuya vista Bodino procedió, no se alude sino para decirnos una de estas dos cosas: que la soberanía es una categoría histórica o que la soberanía es un concepto polémico. Ambos asertos —que en el fondo son bastante sinónimos— han perdido fortuna desde que se afirmó que todos los conceptos políticos son polémicos. En cualquier caso, hablese de la historicidad o de la polémicidad del concepto, lo que se quiere decir es que los zapatos no fueron inventados antes que los pies. O sea: que la soberanía no fué hallada sino en respuesta y remedio a una realidad.

Pero esta obvia y grávida verdad no es la verdad cien por cien. Sobre todo, porque al mirar hacia los problemas que agitaron a Bodino, se suele cometer uno de estos dos yerros: en el primero se afirma que la circunstancia sociopolítica de Bodino era exclusivamente una circunstancia francesa; en el segundo se sostiene que esa circunstancia de Bodino no era realmente tal, sino el modo general y necesario de la realidad política.

Cuando se comete el primer yerro, la soberanía se relativiza

en fenómeno nacional francés. Pero si se incurre en el segundo error, entonces se universaliza la categoría; se canoniza ecuménicamente el fenómeno y se habla de la soberanía en Grecia, en Roma, en Babilonia... De este modo, para unos soberanía es francesidad; es *Herrschaft* gálica en contradicción a *Genossenschaft* germánica. Para otros, soberanía es puro y simple sinónimo de poder político en general. Unos ven la Francia de Bodino como si el incipiente nacionalismo del siglo XVIII y hasta el nacionalismo exuberante de las subsiguientes centurias reinara ya en el seiscientos. Otros, por el contrario, aplauden en Juan Bodino al formulador afortunado de una verdad eterna.

Ambas posiciones son falsas. La doctrina de Bodino tiene matices franceses, pero también líneas válidas allende cualquier francesidad. Mas ni en lo uno ni en lo otro se hallará lo genuino y específico de la soberanía; ni en lo particular francés ni en lo universal humano. Francesidad y humanidad son polos, no núcleo, de la soberanía y de su doctrina. Pues, sin ser universal, la realidad de Bodino que la sociología de la soberanía tiene que presentar y escrutar, ni está espacialmente reducida a Francia ni temporalmente al seiscientos. El círculo de vivencias y experiencias de Bodino no es francés sino a la medida en que lo francés, por serlo y para serlo, era y tenía que ser europeo; occidental por el espacio y por la historia.

En consonancia con esto, nuestro tema va a consistir en mostrar, primero, cómo la realidad política europea medieval y postmedieval pedía una forma nueva de ordenación que obtiene con la soberanía. Esta es un concepto histórico y particular en el sentido de que sólo fué mental y realmente posible en una situación históricosocial determinada; pero es un concepto *universalizable* en el sentido de que allí donde esa situación se produce o se reproduce, la respuesta llamada soberanía es posible, fué posible o será posible.

Después, una vez satisfecho nuestro primer propósito, nuestro siguiente intento consistirá en la descripción y análisis del mecanismo sociopolítico de la soberanía, para culminar en un tanteo de definición sociológica de la soberanía.

Comencemos, pues, por mirar hacia Bodino en busca de su camino medieval y moderno; pero busquémoslo como sólo se le ve: oteándolo a estilo de aviador; que a vista de pájaro es como

se descubren las sendas y las calzadas que a otro mirar no se perciben.

Iglesia e Imperio o la ambición de universalidad; ciudades, territorios y señoríos o el ansia de autonomía; he aquí los datos políticos más notorios de la Europa medieval, datos que se quieren cifrar en el dualismo Iglesia e Imperio; en el fraccionado pluralismo de poderes locales, territoriales y funcionales. Tal es la estampa y el tópico medieval; la imagen quieta tras la cual late inquieta y complicada vida real.

No siendo falsos ni el dualismo ni el pluralismo medieval, la labor teórica, sin embargo, tiene que consistir en mostrar la recíproca acción; la mutua interacción de los datos amontonados en esos términos de dualismo y pluralismo. Pues todos esos factores se condicionan sin excepción; ni el dualismo Iglesia e Imperio tiene sentido fuera de su referencia al pluralismo local, territorial y funcional; ni este pluralismo pierde sus rasgos feudales y cede plaza al sistema pluralista estatal sin estrechísimo apoyo y hasta auxilio en el dualismo de los dos Imperios.

Comencemos, pues, a desentrañar los movimientos reales existentes entre los diversos factores de la vida medieval y postmedieval.

La sublimación del poder político medieval, efecto de la tesis paulina y de la elaboración teológica de la fórmula *Dei gratia*, tiene una primera consecuencia: la Iglesia, por la unción cuasi sacramental que administra discrecionalmente, puede negar, conferir o retirar la cualidad de legítimo a los poderes seculares, desde el emperador al último magistrado.

Ahora bien, si los poderes seculares o aceptan o solicitan esta acción de la Iglesia, no es por piadoso fervor, sino porque esos actos de la Iglesia, desde la unción a la excomunión, constituyen verdaderos actos políticos de máxima eficacia.

Es fácil de confirmar esto viendo cómo se conducen los factores políticos seculares con respecto a la Iglesia y a su autoridad.

El Imperio, tanto por tradición romana y emulación bizantina como por puro instinto político, no gusta de lo que en principio juzga evidente intromisión usurpadora de la Iglesia en su privativa esfera. Frente a la Roma pontificia, el Imperio puede argüir su propia y original vocación divina. Pero los argumentos imperiales poco valían cuando las realidades políticas eran adversas. Cuando a un emperador o pretendiente le fallaba política y socio-

lógicamente su propio poder; cuando la invocación de su carisma dinástico o personal no movilizaba la obediencia de nadie, la sumisión a Roma y la solicitud de la unción eran un recurso inevitable.

Porque, además, si el Imperio desdeñaba la autoridad romana, alguien había que la solicitaba en su favor, y no para objetivos ajenos al Imperio, sino justamente contra el Imperio. Los príncipes en precario; los magistrados que se sienten incómodamente estrechados por poderes populares, feudales o imperiales; las aristocracias estamentales, como los príncipes que Maquiavelo llamara *nuovi*, todos ellos buscaron en la legitimación por Roma un título que afiance su dudosa posición y un medio para superar sus dependencias de terceros. Los usurpadores ante el principio de la sangre —a ejemplo de Pipino— o los príncipes apurados por sus pueblos, por sus vasallos y estamentos o por el propio Imperio, apetece la sanción religiosa.

De este modo, emperadores y príncipes devienen vicarios de Dios; mas este vicariato, si en una dirección refuerza su posición política secular, en otra la mediatiza. Pues el príncipe es vicario de Dios por sumisión a la ley divina y natural, pero de esa ley y derecho era la Iglesia depositaria, guardiana y fiscal en el mundo. A ella le correspondía pronunciarse sobre el príncipe que desde su excelsitud rompía las obligaciones y desdeñaba las responsabilidades que por decreto divino y natural unen a príncipe y pueblo.

En rigor, mientras la Iglesia poseyó efectivo poder para declarar cuándo un príncipe ha decaído de su derecho por rotura con sus oficios, los príncipes no fueron soberanos. Mientras la Iglesia tuvo en su mano poder efectivo para detraer al príncipe de su dignidad y trocar la obediencia pasiva de los súbditos en resistencia activa, la Iglesia y no el príncipe fué soberana. Para-soberana, si tenemos cometer una interpretación anacrónica.

Esta soberanía eclesiástica —soberanía *avant le mot*— tiene su origen causal en la recíproca relación en que se hallaban la Iglesia, el Imperio y los príncipes. No se comprenderá cómo la Iglesia pudo ser soberana si no se tienen en cuenta las respectivas actitudes de la Iglesia, del Imperio y de los territorios.

Como hoy sabemos nosotros, o creemos saber que el Imperio medieval siempre fué un fantasma, no nos damos cuenta que para los hombres de su tiempo el Imperio amado o abominado constituía una posibilidad real. Cualquier evento podía mudar la posi-



bilidad en actualidad; cualquier lance propicio podía devolver efectividad a la nominalidad imperial.

Para la Iglesia y para los poderes seculares autónomos y en esperanza de mayor granjería futura, cualquier lozanía del Imperio se estimaba peligrosa amenaza. Pero este *taedium imperii* —odio a la monarquía universal—, común a la Iglesia y a los poderes particulares, no juega con igual eficacia en favor de todos los factores. A la larga, los triunfos serán de los poderes particulares, sobre todo de las dinastías territoriales, quienes gozaban de un margen de libertad mayor que el de la Iglesia o el Imperio. Las dinastías se aprovechaban del dualismo Iglesia o Imperio para constantemente transferir su lealtad del uno al otro.

La base misma del antagonismo entre Iglesia e Imperio —que la Iglesia tenía mucho de Imperio y éste bastante de Iglesia— dictaba a las dinastías su voluble y versátil conducta. El principio que aquí se impuso es bien sencillo de enunciar: se prefería o repugnaba uno u otro de los términos del dualismo, según la lejanía o proximidad geográfica en que cada poder dinástico se hallaba respecto a Roma o al Imperio. Políticamente, cuando no hay más remedio que optar, lo mejor es preferir al más remoto geográfico, que por eso mismo parece y a veces es menos peligroso; el menos gravoso o avasallador (cfr. A. Tonybee, en *Horizon*, XVI, 91, página 90). En las proximidades del poder imperial —aunque extenuado, vivo— nadie soñaba en el Imperio, salvo para imaginar el propio.

Mientras esos proyectos de particular imperio maduraban, los poderes dinásticos tenían que seguir optando entre Roma o el Imperio. Sólo cuando se sintió la propia fortaleza se inició otro camino, y cada poder particular requirió para sí lo que hasta entonces sólo había sido nota de los dos grandes poderes universales: la imperialidad.

Desde el fondo de la Edad Media clama una voz, que no se hace realidad entera hasta llegar al Estado moderno: un «chacun Roy est chief de son royaume et Empereur de son Empire». Esta voz, proferida en francés, en inglés o castellano, ya parece un sinónimo casi perfecto de soberanía. En realidad, entender la soberanía como imperialidad y cifrar ésta en *superiorem non recognoscere*, en vez de esclarecer nada, nos oculta todo: no nos deja ver que el *superiorem non recognoscere* en caso alguno es nota privativa de la soberanía. Hay poderes de dominación que ni recono-

cen ni tienen superior ninguno, y, sin embargo, no son ni dejan de ser soberanos. De otro modo: hay un *superiorem non recognoscere nec habere* que no especifica a la soberanía, sino al contrario, que es especificado, precisado y concretado por la soberanía.

Si prescindimos de ofuscantes juegos etimológicos para atender sólo a las realidades socio-políticas, históricamente documentadas y sociológicamente interpretadas, llegaremos a esto: soberanía es un modo específico e irreductible de constituir un poder supremo; un poder que no tiene superior alguno.

Por consiguiente, averiguar qué sea la soberanía consiste en investigar lo específico, lo privativo y exclusivo de la soberanía, sin deshacerla y convertirla en sinónimo de cualquier otro modo de dominación política.

Tengo la pretensión de que en el esquema previamente expuesto, aunque no pasa de ser una especie de «trailer» histórico, se halla implícita la respuesta a estas cuestiones, y que basta descender a estratos algo más profundos para obtener, con un método de austero empirismo sociológico, la definición de la soberanía. Véamoslo.

He dicho: hubo momentos y casos en que la Iglesia fué obedecida como soberana. Lo que he apuntado, pero no ejecutado, es manifestar por dónde se especifica esa obediencia que la Iglesia obtiene. No he mostrado, ni mucho menos demostrado, que haya un modo de conseguir la obediencia que merezca el nombre de «obediencia obtenida por el método de la soberanía». Y, sin embargo, lo que yo quiero probar, contra tirios y troyanos, es que un poder es soberano, no por el efecto que consigue, sino por el camino que para conseguirlo escoge. O sea: un mismo efecto puede ser obtenido por un acto de pura dominación o de neta hegemonía; en ninguno de estos casos hay soberanía. La identidad de efecto no supone identidad de estructura de mecanismo causal. Y, sin embargo, en éste, en las vías y medios de la soberanía, reside su peculiaridad; y allí es donde hay que ir a buscarla.

Y vuelvo a mi Iglesia, de la que he dicho que ejerció soberanía *avant la mot* — y, desde luego, *avant la doctrine*—, con la presunción de que pueda explicar por qué la llamo así.

Que la Iglesia era soberana quiere decir: la Iglesia se hacía obedecer por el método de la soberanía. ¿Cuál era éste? Nos lo muestra la observación de lo que ocurría cuando un poder político comenzaba por no querer obedecer la intimación eclesiástica. En esta coyuntura, la Iglesia, desacatada por el emperador, príncipe o ma-

gistrado a quien se había dirigido, daba un giro y se dirigía a los súbditos de ese príncipe o magistrado, y con alteraciones incidentales en su texto les comunicaba esto: que era a ella, la Iglesia, a quien ellos tenían que obedecer, no a su príncipe o magistrado.

Algunas de las notas más radicales de la soberanía están aquí patentes: soberano es el poder que obtiene obediencia en concurrencia con otros poderes. La nota siguiente no es menos radical: quienes elevan a la soberanía es el conjunto de los que obedecen; lo peculiar de esta obediencia está en que los que obedecen seleccionan al señor de su obediencia entre una pluralidad de aspirantes al señorío. Por una tercera nota se especifica que quienes obedecen constituyen un substrato social común a todos, tanto respecto a los concurrentes que no pasan de ser aspirantes a la soberanía, como respecto al que obtiene la victoria; esto es: la soberanía.

En el «substrato social común a todos», social y común significa que tanto los que obedecen como los concurrentes y el que, finalmente prevalece, se hallan en una relación específica; todos se hallan socializados entre sí de un cierto modo y grado.

Respecto al substrato social común destinado a prestar obediencia, ha de existir un mínimo de homogeneidad interna entre sus componentes; éstos han de hallarse mínimamente inter e intrasocializados para que pueda decirse que constituyen un substrato social común.

Análogamente, los poderes que en concurrencia aspiran a la soberanía, así como el que deviene soberano, están socializados y característicamente especificados como grupo social, tanto respecto al substrato social como entre sí mismos.

Así se comprenderá que cuando hace un momento decíamos que la Iglesia fué soberana, veníamos a decir: la Iglesia, en concurrencia con el Imperio, se disputa la obediencia de un conjunto humano integrado en un substrato común —históricamente: la Cristiandad—. Cuando la Iglesia fué preferida y el Imperio postergado, la Iglesia alcanzó la soberanía.

Tenemos —según la doctrina vigorizada por el ejemplo citado y por los que ahora mencionaremos— que ni entre extraños ni en conjuntos humanos puramente mecánicos, como tampoco entre grupos cerrados, hay ni puede haber soberanía. Pues un extraño no puede pretender ser soberano en el grupo en el cual es un extraño. Quien no emerge del propio interior del grupo social en que él

aspira a ser soberano, no puede constituir en ese grupo la relación de soberano-substrato. El poder exterior a un grupo no puede mandar como soberano en este grupo. Puede, eso sí, dominarlo; mandar sobre el grupo por medio de su propio poder, pero este poder sobre el grupo —no en el grupo y desde el grupo— tiene su fuente en otro grupo social distinto del dominado.

La verdad de este principio se muestra en la fecundidad de sus aplicaciones a la realidad. Irlanda, por ejemplo, ha recusado siempre la soberanía de la Corona y del Parlamento británico, por la simple razón de que los irlandeses han negado que ellos pertenecieran al mismo substrato social común que los ingleses y demás británicos. El poder inglés sobre Irlanda era un poder exterior; un poder cuya fuente y base no radicaba en los propios dominados, sino en otro grupo social. Era una dominación.

Análogamente, la distinción entre colonias y dominios apunta la diferencia que se establece entre un poder cuya fuente es exógena al grupo sobre el que ejerce y entre un poder endógeno al grupo.

También merece atención la paradoja política de la independencia norteamericana. En gran medida, el motivo de que los habitantes del norte de América rompieran con la Corona no está en que los norteamericanos se sintieran ajenos al substrato social común británico, sino que los norteamericanos acaban por separarse de la Corona porque ésta y gran parte de su substrato se niegan a entender que los norteamericanos se consideran parte integrante del substrato social británico y no quieren ser mero objeto de dominación por parte de un poder exógeno.

Miremos ahora a las llamadas «uniones personales». Esta figura es importante, porque parece una infracción al principio de que no existe relación de soberanía sino donde hay comunidad de substrato. En las uniones personales hay, en efecto, una pluralidad de substratos, mientras parece que sólo existe un soberano. En realidad, hay tantas relaciones de soberanía como diferentes son los substratos. Hay una serie de soberanías paralelas, simétricas; la convergencia en un mismo punto no destruye la pluralidad inicial. Naturalmente, política y sociológicamente la existencia de ese punto de convergencia es de la mayor importancia. A la larga, la dinámica política fuerza a las uniones personales o a resolverse en un substrato social común, o a transformarse en relación de dominación, o, finalmente, a romperse y disgregar sus elementos.

En estos ejemplos, cuyo número sería fácil de acrecer, es evi-

dente cómo la soberanía es una relación trabada entre un substrato común y una pluralidad de poderes que, emergidos del substrato común, se disputan alcanzar la supremacía, para así encauzar la acción unitaria de la totalidad, que abraza al substrato, a los concurrentes y al poder victorioso.

Dicho en estilo de definición: *Soberano es el poder que, en concurrencia con otros poderes, solicita y obtiene la obediencia preferente del substrato social común a todos los poderes en concurrencia, y, gracias a la obediencia así obtenida, se impone a sus previos contrincantes, los subordina, y mediante la organización unifica la acción de la totalidad social.*

La soberanía es, pues, una relación, no una cualidad que con independencia de cualquier relación inhiera a nadie. De esta relación de soberanía, las notas analíticas más sobresalientes son las siguientes:

1.<sup>o</sup> Soberanía es una relación entre poderes que aspiran, concurrentemente, a prevalecer el uno sobre los otros. Donde nadie prevalece, no hay soberanía.

2.<sup>o</sup> Como ya he dicho, la concurrencia ha de transcurrir dentro de un mismo grupo cerrado, hermético. Cuando varios poderes, que son soberanos en grupos distintos, luchan entre sí, surge una relación entre soberanos, no una relación por concurrencia de la soberanía.

3.<sup>o</sup> Quien decide la concurrencia es la obediencia del substrato social común. Si aceptamos el término de pueblo como equivalente al de substrato o como tipo de substrato, entonces diremos que la aclamación del pueblo decide quién es soberano.

Implícito o explícito, todo concurrente a la soberanía profiere un *appel au peuple*; y todo acto de soberanía contiene un tal *appel au peuple*.

4.<sup>o</sup> Sólo en circunstancias críticas se profiere un *appel au peuple* solemne y formal; no obstante, tácito y silencioso el prevalecimiento en que consiste ser soberano, es respuesta a un *appel au peuple* que equivale a un plebiscito cotidiano.

5.<sup>o</sup> Esa respuesta es un plebiscito cotidiano porque el soberano está siempre actual o potencialmente desafinado. Sea cual fuere la forma política en la que es soberano, no hay soberanía sin contrincante.

Tácita o expresa, patente o latente, actual o potencial, con una u otra modalidad, la concurrencia del contrincante es esencial a la relación de soberanía.

6.ª Quien por prevalecer, gracias a favor del substrato, obtiene en un acto de concurrencia la soberanía, no procede automáticamente a la destrucción de sus rivales. Desde el punto de vista del soberano actual, los poderes superados por él no sólo son el supuesto de su elevación a la soberanía, sino que constituyen condición *sine qua non* de su persistencia como soberano. Un soberano sin antisoberano, para subsistir como soberano real, tendría que inventarse sus concurrentes. Si a soberano muerto, soberano puesto; a concurrente aniquilado, concurrente renacido.

Cuando un soberano carece absolutamente de contrincantes, ya no es soberano. La monarquía inglesa es indiscutida porque no es soberana. La neutralización de lo que fué un poder soberano lo convierte en otra cosa, si más importante o si menos importante de lo que fué antes, es otra cuestión. Un soberano *hors de concours* es un soberano *honoris causa*.

7.ª El substrato social decide no sólo quién es soberano, sino quién está calificado para pretender la soberanía. Esta es una nota implícita en la afirmación de que la concurrencia a la soberanía se realiza entre poderes. Quien no es un poder, no sólo no es un poder soberano, sino que no puede concurrir a la lucha por el predominio soberano. Ahora bien decidir quién es o quién no es un poder, no es algo que se decida por sí mismo. La «voluntad de poder», que es un factor psíquico, no convierte a nadie en un poder social y político efectivo. No está en mi mano pretender la corona de Francia.

Esto es así, porque los poderes de que aquí se trata son poderes sociales públicos, en las dos intenciones del término «público»:

- a) A la luz; con publicidad;
- b) y en relación con el pueblo; con el substrato.

8.ª Esta nota elimina de la concurrencia a la soberanía a todos los poderes no públicos; advirtiendo que público no es aquí un concepto jurídico ni un postulado, sino un hecho, una realidad social.

9.ª Ciertos poderes, públicos o no públicos, esto es, como casos límites: la amante de un soberano o una clique de banqueros, aunque determinen los actos del soberano, o las intenciones de sus concurrentes, no se convierten por eso ni en soberanos ni en aspirantes a la soberanía.

La soberanía es una relación pública en todos sus momentos

esenciales, a saber: como pretensión, como adquisición y como actuación. Nadie pretende la soberanía anónima ni clandestinamente; nadie la obtiene subrepticamente, ni nadie la ejerce secretamente.

10. Por consiguiente, el llamado «gobierno invisible», cuya frecuente realidad es sociológicamente innegable, no es, sin embargo, ni soberano ni supersoberano (la soberanía es una relación pública, y su fortaleza reside en que políticamente lo público no implica lo privado, mientras la inversa es falsa).

11. El poder soberano, no sólo no aniquila a los poderes concurrentes, sino que su prevalectimiento sobre ellos significa que los inserta en el orden común y en su organización de poder.

Esta inserción se basa en dos razones:

Como ya hemos dicho, sociológicamente no hay soberano sin concurrente, de suerte que la destrucción de uno de estos concurrentes, por obra del soberano o su extinción por cualquier otra causa, es una simple sustitución por sucesión virtualmente automática. En sentido dialéctico, el concurrente es también un colaborador; e inversamente, el colaborador es un concurrente --actual o potencial, formal o virtual—. En otros términos: el poder prevalente en que descansa la soberanía es un «plusquampotens», porque pone a su servicio los demás poderes; los acumula, y funcionalmente los utiliza *velint nolint* en la dirección que le es grata. Los poderes «prevalectidos» son como miembros del prevalente, de suerte que cualquier atentado contra ellos es una mutilación objetiva del soberano; y una automutilación cuando éste mismo la practica.

La segunda razón de esta necesaria integración está declarada por nuestra definición al decir que es soberano quien obtiene obediencia preferente. Aquí, preferente significa que la obediencia prestada al soberano por el substrato social es una obediencia de primer grado, que no excluye otras obediencias secundarias.

Aunque nos quedan muchas cosas por decir por razón de tiempo seleccionamos las de mayor entidad.

Ante todo, esto: *el concepto* de poder soberano que hemos explicado es aplicable tanto a la soberanía de la organización como a la soberanía en la organización, al órgano soberano en el interior de la organización. Que el Estado es soberano significa: la organización estatal ha prevalectido sobre otras organizaciones; esto es: sobre otros poderes organizados. Igualmente que el Príncipe es so-

berano significa : ha prevalecido el Príncipe sobre parlamentos, estamentos, o lo que sea.

Y ahora un punto grave. La concepción de la soberanía aquí expuesta, ¿no es una concepción de la soberanía democrática? No.

*Sólo operando con un concepto amorfo de democracia*, es decir, sólo confundiendo la existencia del pueblo como factor social y político con la democracia se puede hacer esa afirmación. Hay muchas formas políticas en las cuales el pueblo es pueblo, y, sin embargo, no hay tal democracia. Esta confusión entre cosas distintas, esta tesis de la protodemocracia esencial de toda comunidad política, es falsa. Sin entretenerme mucho sobre el concepto de democracia, diré sólo que son momentos esenciales de toda democracia los siguientes : 1.º Para que una forma política sea realmente una democracia es indispensable que *jurídicamente*, al menos, el pueblo tenga el derecho de determinar los contenidos concretos de eso que se llama la voluntad del Estado, sobre todo, en sus actos más solemnes : la legislación ; y 2.º La democracia, como todas las demás formas políticas, son también formas jurídicas. Es decir, un país no es una democracia porque el *pueblo* tenga mucho poder. Hay formas políticas y jurídicas en las que el pueblo carece de cualquier *derecho* a participar en la acción estatal directora, y, sin embargo, *de hecho el poderío del pueblo es grande*.

Pero el solo hecho, el solo poder de hecho del pueblo, no convierte a una república aristocrática o a una monarquía jurídica y legalmente absoluta en una democracia. Los convierte en otra cosa. En lo que son, a saber : en Estados débiles.

Pero lo que sí afirmo es lo siguiente : lo que el pueblo hace siempre es instituir al soberano. Ser soberano es ser instituido por el pueblo. Ser pueblo es instituir al soberano.

Cuando esto no sucede de algún modo, tácito o expreso, esto es secundario ; por las buenas o por las malas, a veces el pueblo, el substrato, no puede hacer otra cosa ; cuando esto no sucede, y el poder del soberano no proviene de su pueblo (no de la mayoría), entonces no hay soberanía. Hay, por ejemplo, dominación.

El caso de Alemania lo prueba. En la Alemania ocupada, el ocupante no es soberano. Le basta con ser dominador.

Caso diferente es el de España y la O. N. U. Veamos :

Cuando una organización soberana, un Estado, se dirige a otro Estado, y le amenaza y le conmina en ultimátum, por ejemplo, con declararle la guerra, si no hace tal o cual cosa, no comete nin-



guna violación de soberanía, ni establece ninguna relación de soberanía. Crea, eso sí, una peculiar situación entre dos poderes igualmente soberanos.

Pero cuando la O. N. U., en su famosa resolución del 46, se dirigió al pueblo español, y lo solicitó y lo invitó a escoger, creó una relación de soberanía, una concurrencia por la soberanía; creó una competencia entre el Estado español y la O. N. U. La O. N. U., en nombre suyo y del supuesto o real substrato social común a todos, representado por la solidaridad democrática de los pueblos, una especie de *corpus mysticum democraticum*, invitó al pueblo español a que le obedeciera a ella *preferentemente*.

NICOLÁS RAMIRO RICO

